

М. В. КРЮКОВ, В. В. МАЛЯВИН, М. В. СОФРОНОВ

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ КИТАЙЦЕВ на рубеже средневековья и нового времени



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА
ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

М. В. КРЮКОВ, В. В. МАЛЯВИН, М. В. СОФРОНОВ

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ
КИТАЙЦЕВ
на рубеже средневековья
и нового времени



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1987

Ответственный редактор

З. Г. ЛАПИНА

Рецензенты

Р. Ш. ДЖАРЫЛГАСИНОВА, Л. С. ПЕРЕЛОМОВ,

А. А. МОСКАЛЕВ, И. И. ПЕЙРОС

Коллективная монография представляет собой пятую книгу исследований по истории формирования и развития китайского этноса. В ней рассматриваются исторические судьбы китайского этноса в период XIII—XVIII вв., на протяжении которого китайцы дважды оказывались под властью иноземных завоевателей (монголов и маньчжуров). Исследуются изменения, происходившие в этнической характеристике и самосознании китайцев, в их материальной и духовной культуре. Как и в предыдущих книгах, основное внимание уделяется анализу культурной специфики этнической общности китайцев.

К 0508000000-114 38-87
013(02)-87

ВВЕДЕНИЕ

Любимой наложнице танского императора Сюань-цзуна, несравненной Ян, вдруг захотелось покататься. На картине XIV в. она изображена в тот самый момент, когда садилась в седло. Два евнуха с опахалами осмотрительно отошли подальше, третий, вместо того чтобы держать коня под уздцы, сложил руки в немой мольбе, четвертый ухватился за седло, а две служанки помогают госпоже встать на скамеечку, с которой она затем взгромоздится на коня. Увы, стремясь придать своему произведению максимум правдоподобия, художник использовал здесь реалии своей собственной эпохи, явно не подозревая о том, что придворные дамы танского времени в отличие от своих праправнучек нередко шеголяли в мужской одежде, прекрасно владели шенкелями и уж, во всяком случае, не нуждались в подставках, чтобы сесть в седло. За шесть веков изменились не только отдельные элементы материальной культуры, но во многом и вся система ценностей китайского общества. И это, оставшееся неведомым средневековому живописцу, сегодня может быть детально проанализировано этнографом на основе достоверных исторических документов. Именно такую задачу и ставили перед собой авторы предлагаемой книги, на переплете которой довольно неудачный опус Цянь Сюаня помещен как символ основной ее идеи: на рубеже средневековья и нового времени китайский этнос продолжал переживать процесс непрерывной трансформации и развития.

О РУБЕЖЕ МЕЖДУ СРЕДНИМИ ВЕКАМИ И НОВЫМ ВРЕМЕНЕМ В КИТАЕ

В предыдущей книге, которая была посвящена истории китайского этноса в VII—XIII вв., нам уже приходилось отмечать условный и произвольный характер термина «средние века» как обозначения определенного этапа всемирно-исторического процесса [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 5]. Непригодность этого термина для разработки научно обоснованной периодизации всемирной истории становится очевидной, когда мы обращаемся к истории стран Востока. Переход от средних веков к новому времени связывается с разложением феодализма и по-

бедой капиталистического уклада в некоторых странах Западной Европы. Недаром началом новой эры в советской исторической науке принято считать английскую буржуазную революцию XVII в. Между тем нельзя не признать, что «в большинстве стран Европы и в странах Азии и Африки время существования феодализма выходит далеко за пределы средневековья» [Средние века, 1971, с. 766].

Определение границы между средними веками и новым временем в Китае вызывает серьезные трудности методологического порядка. Китаеведы разных стран считают, что период от XIV в. до насильственного «открытия» Китая в середине XIX в. не отмечен кардинальными сдвигами в формационном состоянии китайского общества и, более того, что он представляет собой внутренне однородный этап китайской истории, во многих отношениях отличающийся от предыдущих и последующих ее этапов. Однако конкретно-историческое содержание данного этапа остается предметом оживленной дискуссии среди специалистов.

В советской историографии утвердилась оценка этого периода как времени существования в Китае позднего или развитого феодализма. Советские исследователи социально-экономической истории Китая в XVI—XVIII вв.—Л. В. Симоновская, Э. П. Стужина, О. Е. Непомнин, А. Н. Хохлов и другие — отмечают в китайском обществе того времени немало явлений, свидетельствующих о начале общего кризиса феодализма и о зарождении в недрах феодального способа производства элементов капиталистического уклада. К числу таких явлений можно отнести быстрое развитие товарно-денежных отношений и расцвет городов, распространение наемного труда и упадок крупной феодальной земельной собственности, становление мануфактурного производства и др. Однако те же исследователи подчеркивают, что процесс разложения феодального уклада в Китае того времени в целом носил весьма поверхностный и ограниченный характер, шел крайне замедленными темпами и временами (например, в период маньчжурского нашествия) сменялся тенденцией к сохранению и даже укреплению феодального строя. В цинском Китае наблюдались прогрессирующий экономический застой, усиление деспотических тенденций в политике, рост идеологической нетерпимости.

Отсюда и весьма осторожные выводы историков относительно времени разложения феодализма в Китае. Э. П. Стужина, признавая существование ростков капиталистических отношений в Китае еще в XVI в., полагает, что к XVIII в. Китай «утратил преимущества поступательного развития капитализма и был далек от его становления как экономической формации» [Стужина, 1970, с. 222]. По мнению О. Е. Непомнина, «формационный надлом» в Китае был вызван вторжением европейских держав и произошел в условиях, когда «местный феодализм еще не растратил до конца свои внутренние возможности к

дальнейшему существованию» [Непомнин, 1980, с. 8]. Сходной точки зрения придерживается и А. В. Меликсетов, полемизирующий с О. Е. Непомниным по ряду вопросов социально-экономической истории Китая в новое время [Меликсетов, 1977, с. 6].

В китайской историографии началом «нового времени» (цзинь дай) в Китае принято считать первую опиумную войну (1839—1842), положившую начало проникновению в Китай колониальных держав. При этом большинство китайских историков относят возникновение ростков капиталистического уклада в Китае к XVI в. и оценивают время правления цинской династии как период поступательного развития китайского общества [Дай И, 1982, с. 12].

Западные исследователи склонны подчеркивать постоянство социально-экономических характеристик Китая в эпоху Мин — Цин и отсутствие в Китае условий для самостоятельного перехода к капитализму [Elvin, 1973; Rozman, 1982]. В англоязычной литературе эта эпоха обычно именуется просто «позднеимператорской». Вместе с тем западные китаеведы тоже рассматривают опиумные войны как переломный момент в истории Китая. Следует учитывать, что в китайской и японской литературе понятие «новое время» относится ко всему периоду истории Китая от 1840 г. до современности. Отметим, наконец, что некоторые японские и западные синологи ведут отсчет «нового времени» в Китае от периода правления династии Сун, т. е. от XII—XIII вв.

Как бы ни оценивали историки путь, пройденный Китаем от XIV до XIX в., все они сходятся в том, что это был особенный период китайской истории. Ниже будет отмечено его своеобразие в самых разных областях общественной жизни и культуры китайцев. Изложение же материала в настоящей книге доводится главным образом до «открытия» Китая, т. е. до середины XIX в., ибо вторжение западных держав, будучи переломным моментом истории всего китайского общества, явилось также одной из важнейших вех истории китайского этноса. Вместе с тем очевидно, что значение периода XIV—XVIII вв. в этнической истории китайцев не может полностью определяться периодизацией социально-экономического развития Китая. Это значение должно быть установлено в ходе изучения характеристик этноса, отражающих его состояние в данный исторический момент.

ЭТНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

История человечества — единый в своем многообразии процесс, вычленение отдельных аспектов которого представляет собой лишь исследовательский прием, позволяющий более детально изучить различные, но взаимосвязанные аспекты развития общества. Под этнической историей в нашей науке принято по-

нимать последовательно связанные во времени изменения в качественных признаках, характеризующих народы того или иного региона. Этнос — социальное явление, и его история в значительной мере обусловлена трансформацией социально-экономических параметров общества в целом. Не менее явно выступает связь собственно этнической и политической истории, поскольку существование этносов немислимо вне контекста конкретных политических общностей.

Связь этнической и политической истории наглядно прослеживается на примере развития китайского этноса в рассматриваемую эпоху, когда на протяжении нескольких столетий он дважды оказывался под властью завоевателей-соседей. Какое влияние этих событий испытал на себе этнос, до этого в течение длительного времени политически доминировавший в составе полиэтничного населения крупнейшей империи Восточной Азии?

Впервые этот вопрос был сформулирован К. Виттфогелем, автором пресловутой «гидравлической теории» развития китайского общества. В ряде своих работ конца 40-х годов он обратился к проблеме «завоевательных династий» Ляо, Цзинь, Юань и Цин, наиболее подробно разработанной им во введении к книге «История китайского общества. Ляо» [Wittfogel, 1949].

Всю историю имперского Китая автор делит на десять хронологических отрезков, каждый из которых характеризовался одним из двух типов политической ситуации — типично китайское общество и общество в условиях господства «завоевательной династии». К первому типу Виттфогель относил периоды Цинь — Хань (221 г. до н. э. — 220 г. н. э.); Вэй, Цзинь и Южных династий (229—581); Суй — Тан (581—907); Сун (960—1279); Мин (1368—1644). Ко второму — Северное Вэй, Северное Ци, Северное Чжоу (386—580); Ляо (907—1125); Цзинь (1115—1234); Юань (1206—1368); Цин (1644—1911). С этой точки зрения китайские династии и иноземные «завоевательные династии» поочередно господствовали в Китае в общей сложности на протяжении более двух тысяч лет.

В отличие от господствовавшей в европейской синологии точки зрения, трактовавшей этнокультурные последствия существования «завоевательных династий» исключительно в плане ассимиляции победителей-иноземцев побежденными-китайцами, Виттфогель подошел к этой проблеме с позиций теории аккультурации, активно разрабатывавшейся в американской этнологии усилиями таких исследователей, как Р. Редфилд, Р. Линтон, М. Херсковитц. Как известно, под аккультурацией эти ученые понимали «те явления, которые возникают, когда группы индивидуумов с различными культурами вступают в продолжительный и непосредственный контакт, вследствие чего изменяются первоначальные культурные модели одной или обеих групп» [Redfield, Linton, Herskovits, 1936, с. 152].

Виттфогель видел в социокультурной ситуации, сложившей-

ся в Северном Китае при династии Ляо, наглядный пример аккультурации, историческим результатом которой в процессе контактов китайской земледельческой и северной кочевой культуры стало то, что ни одна из них не была поглощена другой, но возникла некая третья культура. Ее проявления, по мнению Виттфогеля, представлены в специфических формах политической и военной организации, сложившихся в государстве Ляо, а также в факте создания киданьской письменности.

Относя к числу «завоевательных династий» в собственном смысле слова лишь Ляо, Цзинь, Юань и Цин, автор этой теории указывал на существенные различия, характеризовавшие процесс аккультурации в соответствующие периоды китайской истории. Согласно его точке зрения, при Ляо и Юань господство кочевого этноса (кидане, монголы) над земледельческим (китайским) ограничивало масштабы и глубину взаимовлияния культур, что позволяет отнести общество этих двух периодов к подтипу «сопротивляющихся культурным изменениям». Династия Цзинь, созданная скотоводами и земледельцами (чжурчжэнями), создала ситуацию иного подтипа — «подверженного культурным изменениям». Что же касается Цин, то тут мы имеем дело с промежуточным подтипом [Wittfogel, 1949].

Концепция «завоевательных династий» получила широкий отклик среди японских ученых, которые еще в предвоенные годы активно изучали проблемы взаимодействия Китая с соседними государствами Восточной Азии. Японская калька введенного Виттфогелем термина — сэйфуку отё (1)* прочно вошла в научный обиход, хотя его содержание и претерпело некоторые модификации. Так, Тамура Дзицуцзо, автор фундаментальной монографии «Изучение завоевательных династий в Китае», противопоставляет государственные образования, создававшиеся на севере Китая кочевниками в IV—VI вв., империям Ляо, Цзинь, Юань и Цин. В то же время он усматривает существенное различие в характере контактов между китайцами и завоевателями при династиях Ляо и Юань: в первом случае китайскому населению противостояли кидане, во втором — не только монголы, но и многочисленные народы, так или иначе включенные в господствующую прослойку завоевателей, — выходцы из Средней Азии (сэму), а также кидане и чжурчжэни [Тамура, 1974, с. 636]. Тем не менее поздние «завоевательные династии» объединяет то, что в целом в истории Китая они сыграли иную роль, чем вторжения северных соседей в Китай в IV—VI вв. «Переселение народов» первых веков нашей эры стало мощным импульсом перехода китайского общества от древности к средневековью; возникновение на территории Китая династий Ляо, Цзинь, Юань было одним из факторов, объективно препятствовавших преодолению Китаем исторического рубежа

* Цифры в круглых скобках обозначают порядковый номер иероглифов, помещенных в конце книги.

между средними веками и новым временем [Тамура, 1974, с. 652].

Хотя ряд работ о киданях и государстве Ляо был написан Виттфогелем в соавторстве с китайским историком Фэн Цзяшэном, теория «завоевательных династий» не оказала сколько-нибудь значительного влияния на китайскую историографию. В современной исторической науке в КНР круг вопросов, очерченный выше, за последние годы привлекает внимание многих исследователей, однако в совершенно ином аспекте.

Дискуссия, развернувшаяся в этой связи на страницах китайской научной печати, связана главным образом со специфическим понятием «чжунхуа миньцзу» (2), которое может быть переведено на русский язык как «китайская нация». Имеется в виду, однако, не этническая общность китайцев, а совокупность всех народов Китая как некоего единства, сложившегося на протяжении «почти четырехтысячелетней истории» этой страны [Цыхай, 1961, т. 6, с. 7]. Понятие «чжунхуа миньцзу» чрезвычайно широко употребляется в китайской общественно-публицистической литературе, хотя до сих пор и не получило должного обоснования с позиций этнографической науки (см. об этом [Крюков, 1984, с. 145]). Между тем употребление этого понятия существенно влияет на понимание характера взаимодействия различных этнических общностей, существовавших в разное время на территории современного Китая.

Одна точка зрения заключается в том, что любой народ, этническая территория которого находилась в пределах границ КНР, должен рассматриваться как явление истории Китая, его национальное меньшинство. В противоположность этому другие китайские историки настаивают на необходимости исторического подхода к проблеме. Хотя сюнну, древние тюрки, кидане, чжурчжэни, монголы в свое время и жили в пределах современной территории Китая, они не могут рассматриваться как составная часть китайского общества эпохи Хань, Тан, Сун или Мин. Поэтому создававшиеся ими государственные образования были по отношению к тогдашнему Китаю «иностранными государствами» (подробнее о содержании этой дискуссии см. [Лю Сяньчжао, 1983, с. 48—49]; основные точки зрения изложены в кн. [Чжунго миньцзу, 1982, т. 1]).

Предметом нашего исследования является история этнической общности китайцев, а не народов, в разное время населявших территорию современного Китая, однако высказывавшиеся в ходе этой дискуссии суждения имеют прямое отношение к основному содержанию данной книги.

ПРОТИВОРЕЧИЯ ДИНАСТИЙНЫЕ, КЛАССОВЫЕ ИЛИ ЭТНИЧЕСКИЕ?

В историографии эпохи позднего средневековья в Китае в разное время и с разных позиций предпринимались попытки истолкования сущности конфликтов, приведших в конечном сче-

те в XIII—XVII вв. к появлению на исторической арене династий Юань, Мин и Цин. Обращаясь к этой проблеме, китайские и западноевропейские историки нередко подходили к ней с позиций цикличности в процессе возникновения, расцвета и падения китайских династий. Мы можем проследить аргументацию сторонников данной концепции на примере анализа движущих сил антицинской борьбы в период маньчжурского завоевания. Задача значительно облегчается благодаря выходу в свет в 1974 г. фундаментальной монографии Н. И. Фоминой «Борьба против Цинов на Юго-Востоке Китая. Середина XVII в.»: сопротивление китайцев объяснялось их стремлением сохранить верность своим прежним государям династии Мин [Фомина, 1974, с. 17—18].

В противоположность этому китайские историки-марксисты выдвинули в 40—50-х годах иное толкование, в основу которого был положен тезис о ведущей роли этнических («национальных») противоречий в процессе завоевания маньчжурами Китая. Так, Фань Вэньлань в своей «Всеобщей историей Китая» подчеркивал последствия насильственного внедрения в китайскую среду чуждых ей обычаев, что и было одной из причин массового выступления против Цинов на юге [Фань Вэньлань, 1942, с. 252].

Однако в конце 50-х годов сформировалась другая точка зрения. Ее сторонники ставили целью доказать ошибочность преувеличения роли этнического фактора и фактического «стирания граней между народом и господствующим классом» [Лю Инань, 1958, с. 62]. В сущности, аналогичный вывод был сформулирован советским историком Г. С. Кара-Мурзой еще в 1939 г., когда он писал: «Нельзя переоценивать чисто национальные моменты в отношении китайцев к маньчжурам. Антиманьчжурские настроения в значительной степени определялись тем, что именно маньчжуры были эксплуататорами китайского народа, классовыми врагами крестьянства» [Кара-Мурза, 1939, с. 34]. Начиная с 60-х годов эта концепция становится постепенно господствующей в китайской историографии.

Поворот в суждениях историков КНР отчетливо наметился после публикации статьи Лю Даняня «О Канси», в которой автор утверждал: «Рассматривать господство цинской власти как иностранное завоевание Китая — значит исходить не из классового анализа, а из категорий „ханьский“ — „неханьский“, что соответствует взглядам буржуазного великоханьского шовинизма или ведет к сползанию к такого рода взглядам» ([Лю Данянь, 1961, с. 8]; подробнее см. [Фомина, 1974, с. 17—24]).

Последние годы, принесшие значительные изменения в тенденциях развития гуманитарных наук в Китае, отмечены отходом от этой крайней точки зрения. Весьма характерно, что, публикуя в 1982 г. объемистый сборник статей по проблемам истории взаимоотношений между народами Китая, увидевших свет в разные годы, составители воздержались от включения в него

работ, постулировавших абсолютный приоритет классовых противоречий в этнической истории.

Среди статей, вошедших в сборник 1982 г., есть, например, работа Чжоу Ганьжуна «Некоторые вопросы этнических отношений в истории нашей страны», впервые опубликованная в 1962 г. Ее автор указывает на то, что в классовом обществе главными являются классовые противоречия. Однако это не является основанием для подмены этнических противоречий классовыми. Например, чжурчжэньские войска, двигавшиеся на юг, несли китайскому населению гнет господствующего класса династии Цзинь. Однако толкование всей возникшей исторической ситуации только с точки зрения классовых противоречий было бы «несколько натянутым», потому что чжурчжэни подчинили себе также и господствующий класс сунского государства. В начальный период маньчжурского завоевания ведущими были этнические противоречия, но по мере укрепления власти династии Цин на первый план постепенно выдвигаются социальные конфликты, хотя и в иной форме, чем, скажем, в период существования китайских династий Хань и Тан [Чжунго миньцзу, 1982, т. 1, с. 74—75].

Как убедительно показало исследование Н. И. Фоминой, проблема соотношения классовых и этнических противоречий в китайском обществе XIII—XIX вв. должна решаться в ее исторической динамике на основе анализа конкретного материала [Фомина, 1974].

«НЕБЕСНАЯ ИМПЕРИЯ» И «ПОДНЕБЕСНЫЙ МИР»

Судьбы любого этноса неотделимы от политических форм, в которых он развивается. Для Китая начиная с III в. до н. э. такой формой была централизованная бюрократическая империя. Вполне самобытный продукт развития древнекитайской цивилизации, имперская государственность вплоть до XX в. не имела в Китае альтернатив, и когда она распадалась, на ее территории возникали лишь несколько ее уменьшенных копий, чтобы через некоторое время снова уступить место единой державе. Между тем читатель, вероятно, обратит внимание на проходящее через все главы этой книги несоответствие между строго унифицированной, общей для всего Китая государственностью с ее единой идеологией, моралью, письменностью и значительными различиями в культуре, языке, хозяйственном укладе населения отдельных регионов страны.

Долгое время эталоном китайской культуры служила «классическая» традиция ученых чиновников — традиция, воплощавшая единство империи. Но откроем, например, книгу Марко Поло, и мы легко убедимся, что венецианский путешественник не только не имел понятия о единстве Китая, но и зачастую даже о соседних провинциях рассказывает так, словно речь

идет о разных странах. Оставленный средневековыми китайскими книжниками миф о культурной монолитности «Срединной империи» в наше время серьезно поколеблен трудами В. Эберхарда [Eberhard, 1968], представившего китайскую цивилизацию как совокупность нескольких локальных культур или, точнее, китайско-иностранных культурных синтезов.

Сегодня объяснить историческое своеобразие этнокультурной ситуации в императорском Китае означает прежде всего определить формы взаимодействия официальной культуры образованных верхов общества, с одной стороны, и культуры широких народных масс — с другой.

С тех пор как европейцы через посредничество христианских миссионеров впервые познакомились с Китаем, в европейской науке сложились два противоположных мнения о китайской империи. Одни ученые увидели в ней уродливый пример восточной деспотии, державшей своих бесправных подданных под жестким и тотальным контролем. Другие, наоборот, усматривали в ней образец «просвещенной монархии», проводившей политику *laissez faire*.

Обе эти точки зрения, и поныне встречающиеся в литературе, можно рассматривать как разные оценки одной и той же фундаментальной особенности китайской империи: формально-рационалистического характера ее уклада, воздвигнутого по универсальным законам бюрократического правления. Последнее обстоятельство делало империю силой автономной и даже независимой от этнокультурных особенностей подвластного ей населения. Государственная же власть вообще не санкционировалась обществом или какими-либо привилегированными лицами. Власть имела сакральный смысл и исходила от божественного начала — Неба, а империя считалась земной манифестацией универсального космического порядка. Организуя центром этого порядка выступал император — «сын Неба», являвшийся посредником между землей и небесами, источником жизни и благоденствия всего живого. Управление империей отнюдь не сводилось к административным актам. В идеале оно мыслилось как священнодействие, универсальный в своей символической глубине жест, как образ вселенского порядка. Воля императора через головы представителей власти (последняя в Китае четко отделялась от ее физических исполнителей) должна была найти отклик в чем-то предельно удаленном от августейшей персоны — «чувстве народа», растворенном в анонимной стихии общественной жизни. Публичность в категориях имперской идеологии сводилась к «безмолвному единению» трансцендентной символики «Небесной империи» и народного быта. По той же причине человек в имперской цивилизации не имел значимости сам по себе, и в Китае никогда не полагали, что у него могут быть какие-либо врожденные атрибуты, будь то «естественные права» или «голубая кровь». Человек в императорском Китае был, в сущности, тем, чем он являлся для дру-

гих, и он мог рассчитывать лишь на то, что его таланты «найдут применение».

Принципы имперского порядка нашли наиболее полное выражение в конфуцианстве. Последнее сравнительно мало повлияло на внутреннюю организацию государственного аппарата, но оно верно служило мистике императорского правления и, главное, предоставляло господствующему классу общепринятые формы признания его социальных претензий и привилегий, обеспечивая те отношения «нравственного кредита» между людьми, без которых бюрократическая машина не смогла бы функционировать.

Конфуцианская идеология отличалась элитарным пафосом. Ее героем был человек, наделенный идеальными устремлениями и стоявший бесконечно выше «толпы». Социальной реализацией этих качеств являлось «лицо» — специфически китайское понятие, выражавшее одновременно социальные претензии индивида и признание их правомочности другими. Теперь мы можем уже не заблуждаться насчет подлинного смысла конфуцианских призывов к «исправлению нравов народа». Цель их состояла не в том, чтобы поставить простой люд вровень с человеком конфуцианской культуры, но, напротив, в том, чтобы заставить его оставаться на почтительном удалении от конфуцианских вождей и тем самым поддерживать их «лицо».

Подавляющее большинство жителей Китая находилось вне политики и соответственно вне орбиты конфуцианской идеологии немногочисленной — не более 2% населения — правящей верхушки.

Каким же был этот «Поднебесный мир», лежавший под сенью «Небесной империи»? Ответить на такой вопрос нелегко. Если «великая традиция» империи заявляет о себе тысячами томов и предстает как стройная система мировоззрения, то о народной культуре приходится судить на основании косвенных и отрывочных сведений. К тому же конфуцианские авторы пытаются уверить нас, что никакой другой культуры, кроме их собственной, и не было. Тем не менее о разрыве между культурой правящих верхов и простонародья недвусмысленно свидетельствует сам факт неприятия чиновниками и конфуцианскими моралистами многих представлений и ценностей простого народа, объявлявшихся ими «непристойными», «еретическими», «дикими» и т. п.

Интересную концепцию взаимодействия элитарной и народной культур старого Китая выдвинул американский синолог Л. Ставер. Исходя из тезиса о том, что аграрная империя в Китае основывалась на замкнутых сельских общинах, которые она не могла преобразовать в национальное хозяйственное и культурное единство, Л. Ставер утверждает, что образ жизни крестьян в императорском Китае сводился к «избеганию» имперской цивилизации: «...крестьянин есть то, что он есть, благодаря тому, что он избегает. В этом смысле народная культура

(folk culture) неполна и зависима от цивилизации, поглотившей ее» [Stover, 1974, с. 18]. Крестьянин старого Китая, по Л. Ставеру, предоставлял имперской элите право на окончательное знание, тогда как на его долю оставались «суеверия» — обломки этико-религиозной системы империи [Stover, 1974, с. 126]. Главным фактором, заставлявшим крестьянина поневоле «отворачиваться» от элитарной культуры, Л. Ставер считает ограниченность производственного потенциала земледелия при ручном труде, приводившую к экономической неустойчивости крестьянских хозяйств, демографическому давлению и, как следствие, преобладанию нисходящей социальной мобильности, постоянному выталкиванию части населения ниже черты прожиточного минимума.

Модель, предложенная Л. Ставером, не свободна от упрощения действительности, однако она позволяет уточнить смысл таких качеств культуры народных масс, как ее «народность» (стремление избегать имперскую цивилизацию) и «локальность» (ориентация вовнутрь и презумпция враждебности внешнего окружения). Она позволяет также поставить вопрос о таком единстве традиционной китайской культуры, которое раскрывалось в противостоянии и даже взаимном отталкивании различных уровней и типов культурной организации культурного материала.

Эволюция китайской культуры в эпоху позднего средневековья придает этому вопросу особую значимость. С одной стороны, мы наблюдаем постоянно углубляющуюся диверсификацию культурных форм, обострившееся внимание отдельных слоев китайского общества к различиям в их жизненных ценностях, растущий догматизм и нетерпимость к иноверцам, с другой — в данный период в Китае складывается новый, едва ли не универсальный по своему социальному значению культурный синтез. В различных главах этой книги будут затрагиваться те или иные аспекты оппозиции элитарной и народной (локальной) культур в старом Китае.

ИСТОЧНИКИ

Источниковедческая основа для изучения этнической истории китайцев в эпоху позднего средневековья и нового времени включает в себя широкий круг весьма разных по характеру источников — нарративных, эпиграфических, археологических, фольклорных и, наконец, собственно этнографических. Наибольшую ценность среди них по-прежнему представляют источники письменные, которые наиболее подробно и систематически освещают самые разные стороны жизни китайского народа в рассматриваемый период. Впрочем, значение отдельных видов и жанров письменных источников в эту эпоху не остается неизменным по сравнению с предшествующими периодами истории Китая. Что же касается данных археологии, то они играют уже

большей частью вспомогательную роль, хотя остаются незаменимыми при изучении отдельных аспектов этнической истории китайцев, в частности хозяйства, материальной культуры и пр. В то же время исследователь истории китайского этноса за последние несколько столетий нередко может опереться на свидетельства фольклористики и современных этнографических описаний. В любом случае он располагает самыми широкими возможностями для комплексного использования источников.

В позднесредневековом Китае продолжала существовать традиция создания династийных историй, писавшихся и редактировавшихся под строгим контролем императорского двора. Как и прежде, они получали официальное признание уже после свержения соответствующей династии. К рассматриваемому в данной книге периоду имеют непосредственное отношение три таких труда: «Юань ши» («История династии Юань»), утвержденная минским двором в 1370 г., «Минши» («История династии Мин»), одобренная цинским двором лишь в XVIII в., и «Цин ши гао» («Черновой набросок истории династии Цин»), именуемый так потому, что он не получил официальной санкции после свержения цинской монархии в 1911 г.

Если для изучения древности и раннего средневековья династийные истории являются важнейшим источником, то в позднее средневековье они приобретают весьма казенный и формальный характер, отчего источниковедческая ценность их значительно снижается. В них много лакун, продиктованных политическими соображениями правящих верхов или предрассудками официальной идеологии. Так, из династийных историй нельзя, например, узнать о существовании в Китае театра, который пользовался огромной популярностью в народе, но не входил в число искусств, признававшихся классической традицией. Тем не менее династийные истории в известной степени отразили своеобразие общественного сознания в описываемое ими время. Это касается, в частности, оценок взаимоотношений китайцев с окружающим миром, что и неудивительно: «Юань ши» и «Цин ши гао» писались в условиях владычества в Китае иностранных династий, тогда как в официальной истории династии Мин, пришедшей к власти на волне антимоңгольской борьбы, с особенной настойчивостью утверждается тезис о культурной и этнической исключительности китайцев. Ниже мы рассмотрим подробнее различия в трактовке традиционного идеала «Средней империи» в Китае.

Пробелы, имеющиеся в династийных историях, отчасти восполняются данными, содержащимися в таком специфическом источнике, каким являются «Шилу» («Правдивые записи»), о правлении императоров династий Мин и Цин. Особое значение имеют «Шилу» маньчжурского царствующего дома — крупнейшее собрание официальных документов XVI—XX вв., включающее 1220 томов. Особенность этой компиляции заключается в том, что она предназначалась только для императора и храни-

лась в секретном государственном архиве; это позволяет говорить о высокой степени достоверности ее как исторического источника [Мелихов, 1969, с. 68—72].

Следует отметить также иные официальные и полуофициальные труды: своды государственных уложений, важнейших правительственных документов, докладов трону и прочих материалов, нередко расположенных по тематическим рубрикам; анналы и монографические сочинения, посвященные отдельным аспектам истории; литературно-исторические энциклопедии, среди которых следует выделить энциклопедии минского времени «Юнлэ дадянь» («Великий свод эры правления Юнлэ»), сохранившуюся лишь частично, и «Саньцай тухуэй» («Собрание иллюстраций о трех началах мироздания»), а также цинскую энциклопедию «Гуцзинь тушу цзичэн» («Законченное собрание иллюстраций и сочинений древности и современности»).

Особенно большую ценность представляют «местные описания» (дифан чжи), которые начиная с XII в. повсеместно составлялись в Китае под надзором местной администрации. К началу нынешнего столетия были изданы описания практически всех административно-территориальных единиц китайской империи. Произведения жанра «дифан чжи» содержат богатейший материал для экономической, социальной, демографической статистики, изучения хозяйства, политической структуры, быта местного общества в старом Китае. Они являются, по существу, единственным источником, который предоставляет систематические сведения о локальных различиях материальной и духовной культуры китайцев.

Большую источниковедческую ценность для рассматриваемого периода имеют исторические сочинения частных авторов. Подобные источники столь многочисленны и разнообразны по жанру, что здесь невозможно перечислить даже важнейшие из них. К их кругу относятся десятки хроник, произведения в жанре монографии и эссе, биографии, домашние наставления, собрания исторических заметок, историко-географические описания и пр. Среди источников последней категории особый интерес представляет капитальный труд ученого XVII в. Гу Яньбу «Тянься цзюньго либин шу» [Гу Яньбу, 1812]. Для изучения культуры и быта китайцев в эпоху Мин—Цин чрезвычайно ценны различные неофициальные описания городов, в частности, книги Гу Циюаня и Ли Доу, посвященные соответственно жизни в Нанкине и Янчжоу в XVII—XVIII вв. [Гу Циюань, 1955; Ли Доу, 1960], ряд описаний Пекина, очерк календарных обрядов и праздников жителей Сучжоу, написанный около 1830 г. [Гу Лу, 1973] и др.

Наконец, по мере того как классическая словесность Китая, в том числе ее историографическая традиция, все более коснела и вырождалась в компиляторство и трюизм, среди образованных верхов китайского общества все шире распространялся вид литературных занятий, получивший название «би цзи» — «заме-

ток кистью». Литература би цзи представляет собой собрания всевозможных заметок сугубо неофициального, подчас откровенно нонконформистского характера. Будучи лишенной претензий классической словесности, она содержит массу уникальных сведений о повседневной жизни в старом Китае. Заметки би цзи дают особенно богатый материал для изучения народных верований и фольклора Китая. Отметим в этой связи сборники рассказов о чудесах, принадлежащие кисти цинских авторов Юань Мэя [Юань Мэй, 1777], Цянь Сияня [Цянь Сиянь, 1774] и др.

Особую группу источников составляют записки иностранных путешественников. Наибольшую ценность представляют книга венецианского купца Марко Поло, служившего при дворе монгольского правителя Китая [Поло Марко, 1955], и дневники долго жившего в минском Китае христианского миссионера, члена ордена иезуитов Маттео Риччи [Gallagher, 1953]. Сведения о Китае, собранные европейскими миссионерами и путешественниками до начала XVIII в., были сведены воедино французским ученым П. Ж. Б. дю Гальдом [Halde du 1735]. Ценные описания Китая в XVII—XVIII вв. оставлены также русскими путешественниками.

Если записки иностранцев, побывавших в Китае, ценны теми фактическими сведениями о культуре и быте китайцев, которые в них содержатся, то впечатления китайцев, которым довелось знакомиться с жизнью других народов, представляют для нас интерес своими оценками и сопоставлениями. В качестве примера можно привести заметки Пэн Дая и Сюй Тина о монголах [Линь Кюн-и, Мункуев, 1960], Угусунь Чжунжуя — об уйгурах [Ли Юнлинь, 1938], Чжоу Дагуаня — о кхмерах [Чжэньла, 1981] и др.

Пристального внимания исследователя этнической истории китайцев заслуживают сочинения китайцев, которые по делам службы или в силу иных причин долгое время жили в районах расселения некитайских народов, главным образом в южных провинциях Китая. В них содержатся довольно подробные описания хозяйства и культуры ближайших соседей китайцев, представляющие большую ценность и для характеристики разнообразных проявлений этнического самосознания китайцев. Многие из этих произведений не переиздавались и труднодоступны. Поэтому можно с удовлетворением отметить публикацию книги Ю Чжуна («Древние народы юго-запада Китая»), один из разделов которой содержит обширный компендиум извлечений из различных сочинений XIII—XIX вв. [Ю Чжун, 1979].

Для изучения материальной и духовной культуры китайцев рассматриваемого нами периода немаловажны также памятники художественной литературы, прежде всего юаньская драма [Сорокин, 1979], роман и повесть XVI—XIX вв. Лучшие образцы китайской прозы этой эпохи переведены на русский язык

[Цао Сюэцинъ, 1958; Цветы сливы, 1977; Прodelки праздного дракона, 1966; Заклятие даоса, 1982 и др.].

Выше уже говорилось о значении археологических данных для изучения материальной культуры китайцев в эпоху позднего средневековья. Достижения в этой области китайской археологии за последние годы особенно значительны. Раскопки погребений XIII—XIX вв. дают в руки исследователя как предметы культуры, бытовавшие в Китае несколько столетий назад, так и разнообразные изображения (погребальная пластика, фрески), позволяющие судить о функциях и способе употребления того или иного предмета.

Особо следует отметить произведения живописи, сохранившиеся в собраниях музеев Китая и ряда стран Европы и Америки (ценные коллекции китайского изобразительного искусства хранятся в Государственном Эрмитаже и Государственном музее искусства народов Востока).

Книга, предлагаемая вниманию читателя, подготовлена тем же авторским коллективом, что и предыдущие тома данной серии [Крюков, Малявин, Софронов, 1979; Крюков, Малявин, Софронов, 1984]. Введение и Заключение написаны М. В. Крюковым и В. В. Малявиным; гл. 1 «Государство и общество» и гл. 4 «Духовная культура» — В. В. Малявиным; гл. 2 «Население», гл. 3 «Материальная культура» и гл. 6 «Этническое самосознание» — М. В. Крюковым; гл. 5 «Язык, письменность, филологическая традиция» — М. В. Софроновым.

Авторы благодарят заведующего отделом Государственного Эрмитажа Е. И. Лубо-Лесниченко за предоставленные им ценные материалы, использованные при написании книги, а также художника Е. В. Орлову, выполнившую иллюстрации.

Для заставок к главам использованы современные китайские вырезки из бумаги на темы средневековой драмы «Записки о западном флигеле».



ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ ЭТНИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

Политическая история Китая в XIII—XIX вв. распадается на три основных и весьма несходных между собой этапа. Первый представлен правлением монгольской династии Юань, характеризовавшимся не только господством иностранных завоевателей, но и интенсивными контактами китайцев с сопредельными народами. Второй, охватывающий период с середины XIV до середины XVII в., соответствует правлению китайской династии Мин, которая восстановила централизованную империю в пределах внутреннего Китая. Наконец, третий начался с завоевания Китая маньчжурами, основавшими династию Цин, причем в результате завоевательных войн цинского двора китайцы с конца XVII в. вновь оказались в составе обширной империи, покорившей и многие сопредельные народы. Таким образом, смена династий в эпоху позднего средневековья каждый раз означала и резкое изменение политических условий развития китайского этноса.

Монгольское владычество в Китае

Завоевание Китая монголами, завершившееся к 1279 г., создало совершенно новую этническую ситуацию в этой стране. Впервые в китайской истории весь Китай подпал под власть иноземных завоевателей. Более того, он оказался частью грандиозной монгольской державы, которая не только охватывала сопредельные с Китаем территории, но и простиралась на западе до Передней Азии и днепровских степей. Как никогда прежде, Китай был открыт самым разным иностранным влияниям.

Космополитический характер монгольского государства нашел отражение в эдикте, обнародованном в 1260 г. первым

монгольским правителем Китая Хубилаем (рис. 1) в связи с принятием китайского наименования для его династии. В этом эдикте Хубилай ставил в упрек предшествующим династиям, стоявшим у власти в Китае, тот факт, что их имена восходили к названиям определенных территорий и что они тем самым «делали уступку обычаям простолюдинов». Свою собственную династию Хубилай повелел назвать Юань, избрав одно из традиционных в Китае обозначений творческого начала мироздания [Langlois, 1981, с. 3]. Таким образом, монгольские завоеватели даже в названии своей династии не преминули подчеркнуть универсальный характер их власти.



Рис. 1. Хан Хубилай (Ши-цзу).
С рисунка XIII в.
[Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 391]

Универсалистские претензии Хубилая и его преемников не могли не импонировать конфуциански образованным верхам китайского общества, которые усматривали в этих претензиях параллель своему традиционному идеалу вселенской империи. Кроме того, монголы в их глазах имели право считаться законными правителями Китая уже потому, что сумели восстановить единство «Срединной империи» после столетий раскола и военного противоборства. Неудивительно, что при юаньском дворе не было недостатка в китайских советниках, стремившихся придать правлению иностранной династии традиционный конфуцианский декорум. Многие из них являли образцы самоотверженной преданности своему государю, как предписывали конфуцианские представления о долге честного чиновника.

Монгольские властители Китая, однако, не спешили перенимать его испытанную тысячелетиями политическую мудрость. Напротив, они презирали образ жизни китайцев и саму китайскую ученость, не доверяли своим китайским подданным и приняли все меры для того, чтобы обеспечить свое господство в Китае и не раствориться в массе китайского населения. В юаньском законодательстве различались четыре категории подданных. Наибольшими привилегиями обладали монголы, за которыми было закреплено не только командование войсками, но и руководство практически всеми административными ведомствами. Ниже к монголам примыкали так называемые сэму жэнь (3) — «люди разных рас», к каковым относились всевозможные иностранцы. Стремясь найти надежных помощников, монгольские правители охотно брали на службу выходцев из Средней Азии, Персии и даже европейцев, как показывает пример зна-



Карта 1. Империя Юань

менитого венецианского путешественника Марко Поло. Третью ступеньку занимали хань жэнь (4) — «люди хань». Эта категория включала в себя китайцев-северян, а также ассимилированных киданей, чжурчжэней и корейцев, населявших Северный Китай. Низший разряд свободного населения составляли нань жэнь (5) — «южане», т. е. жители Южного Китая.

Монголы никогда не позволяли китайцам забыть, что они являются покоренным народом. Монгольское завоевание Китая сопровождалось массовым обращением в рабство китайцев, их истреблением и даже превращением пахотных земель в пастбища. Китайцы допускались на службу лишь в качестве секретарей и помощников. Китайцам было запрещено передвигаться по ночам, устраивать какие бы то ни было сборища, изучать иностранные языки, обучаться военному искусству. Во многих районах китайское население было организовано в общины по двадцать дворов, находившихся в полной власти доверенного лица монголов [Hucker, 1978, с. 4].

Монгольские правители создали весьма сложный, но не слишком умело организованный бюрократический аппарат. Под управлением центрального правительства, по существу, находились лишь столица — предшественник Пекина г. Даду — и примыкавшие к столичной области северо-восточные пределы юаньской державы. Остальная территория империи была поделена на восемь провинций, именовавшихся «синшэ» (карта 1). Хотя от чиновников требовалась безусловная преданность династии и каждый из них носил на себе металлическую пластинку с надписью, напоминавшей о том, что неповиновение императору карается смертью (рис. 2), провинциальная администрация обладала большой самостоятельностью. Угрозу центральной власти представляла также монгольская знать, располагавшая на местах значительными военными силами и полномочиями. Экзамены для кандидатов в чиновники были отменены, и должности обычно передавались по наследству. На уровне местной администрации монголы так и не сумели создать единый порядок, доверяя власть то своим соплеменникам, то монастырям, а чаще всего разного рода случайным людям.

По отношению к бюрократии юаньские императоры придерживались принципа «разделяй и властвуй». Они, в частности, стремились назначать на совместную службу представителей различных этнических групп, с тем чтобы избежать сговора между ними. Особенно острые противоречия разделяли чиновников специальных финансовых ведомств, среди которых было

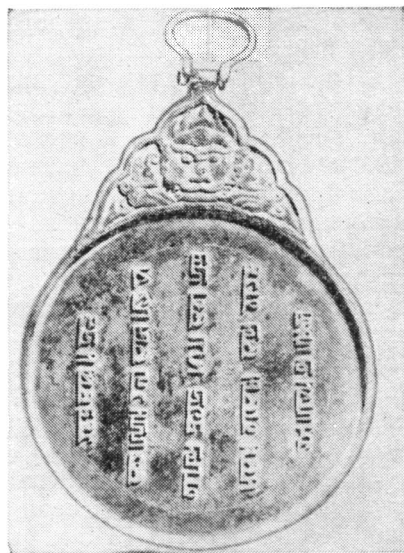


Рис. 2. Монгольская бирка-мандат. XIII в. [Цяо Цзиньтун, 1980, илл. XI—I]

много иностранцев, и представителей традиционной конфуцианской бюрократии.

В целом монголам не удалось создать в Китае прочный и эффективный политический режим. С конца XIII в. дорогостоящие военные походы и роскошь правящей верхушки империи вызвали хронический дефицит правительственного бюджета. Созданию регулярной системы налогообложения юаньские правители предпочли ставку на беспринципных откупщиков и различных финансовых агентов. Экономический кризис усугублялся безудержной инфляцией бумажных денег, введенных в обращение монголами. Развал администрации и финансов дополнялся нестабильностью в самых верхних эшелонах власти. После Хубилая на юаньском троне не оказалось ни одного энергичного и способного политика. Императорский дворец в Дадуге стал ареной постоянной и зачастую кровопролитной борьбы за престол.

В условиях всестороннего внутреннего кризиса юаньский двор постепенно сдавал свои позиции под нажимом конфуцианской бюрократии. В 1315 г. была возрождена система экзаменов на ученое звание, причем официальное признание на сей раз получило наследие неоконфуцианского мыслителя XII в. Чжу Си, взгляды которого в свое время не получили одобрения сунской династии. Указ 1315 г. предоставлял значительные привилегии монголам и иностранцам: для представителей двух этих групп, составлявших не более 3% населения империи, отводилась половина всех вакансий и упрощалась процедура экзаменов [Dardess, 1973, с. 36]. Тем не менее возрождение экзаменационной системы, этого краеугольного камня конфуцианской политической традиции, само по себе было событием большого идеологического значения. В дальнейшем конфуцианство заняло при юаньском дворе господствующие позиции и определяло формы политической борьбы среди правящей верхушки Юань. Что же касается последних монгольских правителей, то они почти полностью порвали связи со своей исторической родиной.

Вспыхнувшие в середине XIV в. массовые антимоңгольские восстания моментально обнажили внутреннюю слабость юаньского режима. Среди повстанцев наибольшую угрозу для юаньского двора представляли отряды так называемых Красных войск. Их номинальным главой был некто Хань Линьэр, провозгласивший себя воплощением буддийского мессии — будды Майтрейи и одновременно императором свергнутой монголами сунской династии. К концу 50-х годов XIV в. Красные войска прочно овладели провинцией Аньхой и частью нижнего течения Янцзы, включая Нанкин. По соседству с ними действовали еще несколько повстанческих вождей. Югом Цзянсу владел Чжан Шичэн, называвший себя правителем царства Чжоу. На побережье Чжэцзяна укрепился Фан Гочжэнь. На западе, в районе среднего течения Янцзы, находились владения Чэнь Юйляна, основавшего царство Хань. Предводитель еще одной повстан-

ческой армии Мин Юйчжэнь установил свою власть в Сычуани и создал там царство Ся. Таким образом, к началу 60-х годов монголы потеряли почти все стратегически важные районы Южного и Восточного Китая.

В борьбе за власть между предводителями повстанческих сил победителем вышел Чжу Юаньчжан (рис. 3), один из полководцев Хань Линьэра. Выходец из крестьянской семьи, еще ребенком потерявший родителей и проведший в буддийском монастыре несколько лет, спасаясь от голода, Чжу Юаньчжан примкнул к Красным войскам и проявил завидные способности полководца и организатора. За короткий срок он сумел поодиночке разбить своих более могущественных и именитых соперников. Гибель Хань Линьэра в 1366 г. окончательно расчистила ему путь к власти.

В 1368 г. 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 юаньского императора бежать в монгольские степи. В течение последующих двух десятилетий основатель новой династии покорил все окраинные территории Китая и, совершив удачные походы в Монголию, исключил угрозу нападения приверженцев дома Юань. Отметим, что он до самой смерти не изменил избранного им при восшествии на престол девиза царствования — Хунъю. Это новшество вошло в обычай, отчего императоров минской и цинской эпох принято называть по их девизам царствования.

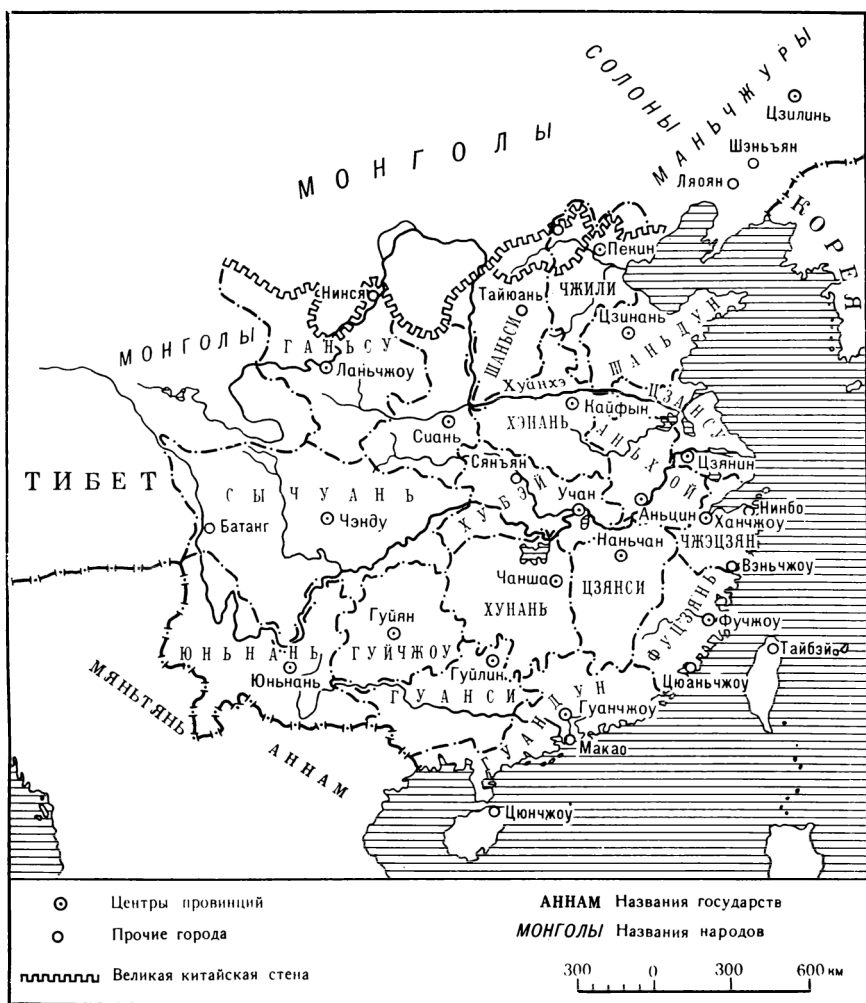
Империя Мин

Придя к власти на волне антимонгольских выступлений, Чжу Юаньчжан охотно брал на себя роль защитника чистоты всего китайского. Сразу же после принятия императорского титула он приказал, например, вернуться к одежде, которую носили во времена правления танской династии. А в 1372 г. он сетовал, что его подданные все еще «заражены обычаями монголов» [Шап, 1982, с. 13]. Но главной целью тридцатилетнего царствования нового монарха стало создание прочного централизованного государства, полностью послушного его воле. Не случайно главным пороком юаньского режима в его глазах было отнюдь не угнетение китайцев, а коррупция и неэффективность административного аппарата. Основатель минской династии не жалел сил для того, чтобы этот порок искоренить.

Чжу Юаньчжан поднял императорский абсолютизм на неизвестную прежде в Китае высоту. Его жестокое обращение с



Рис. 3. Чжу Юаньчжан (Тай-цзу). С портрета XIV в. [Цыхай, 1961, с. 8, 176]



Карта 2. Империя Мин в конце XVI в.

подчиненными вошло в легенду. Если в предшествующие эпохи чиновники во время дворцовых аудиенций обращались к императору стоя или даже сидя, то теперь они были обязаны становиться на колени. Порки царедворцев были в порядке вещей, регулярно происходили массовые казни подозреваемых в государственной измене, специальный отряд дворцовой гвардии, нечто вроде придворной тайной полиции, имел право арестовывать и пытать любого в обход всех законов. Чжу Юаньчжан искал крамолу даже в стихах и безжалостно карал сочинителей, если считал, что нашел ее. Дошло до того, что из древне-го конфуцианского канона «Мэн-цзы» было вымарано более 80

пассажей, которые, по мнению основателя минской династии, бросали тень на державную власть императора. Чжу Юаньчжан также сумел раз и навсегда предотвратить опасность узурпации власти родственниками императриц, обязав наследных принцев брать в жены девушек из семей простых воинов.

В области администрации главным нововведением Чжу Юаньчжана стало упразднение в 1380 г. должности первого советника и его канцелярии, которая, как казалось новому диктатору, располагала слишком большой властью. В результате все органы центрального правительства оказались подчиненными непосредственно императору; Чжу Юаньчжану приходилось проводить по три аудиенции в день. Взамен упраздненного ведомства был создан кабинет личных секретарей императора, так называемый нэйгэ. Со временем нэйгэ занял верховные позиции в бюрократической иерархии. Были приняты меры для обеспечения тщательного контроля за деятельностью администрации на всех уровнях.

Территория империи была разделена на 13 (позднее 15) провинций (карта 2), которым были подчинены управления (фу) или области (чжоу), округа (дао) и уезды (сянь). Провинциальная администрация состояла из трех частей: регулярного чиновничества, военного командования и штата цензоров, контролировавших обоих. Высокая степень централизации бюрократии и хорошо налаженный контроль над ней до самого конца существования минской династии исключили появление в государственном аппарате сепаратистских тенденций.

Столкнувшись с проблемой критериев отбора на государственную службу, Чжу Юаньчжан поначалу поощрял занятие должностей по наследству или рекомендации. В то же время он не мог не придавать большого значения системе конфуцианского образования. Уже в 1368 г. в Нанкине был учрежден своего рода конфуцианский университет. В годы царствования первого минского императора учащиеся этого учебного заведения нередко зачислялись в чиновники и выполняли различные административные поручения. Чжу Юаньчжан повелел также учредить конфуцианские школы во всех административных единицах империи. С 1382 г. регулярно устраивались экзамены на ученое звание. Тогда же сложилась традиционная восьмичастная форма экзаменационного сочинения, просуществовавшая вплоть до XX в. Подавляющее большинство обладателей высших ученых званий, дававших право на занятие чиновничьей должности, были родом из экономически наиболее развитых районов Китая, прежде всего из области нижнего течения Янцзы. Анализ регионального состава минской бюрократии также позволяет говорить о преимущественно городском характере правящих верхов империи. Об удельном весе уроженцев различных провинций в центральной администрации за время правления минской династии можно судить по следующим данным (%) [Parsons, 1963, с. 355]:

Нань Чжили	14,1	Сычуань	. . . 4,8
Бэй Чжили	. 12,5	Шэньси	. . . 4,1
Чжэцзян	. . . 11,6	Шаньси	. . . 3,7
Хэнань	. . . 10,6	Гуандун	. . . 2,1
Шаньдун	. . . 8,7	Цзянси	. . . 0,6
Хугуан	. . . 7,6	Юньнань	. . . 0,2
Фуцзянь	. . . 5,3		

Чжу Юаньчжан особо позаботился о том, чтобы исправить главный в его понимании порок правления Юань и установить непосредственный государственный контроль над массой податного населения. При нем в течение 20 лет велась работа по составлению подробнейших подворных реестров и земельного кадастра империи; в дальнейшем их регулярно обновляли. И в деревнях, и в городах были созданы административно-фискальные объединения из ста дворов, так называемые ли, разделявшиеся на группы из десяти дворов — цзя. Главы десяти наиболее зажиточных и влиятельных дворов ли поочередно выполняли обязанности старосты — личжана. Старосты ли ведали сбором налогов и раскладкой повинностей в своей общине. Были введены также должности так называемых лянчжанов, которые специально отвечали за своевременный сбор поземельного налога в своей местности и доставку его в государственные амбары. Кроме того, на местах были учреждены должности лао жэнь — «старейших», которые выполняли роль как бы общинных органов самоуправления. В минское время и позднее власти даже запрещали обращаться с жалобами к уездным чиновникам, пока их не рассмотрели «старейшие»; нарушители этого правила наказывались 50 ударами палками [Гу Яньу, 1936, с. 151]. «Старейшим» помимо прочего вменялась в обязанность пропаганда составленных Чжу Юаньчжаном наставлений народу, которые включали в себя следующие шесть пунктов: «почитай и слушайся родителей», «уважай старших и служи им», «живи в согласии с соседями», «поучай и воспитывай младших», «спокойно занимайся своим делом», «остерегайся дурного поведения».

Основатель минской династии создал разветвленную, но стройную военную организацию. Правительственные армии комплектовались главным образом за счет рекрутского набора. Так, Чжу Юаньчжан приказывал от каждого двора поставлять в войско одного мужчину; в солдаты зачисляли и преступников. Военная служба в минской империи была наследственной обязанностью. В конце XIV в. в стране насчитывалось 2 млн. воинов на 10 млн. податных дворов [Hucker, 1978, с. 51].

В течение XV—XVI вв. Китай переживал в целом экономический подъем. Отмена бумажных денег, выпускавшихся в первый период правления династии (рис. 4), и введение в денежное обращение серебра в 1436 г. благотворно сказались на развитии хозяйства. Усилились связи деревни с рынком, оживилась городская жизнь. Тем не менее рост денежной экономики,

сопровождавшийся усилением эксплуатации крестьянских масс и их обнищанием, вел к подрыву финансовой базы империи. Неудивительно, что это было время медленного, но неуклонного упадка минской династии. Дестабилизации минского режима способствовала созданная Чжу Юаньчжаном система удельных владений. Деспотический характер минского правления с неизбежностью порождал своего извечного спутника — фаворитизм, а вместе с ним фракционную борьбу и злоупотребления на всех уровнях государственной администрации. Особенно острым было противоборство между регулярной бюрократией и евнухами дворцового гарема, пользовавшимися доверием императоров. Двор испытывал постоянную нехватку средств, которую пытались восполнить введением все новых разорительных поборов. Положение минской династии в XVI в. осложнилось возобновившимся военным давлением монголов. Нелегким бременем для правительства стали борьба с пиратами, грабившими побережье, и помощь Корею в отражении японского нашествия в конце столетия. Кроме того, в это время на маньчжурской равнине усилились племена маньчжуров, представлявших постоянную угрозу для северо-восточных рубежей империи. В 1616 г. маньчжурский вождь Нурхаци провозгласил себя ханом, назвав свое государство Цзинь, а в 1636 г. его преемник Абахай присвоил маньчжурской династии имя Цин (букв. «Чистая»).

С 20-х годов XVII в. во многих районах Китая вспыхнули крупные восстания против власти Минов. Центральное правительство оказалось неспособным восстановить порядок. К 1644 г. один из самых энергичных повстанческих вождей, Ли Цзычэн, подчинил своему контролю большую часть равнины Хуанхэ и захватил Пекин (последний был столицей минской империи с 1421 г.); минский император покончил с собой. Тем временем минский военачальник У Саньгуй, оборонявший северные границы империи, обратился к маньчурам с просьбой покарать мятежников. Те охотно согласились, быстро нанесли крупное поражение войскам Ли Цзычэна, но, войдя в Пекин, немедленно перенесли туда свою столицу. Так, в Китае вновь установилось владычество чужеземных завоевателей.



Рис. 4. Бумажная ассигнация XIV в. [Чжэньгуй, 1981, с. 39].

После занятия Пекина маньчжуры и служившие им китайские полководцы в течение года овладели всей Восточнокитайской равниной. Однако завоевание Южного Китая далось им не без труда. Три отпрыска минского дома, обосновавшиеся в Чжэцзяне, Фуцзяни и Гуандуне, попытались организовать там сопротивление завоевателям. Юго-восточные провинции Цинам удалось покорить к 1649 г. Минский принц, бежавший в Гуандун, был более удачлив: к концу 40-х годов под его властью находился весь Юго-Западный и часть Центрального Китая. Но и он в конце концов потерпел неудачу. В 1659 г. ему пришлось бежать в Бирму, где он был схвачен войнами У Саньгуя и казнен. Долгое время борьбу с Цинами успешно вел фуцзянец Чжэн Чэнгун, укрепившийся на Тайване и владевший большим флотом. Но и Тайвань был покорен в 1683 г. Неудачей закончился также мятеж против цинского двора, поднятый У Саньгум совместно с двумя другими китайскими полководцами в 1673 г. Спустя семь лет мятежники были разгромлены.

Поражение противников Цинов объясняется главным образом отсутствием единства в их рядах. Победа же маньчжуров стала возможной не в последнюю очередь благодаря тому, что новые завоеватели были в высшей степени терпимы к китайской цивилизации и к тем, кто представлял ее в своем лице: конфуциански образованным верхам китайского общества. Еще до завоевания Китая маньчжуры испытали глубокое воздействие китайской культуры. Достаточно сказать, что к 1644 г. из 555 отрядов (насчитывавших в среднем по 200 воинов) основной ударной силы маньчжуров — знаменных войск — 165 отрядов состояли из китайцев, 120 — из монголов и 278 были маньчжурскими [Feuerwerker, 1976, с. 54]. Разумеется, как завоеватели маньчжуры не могли не пользоваться определенными привилегиями. Воины знаменных войск (куда, впрочем, могли зачислять и китайцев) наделялись землей на кормление и освобождались от податей. Китайцев в знак их покорности обязали носить косу. В высших правительственных органах доминировали маньчжуры, а на другие ответственные должности назначали сразу двух чиновников — китайца и маньчжура. Тем не менее маньчжурские правители отлично понимали, что они не могут обойтись без традиционной государственной машины Китая.

Заслуга консолидации цинского режима принадлежит второму цинскому императору — Канси, правившему с 1662 по 1722 г. Канси почти без изменений воспринял административную структуру минской династии. По-прежнему исключительное положение в политической системе занимал император, который самостоятельно принимал решения по важнейшим вопросам управления. Центральное правительство было представлено традиционными шестью ведомствами, а именно: ведомства-



Карта 3. Империя Цин в середине XVIII в.

ми чиновничества, финансов, церемоний, наказаний, общественных работ и военным. Контроль над регулярной бюрократией осуществлял цензорат — Дучаюань. Особое положение занимал верховный суд — Далисы.

Империя была поделена на 18 провинций (карта 3). Губернаторы провинций назначались лично императором и обладали значительными полномочиями на местах. Низшим административным звеном являлись уезды, которых насчитывалось около полутора тысяч. По примеру своих минских предшественников Канси учредил для простого народа систему административно-фискальных объединений из сотни дворов, поделенных на десятки. Был введен тщательный учет населения и пахотных земель, после чего в 1711 г. был издан эдикт, навечно запрещающий повышать налоги, что осталось, конечно, несбыточным пожеланием самонадеянного монарха.

В отличие от многих других чужеземных правителей Китая Канси хорошо сознавал первостепенное значение конфуцианской идеологии для создания унифицированного и эффективно политического режима. Он не жалел сил и средств для того, чтобы завоевать доверие авторитетных конфуцианских ученых и привлечь их во дворец. В полном объеме были восстановлены экзаменационная система и сеть конфуцианских школ. Конфуцианское образование полагалось даже для детей маньчжурской знати. Как некогда Чжу Юаньчжан, Канси обнародовал свои наставления для народа, которые включали в себя уже 16 статей.

Канси оставил после себя мощную централизованную державу. В царствование его преемника, императора Юнчжэна (1722—1735), самодержавная власть цинского монарха еще более усилилась. Наследование трона отныне происходило в соответствии с китайской традицией, т. е. по воле самого императора. Отказавшись от института советников правителя из числа высшей маньчжурской знати, Юнчжэн создал около 1730 г. Цзюньцзичу — так называемый Военный совет, состоявший из руководителей различных столичных ведомств и выполнявший функции высшего совещательного органа при дворе. Юнчжэн лишил своих знатных соплеменников и власти над знаменными войсками, лично приняв командование над ними. Он продолжил курс на сотрудничество с китайской элитой, так что к XIX в. китайцы уже решительно преобладали в государственной администрации. О последствиях этого курса отчасти можно судить по приводимым ниже данным об этническом составе губернаторов провинций в цинскую эпоху (%) [Kessler, 1969]:

Период	Китайцы	Китайцы знаменных войск	Маньчжуры	Монголы
1684—1735	34,8	36,5	28,2	0,5
1736—1795	42,6	7,3	48,0	2,1
1796—1850	61,7	4,8	29,6	3,9

При наследнике Юнчжэна, императоре Цяньлуэ (правил с 1736 по 1795 г.), цинская империя находилась в зените своего могущества. Воспитанный китайскими учителями, Цяньлуэ 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 Канси, царствовавшему 60 лет. При Цяньлуэ тысячи ученых трудились в императорском книгохранилище над составлением грандиозных литературных компиляций. Примечательно, что тот же Цяньлуэ 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.

Цяньлуэ проводил активную завоевательную политику. В 40-х годах XVIII в. были совершены походы против народов, населявших юго-западные рубежи империи. Еще раньше к цинскому государству была присоединена значительная часть монгольских земель. В 50—60-х годах цинские войска осуществили завоевание Восточного Туркестана. Вновь захваченные территории получили название Синьцзян, т. е. Новая граница. Наконец, в конце столетия цинский двор распространил свое влияние на Тибет.

Таким образом, цинская держава вступила в XIX в. могущественнейшим и крупнейшим государством Восточной Азии. Тем не менее за ее внешним блеском скрывались старые пороки аграрной деспотии: слабость армии, ограниченность производственного базиса, отсутствие хозяйственного единства, коррупция властей. Эти пороки со всей очевидностью обнаружались в середине XIX в., во время восстания тайпинов и первых столкновений с капиталистическими державами Запада. Распад цинской империи под ударами западных колонизаторов знаменовал окончательный крах традиционного имперского порядка в Китае.

СОЦИАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ ЭТНИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

С древности в Китае бытовало представление о том, что общество складывается из «четырёх групп народа»: служилых людей, крестьян, ремесленников и торговцев. Эта традиционная схема лежала в основе общественной теории и в эпоху позднего средневековья, хотя социальная действительность того времени была, конечно, намного сложнее. За пределами строго централизованного, но выступающего по отношению к обществу скорее как внешняя сила политического режима позднесредневековое китайское общество являло такое разнообразие социальных групп, укладов и ценностей и такое богатство локальных особенностей, что мы едва ли можем говорить о существовании в Китае единого и целостного социума в рамках имперского



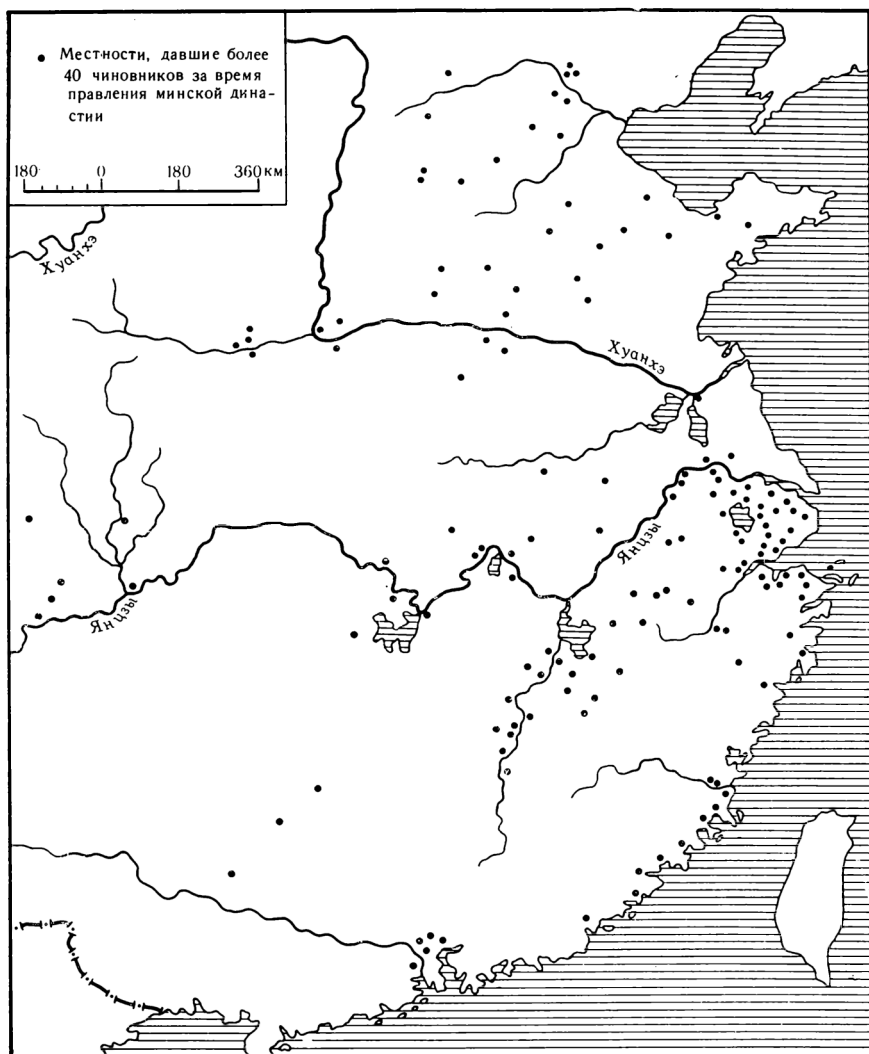
Рис. 5. Чиновники. С картины XIV в. [Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 371]

государства. Тем не менее схема «четырех групп народа» может служить удобной точкой отсчета при изучении социальной жизни китайцев позднего средневековья, тем более что она определяла их собственные взгляды на общество.

Чиновники и шэньши

Традиционная политическая доктрина императорского Китая проводила резкую грань между «управляющими» и «управляемыми». К первым относились чиновники и лица, которые, как считалось, обладали «талантом» к государственной службе. Ко вторым — все прочие жители «Срединной империи» независимо от их имущественного положения, этнической принадлежности и т. п.

Отбор и квалификация подданных, способных выполнить миссию чиновника, всегда была главной проблемой политической теории и практики в старом Китае. В эпоху позднего средневековья для ее решения имелись вполне строгие фор-



Карта 4. Наиболее значительные в политическом отношении местности минского Китая

мальные критерии: потенциальными чиновниками были те, кто обладал определенным ученым званием, присвоенным после того, как они выдержали специальные государственные экзамены (рис. 5). От испытуемых на этих экзаменах требовалось продемонстрировать главным образом знание некоторых унифицированных приемов комментирования конфуцианских книг.

В идеологическом отношении экзамены на ученое звание стали краеугольным камнем конфуцианской традиции в китай-

ской империи. Исключением был период Юань, когда монгольские правители Китая надолго упразднили экзамены и не признавали привилегий конфуцианских ученых. Но с воцарением династии Мин система государственных экзаменов, доведенная до совершенства во всех ее аспектах, начиная с многоступенчатой иерархии титулов и кончая тщательно разработанной процедурой экзаменационных испытаний, стала основным фактором формирования правящей элиты Китая. Не случайно с XVI в. появилось общее название для ученых верхов местного общества, не состоящих на службе. Их стали называть «сяншэнь» (6) или «шэньши» (7). В литературе позднего средневековья часто встречается и термин «сянгуань» (8), обозначающий отставных чиновников.

Высшую ступеньку на лестнице ученых заслуг занимали так называемые цзиньши (9) — те, кто успешно выдержал столичные и проводившиеся сразу же вслед за ними (нередко в присутствии императора) дворцовые экзамены. Звание цзиньши гарантировало быстрое назначение на высокую чиновничью должность. Имена его обладателей были окружены почетом и славой в родной округе, их аккуратно регистрировали в местных хрониках, клановых генеалогиях и других сочинениях локального значения.

Ступенью ниже цзиньши стояли победители экзаменов провинциального уровня — цзюйжэнь (10), которые тоже попадали в ряды регулярной бюрократии. Низшую прослойку этой категории составляли учащиеся Императорской школы — цзяньшэн (11) и учащиеся, присланные (по строго фиксированной квоте) в столицу от провинциальных школ в качестве «подношения» — так называемые «гуншэн» (12). В минское время те и другие могли рассчитывать на невысокое служебное назначение. Позднее статус их заметно понизился.

Наконец, низший, наиболее многочисленный слой ученой элиты Китая составляли лица, выдержавшие экзамены на уровне уезда, — шэньюань (13). Обладатели звания шэньюань, в свою очередь разделявшиеся на несколько категорий, не имели возможности заступить на регулярную чиновничью должность, но обладали рядом важных социальных привилегий. В минскую эпоху им было пожаловано освобождение от трудовых повинностей, распространявшееся еще на двух мужчин в семье (эта льгота была отменена цинской династией). Они также имели право просить власти о временном освобождении их и от земельного налога.

По некоторым оценкам, в начале XIX в. в цинской империи насчитывалось 2,5 тыс. цзиньши, 18 тыс. цзюйжэнь, 27 тыс. гуншэн, 310 тыс. цзяньшэн и 460 тыс. шэньюань. В то же время численность гражданских чиновников составляла около 20 тыс., а военных — 7 тыс. [Feuerwerker, 1976, с. 99].

Социальная природа шэньши долгое время была предметом дискуссий среди китаеведов разных стран. Нет сомнения, что

шэньши в целом принадлежали к экономически наиболее могущественным группам населения, и влияние их подкреплялось традиционным для китайского общества симбиозом политической власти, крупного землевладения и торгового капитала. Подобный союз не получил в Китае официального признания, но его неформальный характер придавал ему особенную гибкость и устойчивость. Во всяком случае, районы, наиболее развитые в экономическом отношении, поставляли и наибольшее число чиновников и обладателей высших ученых званий. Так, в Фуцзяни в течение XVI в. Чжанчжоу, главный порт международной торговли в то время, был родиной подавляющего большинства фуцзяньских цзиньши. В Хунани с середины XVII в. по конец XVIII в. из трех основных рисопривозящих уездов вышли более $\frac{3}{4}$ хунаньских цзиньши [Rawski, 1972, с. 92, 137].

Со своей стороны правительство добивалось более или менее равномерного распределения ученой элиты по регионам в общегосударственном масштабе. Поскольку в рамках конкурсных экзаменов жители Юга, который к минскому времени намного опережал Север и в хозяйственном, и в культурном отношении, имели заметные преимущества над северянами, в начале XV в. были установлены региональные квоты на столичных экзаменах: 40% вакансий отводилось северянам, 60% — южанам. Были введены квоты и для каждой провинции [Ho Ping-ti, 1962, с. 187]. Подобная политика двора способствовала политическому и идеологическому сплочению правящего класса империи.

Негласная гибкая связь между экономическим господством и политической властью способствовала постоянному обновлению рядов ученого сословия. В минское время половина цзиньши вышли из семей, не давших за три предшествующих поколения ни одного чиновника. В цинское время выходцы из неслуживых семей среди цзиньши составляли около трети [Ho Ping-ti, 1962 г., с. 114]. Некоторое снижение уровня социальной мобильности в цинский период, отмечаемое и для низших слоев ученой элиты, можно отнести на счет нараставшей экономической стагнации Китая. Обычай раздела семейного имущества поровну между всеми наследниками, большая конкуренция на экзаменах и превратности чиновничьей службы обеспечивали столь же высокий уровень нисходящей социальной мобильности среди служивых верхов империи. Как правило, процветание семей чиновников продолжалось не более двух-трех поколений [Ho Ping-ti, 1962, с. 157].

Правительство следило за чистотой рядов ученого сословия, запрещая его представителям заниматься «низкими» ремеслами. В то же время оно отчасти признавало значение имущественного фактора, регулярно пуская в продажу некоторые ученые титулы.

Высокий уровень социальной мобильности в старом Китае не означает, что массе простолюдинов в «Срединной империи»



Рис. 6. Трудовой люд. С картины XIV в. [Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 336]

был широко открыт путь наверх. Даже если положение отдельных служилых семей было довольно неустойчивым, позиции их клана в целом и тем более всего круга провинциальной элиты были чрезвычайно стабильными.

В провинции шэньши составляли весьма обособленную группу и были незаменимыми помощниками регулярной бюрократии. Со временем связи между администрацией и шэньши становились все более прочными. В цинский период шэньши с одобрения властей выполняли ряд публичных функций в своей округе, начиная с надзора за нравственностью и кончая проведением ирригационных работ.

Простолюдины

Все слои свободного податного населения в позднесредневековом Китае считались простолюдинами, относившимися к категории лянминь (14) — «доброго люда» (рис. 6). Юаньская династия установила систему наследственных статусов для различных групп тяглого населения. Помимо наиболее общей категории миньху — «гражданских дворов» существовало большое число относительно специализированных категорий: воины, рабочие на соляных промыслах, плотники, рудокопы, лакировщики, гадатели, лекари, конфуцианцы и пр. [Мэн Сымин, 1967, с. 149]. Первые минские императоры продолжили практику своих предшественников: в 1369 и 1370 гг. были изданы эдикты, предписывавшие каждой семье регистрироваться в соответствии с ее прежним статусом и запрещавшие изменять его [Ho Ping-ti, 1962, с. 55]. Эти указы, имевшие целью укрепление политических и экономических позиций двора, касались главным образом организации армии, казенного ремесла, производства соли и добычи полезных ископаемых. Так, в соответствии с ними был учрежден контингент ремесленников численностью в 230 тыс., обслуживавших правительственные заказы [Chan, 1982, с. 80].

Раннеминская система наследственных статусов не выдержала испытания временем и к концу XV в. фактически прекратила существование. Минский двор даже отменил действовавший ранее запрет на чиновничью и академическую карьеру для ремесленников и купцов, а общественное мнение, подкрепленное в данном случае авторитетом конфуцианской традиции, благоприятствовало появлению чиновников и ученых из среды людей «низких» занятий.

Основную массу тяглых в китайской империи, свыше 80% ее населения, составляли крестьяне. Хотя труд земледельца ценился в Китае особенно высоко, подавляющее большинство крестьянства едва могло свести концы с концами. Данные о численности населения и размерах обрабатываемых земель на начало XIII в. позволяют утверждать, что в то время около 80% крестьянских семей владели наделом, в среднем равным

2,5—2,8 акра. Это означало, что они жили на грани полного разорения и голодной смерти [Taniguchi, 1980, с. 300]. Такое положение можно в целом считать традиционным для китайской деревни, повсюду прозябавшей в нищете. Например, на 1607 г. в уезде Цзоу (Шаньдун) бедняки, неспособные самостоятельно прокормить себя, составляли приблизительно 90% крестьянских дворов [Golas, 1980, с. 62]. Развитие рыночной экономики в ряде районов повлекло за собой упадок земледелия. В XVI—XVII вв. многие современники жаловались на массовое бродяжничество при наличии значительного фонда заброшенных и пустующих земель.

Неотступная нужда, стихийные бедствия и налоговый гнет заставляли значительную часть крестьян — во многих районах подавляющее их большинство — идти в кабалу к помещику, заниматься в батраки. Долговая зависимость обычно оформлялась договором и была наследственной. Правда, минские законы запрещали «воинам и простому люду отдаваться под покровительство могущественным семьям и становиться их слугами»; иметь крепостных слуг разрешалось лишь чиновникам [Симидзу, 1968]. Поэтому долговой кабале нередко придавали вид «усыновления» со всеми вытекающими отсюда последствиями в отношениях между «приемным сыном» и его фиктивным «отцом». Хотя зависимые крестьяне были в той или иной мере ущемлены в правах, в позднее средневековье они не отделялись от массы простолюдинов. Литератор минского времени Ван Мэнци в своих семейных наставлениях заявлял, что «приемные» сыновья и дочери «не являются отличными от нас самих существами, вроде кошек или собак». Другие семейно-дидактические сочинения той эпохи также подчеркивали необходимость заботливого отношения к зависимым крестьянам и батракам (см. [Хосоно, 1967, с. 26—27]). Повышение статуса батраков в цинское время отразилось и в законодательстве. Так, в указе 1788 г. отмечалось, что «работники, нанятые крестьянами и арендаторами, обычно сидят за столом и едят вместе с хозяевами, держатся с ними на равных, и их отношения иные, чем господ со слугами» [Huang, 1985, с. 98]. В XIX в. формы личной зависимости в китайской деревне почти совершенно исчезли.

Развитие товарно-денежных отношений, шедшее особенно быстрыми темпами в районах среднего и нижнего течения Янцзы, не могло не оказать глубокое воздействие на характер земельных отношений и всю структуру деревенского общества. Вызванный им социальный кризис в деревне выразился в резком обострении классовых антагонизмов между помещиками и зависимыми крестьянами. Последние десятилетия правления минской династии ознаменовались крупными крестьянскими волнениями. Во многих районах крестьяне регулярно отказывались выплачивать землевладельцам арендную плату, причем власти, опасаясь вооруженных восстаний, нередко смотрели на

эти нарушения сквозь пальцы. Поскольку с позднеминского времени подавляющее большинство землевладельцев предпочитало жить в городах, классовая борьба крестьянства зачастую приобретала форму конфронтации «бедной» деревни и «богатого» города [Elvin, 1973, с. 250].

Начиная с XVII в. в Южном Китае получила распространение двойственная форма земельной собственности, в соответствии с которой землевладелец и арендатор обладали равными правами на земельный участок и могли самостоятельно распоряжаться ими. В рамках данного типа собственности получила признание наследственная аренда, а зависимость арендатора от помещика выражалась в формах, имевших скорее символическое значение. Более того, в условиях высокого демографического давления, с одной стороны, и господства товарной экономики — с другой, право на аренду нередко ценилось даже выше права на владение землей. Возникло и углублялось различие между богатыми арендаторами и бедными субарендаторами [Фань Шучжи, 1983, с. 67]. Наряду с классовой борьбой крестьянства среди причин перестройки аграрных отношений в XVII в. можно указать и на исчерпание потенциалов развития интенсивного земледелия в условиях ручного труда и на возможность для помещиков извлекать доходы из неземледельческих секторов экономики. В цинское время многие земледельцы были в действительности купцами, владевшими землей больше из соображений престижа.

В целом китайская деревня XVI—XVIII вв. являет пеструю, во многом противоречивую картину общества, в котором кризис и разложение феодальной системы эксплуатации под воздействием товарного производства и рыночной экономики сочетались с тенденцией к сохранению застойных форм хозяйствования и традиционного уклада.

В экономически ведущих районах страны появились ростки капиталистического способа производства, но они не получили развития из-за отсутствия социальных предпосылок для первоначального накопления капитала.

Таким образом, деревенское общество периода Мин — Цин предстает раздробленным на множество иерархически организованных слоев, что характерно для эпохи феодализма. Однако, будучи глубоко вовлеченным в рыночные связи, это общество было проникнуто духом соперничества, привнесенным рыночной экономикой. Взаимное соперничество в крестьянской среде существовало с идеей общности, выступавшей в двух главных формах: клановой организации и уравнительной общины. В любом случае это было общество, отличавшееся весьма текучей и эластичной структурой, не знавшее не только сословной замкнутости, но и сколько-нибудь устойчивых социальных перегородок.

В китайском обществе позднего средневековья продолжали существовать различные несвободные или неполноправные социальные группы, объединенные под общим названием «цзяньминь» (15) — «подлый люд». Самой бесправной среди них была такая архаическая правовая категория, как рабы — нупу (16), нубэй (17) и пр.

По традиции, в Китае имелись три источника рабства: захват военнопленных, наказание преступников и добровольная продажа в рабство. Захват военнопленных как источник пополнения рабов носил нерегулярный характер и приобретал широкий размах лишь во время внутренних войн или завоевательных походов. Завоевание Китая монголами и маньчжурами также сопровождалось массовым обращением в рабство китайского населения. Обращение в рабство за преступление сохранилось в Китае вплоть до свержения цинской монархии. Преступников, превращенных в рабов, обычно ссылали в отдаленные районы. Так, в цинское время множество преступников из числа китайцев было пожизненно выслано в Маньчжурию, Восточный Туркестан и на юго-западные окраины империи. Продажа людей в рабство была основным источником частного рабовладения. Хотя в минскую и цинскую эпоху иметь рабов формально разрешалось лишь чиновникам, это правило фактически не соблюдалось, и многие богатые купцы владели большим числом рабов.

Положение раба традиционно осмыслялось в Китае в категориях патриархально-семейных отношений. С одной стороны, власть хозяина над рабом была полной: малейшее неповиновение хозяйской воле грозило смертью. Рабы не вписывались в государственные реестры и не имели права без согласия хозяина заключать браки. По цинским законам потомки рабов, отпущенных на свободу, в течение трех поколений не имели права держать государственные экзамены на ученое звание. С другой стороны, китайское законодательство, по традиции, признавало право рабов на жизнь наравне со свободными и ставило акцент скорее на взаимных обязанностях раба и хозяина в рамках семейного уклада. Преступление рабовладельца против его раба не должно было оставаться безнаказанным, хотя наказание для хозяина было значительно мягче наказания для раба, совершившего аналогичное преступление против своего хозяина. Так, за убийство раба его хозяин наказывался 60 ударами палками и годичной ссылкой [Хохлов, 1973, с. 154]. Сугубо домашний характер рабства в позднесредневековом Китае отразился в литературе: ученые люди того времени, обращавшиеся с поучениями к своим домочадцам, нередко настаивали на том, чтобы рабов в доме было немного и приобретены они были по рекомендации лиц, внушающих доверие [Chan, 1982, с. 90].

В целом рабы составляли незначительное меньшинство населения Китая, а правительство добивалось ограничения размеров рабовладения. И в минское, и в цинское время появлялись указы об освобождении рабов из числа военнопленных. Власти принимали меры и для пресечения долгового рабства. Так, в 1466 г. двор приказал выкупить за счет казны всех мальчиков, проданных во время голода, случившегося в окрестностях Су-чжоу и Ханчжоу [Chan, 1982, с. 88].

Рабство было распространено на территории Китая неравномерно. Как свидетельствовал в середине XVII в. ученый Гу Яньу, уроженец Севера, рабовладение имело особенно прочные корни в районе нижнего течения Янцзы, где служилые люди и купцы держали в своих домах в качестве слуг и торговых агентов сотни рабов [Гу Яньу, 1936, с. 259].

Очевидно, что рабство в позднесредневековом Китае не могло оказать серьезного влияния на формирование китайского этноса в ту эпоху. Не составляли рабы и единой профессиональной группы.

Между тем в китайском обществе позднего средневековья имелись категории населения, чей наследственный приниженный статус был связан с их занятием и всем укладом жизни. К их числу относились, в частности, актеры, проститутки, некоторые виды низших служащих в казенных управах и пр. Численность их была невелика: по некоторым оценкам, не более 1% населения [Ho Ping-ti, 1962, с. 19]. В период Мин члены этих социальных групп регистрировались отдельно от «добрého народа», им запрещалось сдавать экзамены и заключать браки со свободными людьми. В 1723 г. указом императора Юнчжэна они были уравнены в правах с простолюдинами, но на практике в их положении не произошло существенных перемен вплоть до XX в.

Для Северного Китая имеются сведения лишь об одной такой группе — так называемых юэху (18) — «музыкальных дворах», расселявшихся в Шаньси и на севере Хэбэя. По сообщению автора XVII в., «музыкальные дворы» считались потомками тех, кто не признал узурпации трона императором Юнлэ в начале XV в. и был переселен им на Север из Нанкина [Тэрада, 1959, с. 125]. Известно, что в XVI в. юэху состояли актерами и музыкантами при областной управе в Датуне [Шэнь Дэфу, 1959, с. 612]. В цинский период юэху постепенно слились с местным населением. В XVIII в., по сообщению местной хроники, они уже «не отличались от доброго народа» [Тэрада, 1959, с. 127].

В Чжэцзяне и в некоторых местностях нижнего течения Янцзы встречалась категория «подлого люда», именовавшаяся гайминь (19) — букв. «нищие» (рис. 7). Ее называли также «доминь» (20) — «падшие люди», или, согласно другому написанию этого, несомненно, разговорного слова, «ленивые люди» (21). Существовало несколько легенд о происхождении доминь.



Рис. 7. Нищие. С картины Чжоу Чэня. 1516 г. [Тюгоку, 1982, с. 168]

рых местах доминь не разрешалось селиться в черте городских стен. Они кормились разного рода грязной работой, считавшейся недостойной свободных людей, а также прислуживанием на пирах, участием в свадебных и похоронных процессах и т. п. [Шэнь Дэфу, 1959, с. 624]. Каждой семье доминь полагалось иметь своего хозяина, от которого она добивалась покровительства за свои мелкие услуги. Доминь селились небольшими группами. Например, в уезде Чжуцзи (пров. Чжэцзян) к началу XX в. насчитывалось 820 дворов доминь в 40 деревнях [Cole, 1982, с. 102].

В упомянутом указе Юнчжэна от 1723 г. фигурируют еще несколько подвергавшихся дискриминации категорий населения в Юго-Восточном Китае. Так, в окрестностях Ханчжоу обитали профессиональные лодочники по прозвищу «цзюсин юйминь» (22) — «рыбаки девяти фамилий». Обычай запрещал им жить на суше. В народе они слыли потомками Чэнь Юляна, одного из непримиримых соперников Чжу Юаньчжана [Тэрада, 1959, с. 131]. У побережья Фуцзяни и Гуандуна расселялись даньху (23) — люди, жившие в джонках и зарабатывавшие на жизнь ловлей рыбы и устриц. Поскольку они всю жизнь проводили на воде, их называли также лунху — «драконьи дворы». Даньху были, по-видимому, потомками ассимилированных китайцами местных племен. В конце XVIII в. численность их составляла несколько десятков тысяч [Фан Цинтань, 1978, с. 6302; Тэрада, 1959, с. 132]. В Фуцзяни и Цзянси в цинский период особую категорию жителей, подвергавшихся дискриминации, представляли бездомные переселенцы, так называемые пэнминь (24) — букв. «люди шалашей». В горах Гуандуна держались особняком люди, прозванные «ляоминь» (25). То были бедняки, занимавшиеся разного рода тяжелой и низкооплачиваемой работой:

Одна из них объявляла доминь потомками военачальника сунской династии, сдавшегося чжурчжэням, другая — потомками преступников сунской эпохи, третья — потомками тех, кто не покорился первому минскому императору Чжу Юаньчжану [Cole, 1982, с. 101]. Обычай запрещал мужчинам доминь учиться грамоте, заниматься земледелием и торговлей, а женщинам доминь — бинтовать ноги. В некото-

заготовкой древесины, выжиганием угля, сбором лекарственных трав и пр. [Тэрада, 1959, с. 137].

Положение и состав категорий «подлого люда» в минском и цинском Китае проливают важный свет на социальные условия эволюции китайского этноса в позднее средневековье. Тенденция к уравниванию «подлого люда» с «добрым народом», равно как и тенденция к размыванию границ между простолюдинами и шэньши, свидетельствовала о возросшей степени консолидации этнической общности китайцев. Вместе с тем сохранение в Китае вплоть до XX в. многих архаических социальных институтов и перегородок, а также большое разнообразие локальных особенностей социального уклада ставили китайский этнос в положение, типичное для этнической ситуации в эпоху феодализма, препятствовали вызреванию национального единства китайцев.

ВНЕШНИЕ СВЯЗИ

Если политическая история Китая в XIII—XVIII вв. разделялась на три этапа, а структура китайского общества сохраняла относительную стабильность, то в истории внешних связей Китая в рассматриваемый период можно выделить два основных периода, причем каждый из них был по-своему неоднозначен и даже противоречив. Первый, продолжавшийся до начала XVI в., был временем регулярных, порой весьма оживленных контактов Китая со странами Западной и Южной Азии, но вместе с тем и усиления тенденции к ограничению внешней торговли и закрытию страны. Второй характеризовался решительным поворотом китайского двора к изоляционистской политике. В то же время, однако, состоялось знакомство китайцев с европейской цивилизацией, что привело, помимо прочего, к значительному расширению их географического кругозора. К середине XIX в. колониальные устремления европейских государств сломали стену самоизоляции «Срединной империи».

Средняя и Западная Азия

Превращение Китая в часть монгольской империи сделало его как никогда открытым другим народам и цивилизациям Азиатского континента. В Китай широким потоком хлынули выходцы из Средней Азии и Персии. Одних — разного рода купцов и авантюристов — привлекали богатства «Срединной империи» и благосклонное отношение к иностранцам ее монгольских правителей. Других, главным образом воинов и ремесленников, переселили в Китай монголы. Одновременно еще более упрочились морские коммуникации Китая, оживленные и до монгольского завоевания. По сообщению арабского путешественника XIV в. Ибн Батуты, в крупнейших портовых городах юаньского Китая — Гуанчжоу, Цюаньчжоу и Ханчжоу су-



Рис. 8. Стела с арабской надписью из Фучжоу. XIV в.

[Чжуан Вэйцзи, Чэнь Дашэн, 1982, илл. 11]

ществовали многолюдные колонии персидских купцов [Ibn Batuta, 1929, с. 283].

За последние десятилетия благодаря работам китайских археологов были открыты многочисленные вещественные свидетельства достоверности этого сообщения. К их числу относятся прежде всего надгробные камни с надписями на арабском языке, датированные началом XIV в. (рис. 8). Так, в Цюаньчжоу обнаружены стелы с арабским текстом, установленные в 1300 г. [У Вэньлян, 1965,

с. 99—100], в Янчжоу — установленные в 1307 и 1324 гг. [Чжу Цзян, 1957, с. 47]; в Фучжоу — в 1306 и 1365 гг. [Чжуан Вэйцзи, Чэнь Дашэн, 1982, с. 284—285], и т. д. Чрезвычайно интересны также найденные близ Цюаньчжоу документы, связанные с продажей земельного участка, владельцами которого были в разное время некий Шарифаддин, затем его сын Махмуд, а впоследствии — Алладин и пр. В тексте документов упоминаются также родственницы Махмуда — Гюльша, Биби, Амида и др. Датируются эти земельные акты 1336—1366 гг. [Мункуев, 1968, с. 88—110].

В 1954 г. в Цюаньчжоу была обнаружена несторианская стела с текстом-билингвой: помимо китайской надписи на ней выбита эпитафия, выполненная сирийским письмом. Язык текста — тюркский. Аналогичные памятники хорошо известны благодаря находкам в Семиречье, где в конце прошлого века было обнаружено более шестисот таких стел. Филологическое исследование, предпринятое Мураяма Ситиро, показало, что даже по особенностям орфографии эта тюркская надпись чрезвычайно близка к семиреченским (см. [Ся Най, 1981, с. 59—62]).

Благодаря надписи на одной из надгробных стел в Фучжоу мы узнаем о некоем Ибн Амир Хасане, занимавшем должность чиновника в административном аппарате провинции [Чжуан Вэйцзи, Чэнь Дашэн, 1982, с. 285]. Этот факт не случаен: иностранцы в юаньской империи пользовались не только широкими правами самоуправления, но и доверием властей. Достаточно сказать, что в Фуцзяни из тридцати главных смотрителей

торговых кораблей при монголах треть были иностранцы [Rossabi, 1981, с. 275]. Общая численность иностранцев (сэму-жень) в юаньском Китае составляла, по некоторым оценкам, около миллиона против такого же числа монголов и 70 млн. китайцев и китаизированных племен Северного Китая [Мураками, 1977, с. 142]. Как отмечалось выше, монгольский двор с готовностью брал иностранцев на службу, особенно в финансовую администрацию.

Многие из пришельцев с Запада, в особенности те, кто стремился сделать карьеру в государственном аппарате, довольно быстро усваивали образ жизни и культуру китайцев. В Китае во времена правления юаньской династии не были редкостью конфуцианские ученые, приверженцы даосизма, поэты, каллиграфы, художники иностранного происхождения. В 1328 г. один из монгольских князей просил двор лишить дарованных иностранцам привилегий тех из них, кто следовал китайским погребальным обрядам. Эта петиция была оставлена без внимания [Ch'en Yuan, 1966, с. 251]. В начале XIV в. чиновник-иностранец Ма Цзучан отмечал, что «ученые Хотана, Аравии и Самарканда... устремляются к столице (Китая.— Авт.) и держат экзамены перед уполномоченными на то чиновниками». Ма Цзучан на традиционный китайский лад объяснял этот факт цивилизаторской миссией Юань [Ch'en Yuan, 1966, с. 287].

Разумеется, уроженцы Западной Азии не только перенимали китайскую культуру, но и сами оказывали влияние на ее развитие. Наиболее весомый вклад они внесли в математику, астрономию, медицину и некоторые другие науки и ремесла. В этой связи заслуживает упоминания тот факт, что при раскопках дворца Мангала — третьего сына Хубилая — была найдена железная таблица с «магическим квадратом», записанным арабскими цифрами. находка датируется примерно 1273 г.; позднее аналогичные «магические квадраты» анализировались китайским математиком Ян Хуэем в одном из его трактатов [Ся Най; 1979 (I), с. 63—68]. Известно также, что персидский астроном Джамаль аль-Дин занимался при дворе Хубилая исправлением китайского календаря. Его расчеты и таблицы использовались в системе счисления времени в Китае с XIV в. [Rossabi, 1981, с. 286]. Сведения персов и арабов, по-видимому, были использованы китайцами при составлении в период Юань новых карт мира, на которых весьма точно изображались Азия и Европа. В юаньское время в Китае получили распространение некоторые лекарственные препараты из Западной Азии, часть из них с тех пор широко использовалась в китайской медицине [Фан Хао, 1967, с. 149]. Западноазиатское влияние различимо в цветовой гамме и орнаменте фарфоровых изделий периода Юань. Такие популярные блюда северокаитайской кухни, как лапша и пельмени, также, вероятно, были восприняты китайцами от народов «Западного края» [Franke, 1970, с. 16]. В юаньском Китае пользовалась успехом и западная музыка.

При монгольском дворе арабские и персидские музыканты давали концерты во время аудиенций. Будучи в Китае, Ибн Батута на пиру в его честь слушал оркестр, состоявший из трехсот западных музыкантов. Нередко иностранные музыканты могли исполнять и персидские, и китайские мелодии [Ibn Battuta, 1929, с. 295].

С воцарением минской династии связи Китая со Средней Азией постепенно ослабели; мало-помалу пришла в упадок и международная торговля в этом районе. Однако в раннеминский период продолжала процветать морская торговля через порты Южного Китая. Не угас полностью и интерес двора к далеким землям. Так, с 1405 по 1431 г. дворцовый внук из мусульманской семьи Чжэн Хэ по приказу минских императоров совершил семь плаваний в Индийский океан. Флотилия Чжэн Хэ, насчитывавшая десятки кораблей, достигала берегов Аравии и даже Африки. Отчеты Чжэн Хэ о его путешествиях значительно расширили знания китайцев о мире.

Чжэн Хэ не был путешественником, искавшим новые пути на Западе. Он был прежде всего дипломатом, которому вменялось в обязанность демонстрировать могущество минской династии и привлекать к минскому двору посольства с изъявлениями покорности. Экспедиции Чжэн Хэ были знаменем новой международной ситуации на Дальнем Востоке. То было время, когда резко усилились тенденции китайского двора к установлению строгого государственного контроля над внешней торговлей и пресечению связей китайцев с иностранцами. Еще в 1309 г. был издан первый запрет на выход частных китайских торговцев в море [Elvin, 1973, с. 217]. Подобные запреты впоследствии неоднократно подтверждались юаньским правительством, а в 1371 г. были обнародованы и Чжу Юаньчжаном. Через 13 лет подданным минской империи было запрещено пользоваться «чужеземными благовониями и чужеземными товарами» [Бокшанин, 1968, с. 172]. К тому времени внешняя торговля Китая могла вестись лишь в форме принятия «дани» от иностранных посольств и выдачи им ответных даров. Впоследствии запрет на выход в море был распространен даже на каботажное плавание и рыбную ловлю. Одновременно в связи с упадком трансзиатской морской торговли приток в Китай купцов из Западной Азии почти прекратился, а к XVI в. торговля Китая со странами этого региона сошла на нет. Однако выходцы из Западной Азии, уже осевшие в Китае, не растворились полностью среди китайского населения, а вошли в состав особой этнической общности — китайских мусульман.

Персы и арабы были не единственными народами Западной Азии, которые были знакомы китайцам. В средневековом Китае существовала еврейская община. Первые еврейские купцы появились в Китае в эпоху Тан (VII—IX вв.), а к XII в. их колонии имелись уже во всех крупнейших пунктах международной торговли. Самая многочисленная из них возникла в Кайфы-

не. По сообщению датированной 1489 г. надписи на каменной стеле у ворот кайфынской синагоги, в то время в городе проживало «несколько сотен» еврейских семей, и еще в конце XVII в., по оценкам христианских миссионеров, еврейская община в Кайфыне насчитывала 2—3 тыс. человек [Цзинь Сяоцин, 1981, с. 239].

За время своего существования еврейская община в Китае, находясь, по крайней мере с XV в., в полной изоляции от остального мира, не могла не испытать глубокое воздействие китайской культуры. Уже в минский период осевшие в Китае евреи усвоили китайский язык, платье, тип жилища и прочие элементы материальной культуры. В надписях на стелах, воздвигнутых перед кайфынской синагогой, утверждается, что заповеди иудаизма полностью согласуются с конфуцианскими идеалами, да и составлялись эти надписи членами еврейской общины, которые получили ученую степень цзиньши и занимали высокие служебные посты [Цзинь Сяоцин, 1981, с. 238]. Есть сведения, что китайские евреи доказывали наличие связи между библейскими персонажами и героями китайской мифологии, отождествляя, например, Адама с первочеловеком Паньгу, а Ноя с прародительницей человечества Нюйва и т. д. [Israëli, 1980, с. 84]. Китайцы же были склонны видеть в евреях лишь секту мусульман, поскольку иудаизм и ислам имели ряд сходных обычаев, а сами евреи называли свою религию так же, как называли свою веру китайские мусульмане, — Цинчжэнь цзяо, т. е. Чистое истинное учение [Leslie, 1971, с. 191]. В конце концов евреи в Китае были почти полностью ассимилированы местным населением. К XIX в. они утратили язык и обычаи предков, но сохраняли сознание своего еврейского происхождения.

В средневековый Китай прибывали также армянские купцы. Известно, что в XIII—XIV вв. в северо-западных районах и портовых городах имелись армянские колонии. Так, в начале XIV в. обратившаяся в католичество богатая армянка пожертвовала деньги на строительство церкви в Цюаньчжоу [Dauvillier, 1974, с. 8].

Южная и Юго-Восточная Азия

Своим сношениям со странами Юго-Восточной Азии и Индостана, или, как говорили в Китае, «странами Южных морей», китайский двор в эпоху позднего средневековья стремился придать форму «даннических» отношений, т. е. как бы взаимного изъявления преданности со стороны вассала и сюзерена. Есть поэтому своя закономерность в том, что периоды наибольшей внешнеполитической активности Китая в этом регионе приходились на начальные стадии царствования династий. Так, юаньский двор, завершив завоевание Китая, организовал военные экспедиции против государства Тямпа (на юге Вьетнама) и на

Яву. Когда военная экспансия не принесла успеха, монголы прибегли к дипломатическим средствам. В результате между юаньской империей и странами Юго-Восточной Азии завязался регулярный обмен посольствами.

Монгольское правительство уже с конца XIII в. взяло курс на ограничение частной торговли китайского населения. Однако иностранные купцы имели право свободно прибывать в Китай. Из стран Южных морей в Китай ввозились различные породы ценной тропической древесины, товары, используемые в художественном ремесле: слоновая кость, рог носорога, панцири черепах и т. д., некоторые полезные ископаемые (олово, железо, сера, красители), лекарства, благовония, черный перец, воск, ткани, художественные изделия, драгоценные камни и жемчуг [Бокщанин, 1968, с. 164—165]. Известно, что в богатых домах Гуанчжоу и других приморских городов выходцев из Южных морей нередко держали в качестве слуг. Автор XIII в. сообщает о распространенном среди гуандунцев любопытном поверье, касавшемся уроженцев Южных морей. Считалось, что, когда они впервые пробовали китайскую еду, их должно было стошнить, после чего они, как верили, приобретали способность усваивать не только китайскую пищу, но и весь образ жизни китайцев [Chau Ju-kua, 1911, с. 32].

Приход к власти династии Мин ознаменовался новым всплеском внешнеполитической активности Китая. Минский двор сразу же установил регулярные дипломатические контакты не только со странами Юго-Восточной Азии, но и с государствами восточного побережья Индостана, в частности с Малабаром. В начале XV в. император Юнлэ отправил в Южные моря несколько крупных дипломатических миссий. Как следствие, к минскому двору ежегодно стали прибывать посольства из многих государств Юго-Восточной Азии и Индии. Только в 1423 г. в минской столице собралось 1200 иноземных послов и сопровождавших их лиц [Бокщанин, 1970, с. 170]. Китайские власти, разумеется, рассматривали их как «данников». Придавая «дани» большое политическое значение, они следили за тем, чтобы купцы, торговавшие на свой страх и риск, не могли выдать себя за официальных посланников. С этой целью для всех государств устанавливались регламенты сроков присылки «дани», их послам выдавались специальные удостоверения, а также определялись пункты приема «дани». Известны случаи, когда посольствам из Средней Азии, прибывавшим в Гуанчжоу, отказывали в приеме на том основании, что им полагалось прибывать не с юга, а с запада [Бокщанин, 1968, с. 140]. Несмотря на введенные минским двором ограничения в области внешней торговли и контактов китайцев с иностранцами, коммерческие связи Китая со странами Южных морей не ослабевали и в XV в. (не случайно в погребении сановника Вэй Цзюаня, скончавшегося в 1495 г. в Гуанчжоу, были найдены серебряные монеты из Бенгала [Май Инхао, 1977, с. 282]). Регулярный ха-

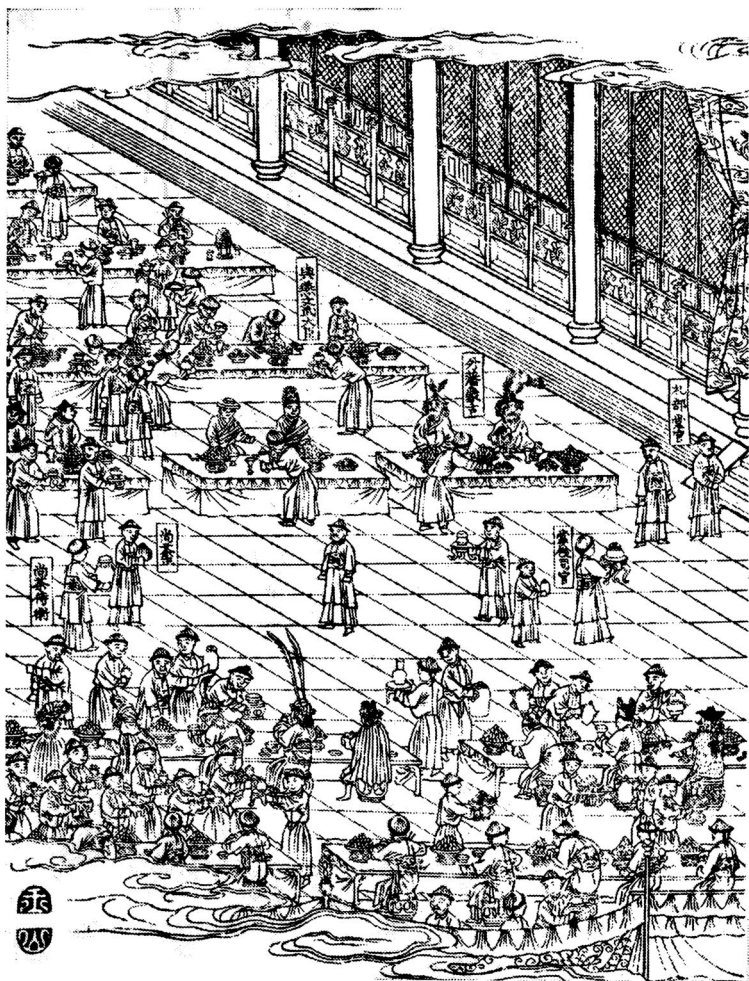


Рис. 9. Прием иноземных послов при дворе цинских императоров.
С гравюры XVIII в. [Food, 1981, илл. 27]

рактир, хотя по-прежнему в рамках «даннической» системы, эти связи носили и в цинский период.

Корея и Япония

Особую сферу внешних сношений позднесредневекового Китая составляли страны дальневосточного региона, прежде всего Корея и Япония. Обе эти страны с древности испытали сильное влияние китайской цивилизации и поддерживали с Китаем тесные, хотя и подверженные переменам политического климата отношения.

В период правления династии Юань Корея, как и Китай, вошла в состав монгольской державы, что способствовало развитию контактов между двумя странами. Не случайно с XIV в. в Корею окончательно утвердились китайские образцы государственного управления, а господствующей идеологией стало конфуцианство. Сразу после воцарения в 1392 г. дома Ли правители нового государства, получившего название Чосон, установили тесные связи с минским двором в рамках так называемой даннической системы.

Корейские посольства прибывали в минский Китай три раза в год, а позднее ежегодно, обычно к дате зимнего солнцестояния — официальному Новому году. Со всей тщательностью были определены официальные цели присылки посольств и регламент их приема в китайской столице (рис. 9). Китайские авторы неизменно высоко отзывались об учености и манерах корейских посланников.

Разумеется, сношения Кореи с Китаем не ограничивались дипломатическими контактами. В столице минской и цинской империй учились юноши из знатных семейств Чосона, частыми гостями в Китае всегда были корейские монахи и торговцы. В цинский период в крупнейших городах на восточном побережье Китая появились корейские землячества. По свидетельству русского путешественника Е. Тимковского, посетившего Пекин в начале XIX в., из корейских товаров в цинском Китае наибольшим спросом пользовались бумага и полотно [Тимковский, 1824, с. 257].

Отношения Китая с Японией были не столь гладкими. После предпринятой монголами в конце XIII в. военной экспедиции на японские острова отношения между Китаем и Японией были нормализованы только в начале XV в. Японские правители получили от китайского двора титул вана, что в их глазах приносило статус японского императора.

Вместе с тем китайская сторона официально признала традиционное самоназвание Японии, которое звучало (по-китайски) — Жибэнь.

При династии Мин развитию японо-китайских связей серьезно препятствовали набеги пиратских шаяк, грабивших побережье Китая и Кореи. В китайской литературе эти шайки получили прозвище «японских пиратов», хотя в большинстве случаев они состояли преимущественно из китайцев и корейцев. Набеги «японских пиратов» приняли особенно широкий размах в середине XVI в.

В цинский период вследствие изоляционистской политики обоих государств контакты между Китаем и Японией носили ограниченный характер. Так, в конце XVII в. японские власти разрешили заходить в Нагасаки 80 китайским кораблям ежегодно, в 1715 г. эта цифра была снижена до 30, а к началу XIX в. японо-китайская торговля почти сошла на нет [Ch'ep, 1968, с. 152]. Из японских товаров в Китае особенно ценились



Рис. 10. Надгробная плита на могиле Антонио из клана Виллиони. Янчжоу. 1344 г. [Гэн Цзяньтин, 1963, с. 449].

мечи, тонкие шелковые ткани, веера и другие предметы домашнего обихода.

Отдельную страницу японо-китайских связей представляют паломничества японских монахов в Китай. Так, за первую половину XIV в. Китай посетили более 200 буддийских монахов-японцев, за время царствования минской династии — более 100 [Фудзииэ, 1977, с. 191, 213].

Европа

Первые европейцы появились в Китае при монголах. Во время своего пребывания в Китае в 1322—1331 гг. католический монах Одорик посетил Янчжоу и обнаружил там одну католи-

ческую и три несторианские церкви. Из датированного 1317 г. документа, включенного в собрание уложений династии Юань, следует, что католическая церковь в Янчжоу была основана богатым купцом по имени Аолахань (Авраам) [Ся Най, 1979 (II), с. 536]. Вероятно, прихожанами этой церкви были Катарина и Антонио, чьи эпитафии были обнаружены в 1952 г. в окрестностях Янчжоу (рис. 10).

Текст обеих надписей выполнен старым готическим шрифтом на латинском языке. Одна из них посвящена Катарине, дочери Доминика из рода Виллиони, скончавшейся в 1342 г.; вторая — Антонио, сыну Доминика, и датирована 1344 г. [Гэн Цзяньтин, 1963, с. 449—451]. Как установил Л. Петек, предпринявший специальное исследование этих эпитафий, в венецианских исторических актах начиная со второй половины XII в. встречаются упоминания о семействе Виллиони. Так, в 1264 г. купец Пьетро Виллиони вернулся из поездки в Тебриз; он умер в 1281 г. [Ся Най, 1979 (II), с. 533]. Нельзя утверждать, что Доминик Виллиони был родственником этого Пьетро, однако весьма вероятно, что он также был из Венеции. Оттуда же родом был, как известно, и Марко Поло, покинувший Китай за 50 лет до смерти Катарины Виллиони.

Интерес в этом отношении представляет находка в погребении 1495 г. в Гуанчжоу серебряной венецианской монеты грессо, отчеканенной в период правления дожа Паскуале Малипиери (1457—1462). В XIV в. в Венеции был введен запрет на вывоз грессо по суше (их могли брать с собой в дорогу лишь венецианские купцы, отправлявшиеся в дальние страны морским путем) [Маолициао, 1979, с. 540]. В связи с этим можно предположить, что монета, о которой идет речь, смогла за столь короткое время попасть в Гуанчжоу только благодаря тому, что она была привезена туда заезжим венецианцем.

Новую эру в истории внешних связей Китая открыло появление у китайских берегов европейских колонизаторов. В 1514 г. португальский корабль под командованием Хорхе Альвареса впервые бросил якорь близ Гуанчжоу. Через год португальцы прибыли на торги в Гуанчжоу и по возвращении в Малакку доложили своему губернатору, что «китайцы — добрые люди и они желают торговать с португальцами» [Chang T'ien-tsê, 1969, с. 38]. Однако дружбы между китайцами и пришельцами с дальнего Запада не получилось. Португальцы требовали для себя полной свободы торговли, не соглашаясь даже на уплату таможенных пошлин, а получив отказ, немедленно прибегали к силе. Не добившись желаемого в Гуандуне, они попытались счастья у побережья Фуцзяни и Чжэцзяна, но столь же безуспешно. В 1520 г. в Пекин было направлено официальное португальское посольство во главе с Томе Пиресом. Однако пребывание посольства Пиреса в столице минского Китая совпало с новыми нападениями португальцев на китайское побережье. Члены посольства, не получив аудиенции во дворце, были отправлены во-

свои, но на обратном пути арестованы и брошены в тюрьму, где и умерли.

С тех пор на протяжении более двадцати лет всякие сношения китайцев с португальцами были запрещены. К тому же юго-восточное побережье Китая в то время подверглось нападениям пиратов, что заставило китайские власти принять новые меры для охраны границ и закрытия страны. Когда же в 1530 г. Гуанчжоу был вновь открыт для торговли с иностранцами, на воротах города золотой краской было начертано относившееся к португальцам императорское повеление: «Люди с бородами и большими глазами не допускаются в пределы государства!» [Chang T'ien-tsé, 1969, с. 71]. Однако никакие запреты не могли пресечь китайско-португальской торговли, чрезвычайно выгодной для обеих сторон.

Наконец, в середине 50-х годов власти Гуанчжоу позволили португальцам закрепиться на небольшом полуострове у устья р. Чжуцзян, неподалеку от Гуанчжоу. Эта территория, получившая наименование Макао (Аомынь), стала на протяжении столетия крупнейшим центром торговли Китая с европейскими странами. Португальский управляющий в Макао выплачивал китайским властям арендную плату и обязывался соблюдать китайские правила международной торговли. Численность португальской колонии в Макао до середины XVII в. составляла около тысячи человек [Chang T'ien-tsé, 1969, с. 97, 122]. Из европейских товаров в Китае наибольшим спросом пользовалось огнестрельное оружие. Из Европы в Китай ввозились также различные виды тканей, вина, стеклянные изделия, часы и другие продукты европейского ремесла. В китайской литературе XVII—XVIII вв. португальцы и испанцы получили прозвище «фоланьци» (т. е. «франки»).

Среди местного населения португальцы, странные и подозрительные уже вследствие своего необычного облика, приобрели крайне дурную репутацию по причине их высокомерного, нередко агрессивного поведения. По Гуандуну ходили слухи о том, что «большеглазые варвары» крадут младенцев и съедают их, предварительно заживив или выварив на пару [Самегон, 1970, с. 143]. Впрочем, не всегда китайцы видели в этих необычных пришельцах только плохое. В Китае высоко ценили техническое мастерство европейцев, а один ученый XVII в. с восторгом отзывался об органной музыке, которую он слышал в католическом соборе Макао [Се Гочжэнь, 1962, с. 32].

Вследствие упадка морского могущества Португалии торговля с Китаем через Макао к середине XVII в. захирела, а в начале XVIII в. вообще подверглась запрету [Хуан Цичэнь, Дэн Кайсун, 1984, с. 60]. Главными торговыми партнерами Китая теперь уже были голландцы, а впоследствии англичане, которых китайцы в отличие от смуглых и черноволосых португальцев и испанцев прозвали «краснолицыми». Основным же — и единственным официально разрешенным — пунктом торговли



Рис. 11. Европейец.
С гравюры XVII в.
[Ван Боминь, 1961,
с. 175]

Китай с Западом стал Гуанчжоу. В XVIII в. торговый обмен цинской империи со странами Европы (главным образом через посредничество английской Ост-Индской компании) достиг значительного размаха. Дошло до того, что китайские мастера росписи фарфоровых или лаковых изделий освоили сюжеты и приемы европейского изобразительного искусства, чтобы лучше угодить вкусам западных покупателей. Европейские торговцы в Китае (рис. 11) расплачивались большей частью серебряными деньгами, так что иностранные монеты получили свободное хождение в Гуандуне. Приток серебра в Китай явился одним из главных факторов экономической стабильности в цинской империи в течение XVIII в. Однако на просьбы англичан отменить государственный контроль над внешней торговлей и открыть другие порты цинский двор неизменно отвечал твердым отказом.

Второй и, несомненно, гораздо более важный в культурном отношении аспект контактов Китая с европейской цивилизацией был представлен деятельностью христианских миссионеров. Ведущая роль здесь принадлежала членам ордена иезуитов, которые добились того, что не удалось ни купцам, ни дипломатам: они смогли проникнуть в глубь Китая и завоевать доверие некоторой, хотя и крайне незначительной, части верхов китайского общества.

Дорогу другим миссионерам проложил Маттео Риччи, проживший в Китае с 1582 г. до своей смерти в 1610 г. Обосновавшись поначалу в Гуандуне, где ему приходилось постоянно преодолевать откровенную враждебность местного населения, Риччи в конце концов добрался до Пекина, где получил разрешение открыть в столице христианскую миссию. Как миссионер, он стремился прежде всего заручиться поддержкой ученой элиты, без чего, как он понимал, христианство не сможет завоевать прочных позиций в «Срединной империи». Превосходное знание конфуцианской литературы помогло Риччи привлечь к себе внимание тогдашнего образованного общества. Риччи и его сподвижникам удалось обратить в христианство, по их собственным оценкам, более 2 тыс. человек, в том числе нескольких влиятельных ученых и сановников [Dupne, 1962, с. 104]. На китайских друзей Риччи произвели впечатление и его научные познания. В столице европейскому миссионеру поручили исправление календаря. Широкою известность получила состав-

ленная им карта мира. Правда, первый ее вариант вызвал резкие протесты в ученых кругах, поскольку Китай на ней не был помещен в центре. Риччи пришлось изготовить новый вариант карты, отвечавший традиционным китайским представлениям о мире. Он составил и первое в Китае популярное изложение христианства, которое назвал по-китайски Тяньчжу цзяо, т. е. Учение Небесного владыки (это название закрепилось в китайском языке за католичеством).

Риччи и его коллеги-иезуиты так настойчиво подчеркивали сходство их религии с конфуцианством (они даже одевались как конфуцианские ученые), что получили в Китае прозвище «конфуцианцы с Запада». Отзывы китайских авторов того времени не оставляют сомнения в том, что Риччи принимали в ученом обществе не столько за проповедника чужеземной веры, сколько за усвоившего культуру «Срединной империи» варвара, каковых в Китае всегда приветствовали. Например, правитель Гуйчжоу, издав карту мира Риччи, поспешил сообщить в сопроводительной записке, что Риччи «пробыл в Китае так долго, что он уже не варвар, а китаец» [Dunpe, 1962, с. 92]. Се Чжаочжэ, знавший о Риччи понаслышке, посвятил ему следующие благосклонные строки: «К западу от буддийского царства есть царство Небесного владыки. Люди там сведущи в науках, а конфуцианские ученые такие же, как в Китае. Из этой страны прибыл Ли Мадоу (Маттео Риччи.— Авт.). В его учении Небесный владыка читается так же, как Конфуций среди конфуцианцев и Шакьямуни — среди буддистов» [Се Чжаочжэ, 1958, с. 120]. Но вот предметы культа иностранной религии Се Чжаочжэ находил весьма странными. Небесный владыка, писал он далее, — что «женщина, и облик ее весьма причудлив. Про таких в древности говорили: „Голова человека, а туловище дракона“» [Се Чжаочжэ, 1958, с. 120]. Другому автору XVII в. Риччи и его религия напомнили древнего философа Мо Ди, ибо, подобно последнему, Риччи учил поклонению Небу, отрицал судьбу и реальность духов, проповедовал альтруизм и даже, как древний китайский философ, прославился техническими изобретениями [Лю Тун, 1957, с. 87].

Благодаря посредничеству миссионеров образованные верхи китайского общества получили возможность познакомиться с европейской наукой и искусством. (Маттео Риччи даже стал божественным патроном китайских часовщиков под именем Бодхисаттва Ли Мадоу.) Тем не менее это знакомство осталось весьма поверхностным, и виной тому была прежде всего твердая убежденность ученых мужей «Срединной империи» в превосходстве их собственной культуры. В придворных кругах не было недостатка в ярых консерваторах, безоговорочно отвергавших всю «западную науку» и готовых утверждать вслед за сановником Ян Гуансянем, что «лучше уж в Китае не быть хорошему календарю, чем людям из Западных морей быть в Китае» [Чжунго кэсюэ, 1983, с. 205]. Даже ученые, относившие-

сы без предубеждения к европейской научной мысли, были склонны полагать, подобно, например, ученому XVII в. Фан Ичжи, что европейцы преуспели в «частностях изучения вещей», но им недостает «проникновения в общие принципы» [Peterson, 1975, с. 382].

Китайские художники отдавали дань натуралистической достоверности европейской живописи, а некоторые из них даже перенимали принятые в ней законы перспективы и другие технические приемы. Однако тот же натуралистический реализм европейских картин единодушно воспринимался китайцами как низкопробное ремесленничество, недостойное серьезного мастера, а воспринятые от европейцев приемы лишь поощряли вкус к экзотике, курьезу, фантазмагориям.

Примечательная деталь: в XVIII в. император Цяньлун приказал своему придворному художнику, итальянцу Джузеппе Кастильоне, писать официальные портреты цинских сановников без применения европейской техники светотени, сославшись на то, что «несовершенства зрения не могут быть причиной того, чтобы и вещи изображались несовершенными» [Hsiang Ta, 1976, с. 176].

Восхваляя конфуцианство, Риччи и его китайские единоверцы резко нападали на буддизм и даосизм, что не замедлило вызвать соответствующую реакцию и со стороны буддистов. Авторитетный буддийский ученый того времени Чжухун, сравнив проповедь христиан с «жужжанием комара и кваканьем лягушки», заявлял, что он «не пожалеет своего брэнного тела», чтобы помешать распространению западной веры [Chap, 1982, с. 122]. Вместе с тем христианство натолкнулось на энергичное противодействие и в кругах конфуцианской бюрократии. Уже в 1617 г. был издан первый запрет на христианство как религию, «подбивающую народ к мятежу» [Duppe, 1962, с. 137]. В середине XVII в. упомянутый выше чиновник Ян Гуансянь выразил мнение многих людей своего круга, когда написал в одном из своих антихристианских памфлетов, что христианство воспитывает в людях мятежный дух, поскольку сам Христос был казнен, как преступник, а догмат о непорочном зачатии противоречит принципу сыновней почтительности. Ян Гуансянь также высмеял стремление китайских христиан отождествить, как это делали и китайские евреи, веру в их бога с древним культом Шанди [Cohen, 1963, с. 25]. Официальные историографы поставили христианство на одну доску с буддизмом, как разновидность идолопоклонства [Cohen, 1963, с. 28].

В целом враги христианства в Китае видели в нем не просто иностранную веру, одну из многих, а угрозу самим устоям китайской цивилизации. Это очевидно из текстов императорских указов о запрете христианства, в которых пришедшая из Европы религия неизменно объявляется «еретической», наподобие учения Белого лотоса или оппозиционных мусульманских движений.

В царствование Юнчжэна и Цяньлуна христианство подверглось полному и окончательному запрету. Мотивы этого запрета были прежде всего идеологическими: христиане не признавали священный характер императорской власти в Китае. Так, указ 1805 г. ставил в вину христианам утверждение о том, что Иисус — «великий господин всех людей» и что Китай «по воле божьей погружен во тьму» [Groot de, 1904, с. 391].

В конечном счете китайские власти запрещали не столько христианство, как таковое, сколько попытки иностранных миссионеров обратить их подданных в свою веру. Оттого гонения на христиан не мешали цинским императорам держать при себе европейских миссионеров, отводя им роль астрономов, картографов, художников, знатоков ремесел, но только не проповедников их религии. При Цяньлуне в придворной живописи, дворцовой архитектуре, некоторых видах художественного ремесла Китая получили распространение европейские стили или их элементы. Возник смешанный «китайско-европейский» стиль, не оказавший, правда, заметного влияния на китайскую культуру в целом [Кузьменко, 1980]. Интерес цинского двора к европейскому искусству проявился в то самое время, когда Китай менее всего был готов к заимствованиям с Запада. Это был чисто поверхностный интерес к экзотическому, отчасти сопоставимый с тогдашней модой на *chinoiserie* в Европе. Такое увлечение чужеземным искусством в действительности лишь утверждало превосходство собственной культуры.



ЧИСЛЕННОСТЬ

В период позднего средневековья в Китае все более отчетливо начинают проявляться признаки относительного перенаселения — главной демографической проблемы, с которой Китай лицом к лицу столкнулся уже в новое время.

У истоков демографических теорий

Вопросы, связанные с численностью населения и мерами по его регулированию, привлекали внимание многих философов и государственных деятелей на разных этапах истории Китая.

В качестве примера одной из ранних попыток сформулировать особенности сложившейся ситуации и предложить конкретные пути ее изменения можно привести идеи, высказанные древнекитайским мыслителем V в. до н. э. Мо Ди. Стремясь найти выход из социальных противоречий своего времени, этот ученый был озабочен тем, что темпы естественного прироста населения были недостаточными для максимального использования естественных ресурсов, находившихся в распоряжении государства. Мо Ди проповедовал сугубо утилитарный подход к разнообразным проявлениям человеческой культуры и выступал поэтому против всего, что казалось ему проявлениями роскоши. При этом он полагал, что в случае отказа правителя от «ненужных расходов» общественное богатство может быть значительно увеличено. Однако главную угрозу политике усиления государства он видел в том, что «земля имеется в изобилии, а подданных у правителя не хватает» [Моцзы иньдэ, 1948, с. 29]. Наряду с другими мерами, направленными на повышение уровня рождаемости, Мо Ди предлагает стимулирование ранних браков [Моцзы иньдэ, 1948, с. 34].

С совершенно иной ситуацией двумя столетиями позже

столкнулся Хань Фэй, усматривавший причину бед современно-го ему общества в том, что «народ такой многочисленный и испытывает недостаток в припасах, трудится изо всех сил, а продовольствия на всех не хватает». По мнению Хань Фэя, такое положение существовало отнюдь не всегда, ибо «в глубокой древности людей было мало... Народ был малочисленным, а запасов было в избытке» [Древнекитайская философия, 1973, с. 262].

Хань Фэй был, по-видимому, первым ученым, поставившим вопрос о последствиях относительного перенаселения для древнекитайского общества. Положение казалось ему угрожающим: «...линые иметь пятерых детей не считается слишком много, а у каждого из них имеется еще по пять детей; дед еще не умер, а уже имеет двадцать пять внуков» [Древнекитайская философия, 1973, с. 262]. Для того чтобы противодействовать этой тенденции, Хань Фэй предлагал сократить ту долю населения государства, которая не занята непосредственно в основной сфере производства — земледелии.

К проблеме относительного перенаселения обращались и другие мыслители в более позднее время. Поэтому нельзя согласиться с мнением о том, что первым на опасность относительного переизводства населения в Китае обратил внимание Хун Лянцзи, написавший свои работы на эту тему в самом конце XVIII в.; тем не менее несомненно, что этот китайский ученый разрабатывал проблему народонаселения более систематически и всесторонне, чем кто-либо из его предшественников.

В литературе Хун Лянцзи нередко называют «китайским Мальтусом». Действительно, в известном смысле идеи этих двух ученых обнаруживают удивительное совпадение (подробнее см. [Дикарев, 1983, с. 115—127]). Нас же в данном случае интересует не сравнительная оценка их взглядов, а вопрос о том, как в демографической концепции Хун Лянцзи отразились реальные черты ситуации, возникшей в Китае ко второй половине XVIII в.

Центральное место в этой концепции занимает тезис о том, что «земли и жилья всегда не хватает, тогда как число жителей и едоков всегда находится в избытке». По мнению Хун Лянцзи, такое положение объяснялось двумя причинами. Во-первых, несоответствием в темпах прироста средств существования и численности населения: «количество земли и жилья может увеличиться в два, в крайнем случае в три-пять раз, тогда как население возрастет в 10 или 20 раз». Во-вторых, усугубляет ситуацию стремление состоятельных слоев общества к стяжательству: «Один человек может владеть домом, в котором могло бы поселиться 100 человек. Одна семья может владеть землей, с которой могут иметь пропитание 100 семей» [Дикарев, 1983, с. 119—121].

Хотя Хун Лянцзи неоднократно приводит математические

выкладки, характеризующие как темпы прироста населения и средств существования, так и степень воздействия естественных факторов на кривую численности населения, его расчеты ни в коей мере не основываются на анализе каких-либо реальных данных демографической статистики, а выводятся исключительно путем абстрактных рассуждений. Между тем при желании Хун Лянцзи мог использовать конкретные материалы переписей населения, на которых мы сегодня можем базировать свои суждения о динамике его численности в эпохи Юань, Мин и Цин.

Демографический взрыв в период Цяньлуна?

Современные исследователи неизменно испытывали затруднения в связи с интерпретацией данных о численности народонаселения Китая, относящихся к первой половине XVIII в. Результаты переписей населения дошли до нас в таком заслуживающем доверия источнике, как «Цин шилу» (тыс.) [Чжоу Юаньхэ, 1980, с. 165]:

Традиционное летосчисление	Современное летосчисление	Численность населения
8 год Шуньчжи	1651	10 630
18 год Шуньчжи	1661	21 070
49 год Канси	1710	23 310
12 год Юнчжэна	1734	26 420
6 год Цяньлуна	1741	143 410
27 год Цяньлуна	1762	200 470
47 год Цяньлуна	1783	307 460

Согласно этим данным, за семь лет (с 1734 по 1741 г.) население Китая увеличилось более чем в пять раз. Такой вывод на первый взгляд находит подтверждение и в следующем высказывании Цяньлуна, приведенном в компендиуме «Цин сюй вэньсянь тункао»: «Мы почтительно просматривали правдивые записи периода правления Шэн-цзу Жэнь Хуанди (т. е. Канси.— Авт.) и установили, что к 49-му году Канси численность населения составляла более 23 312 200 человек. Что касается численности населения на прошлый год, определенной по докладам из провинций, то она превышает 307 467 200 человек. По сравнению с годами Канси это составляет прирост более чем в 15 раз» (цит. по [Чжоу Юаньхэ, 1980, с. 26]).

В поисках разгадки этого парадокса исследователи пошли по двум различным направлениям. Одни из них пришли к выводу, что начало правления династии Цин было отмечено резким сокращением численности народонаселения страны, которое затем столь же резко возросло. Так, Лян Цичао полагал, что в эпоху правления династии Мин в Китае было примерно 50 млн. человек, после маньчжурского завоевания это число сократилось до 20 млн., а «за 20 лет после Юнчжэна увеличилось до 150 млн., т. е. более чем в 7 раз» (цит. по [Ма Сяохэ, 1980,

с. 79]). Современные ученые, считавшие, что у нас нет серьезных оснований предполагать значительное сокращение населения Китая в первый период правления династии Цин, и не находившие в то же время приемлемого объяснения демографическому взрыву в первой половине XVIII в., подвергали сомнению достоверность исходных демографических данных. На такой точке зрения стоят, например, авторы «Древней истории Китая», утверждающие, что «материалы демографической статистики до 50-го года Канси не заслуживают доверия» [Чжунго гудай ши, 1979, т. 2, с. 404].

С совершенно иных позиций подошел к проблеме молодой китайский демограф Ма Сяохэ. Ему удалось убедительно показать, что причина мнимого парадокса заключается в ошибке, касающейся определения основной единицы исчисления количества населения в начале правления династии Цин: до периода правления Цяньлуна в переписях фигурировало, как правило, число «тяглых» (взрослые мужчины). Для определения на основе этих данных общей численности населения страны необходимо установить, какую часть среди него составляли мужчины в возрасте от 15 до 60 лет. Хотя данные о половом и возрастном составе населения в эпоху Цин неполны, искомое соотношение может быть исчислено приблизительно как 1:5 [Ма Сяохэ, 1980, с. 80—82]. Соглашаясь с основными выводами Ма Сяохэ, специалист по исторической демографии Китая Чжоу Юаньхэ приходит к выводу, что число тяглых в эпохи Мин и Цин в общем совпадает с числом «дворов» (семей). Как и в предшествующее время, одна семья состояла тогда в среднем из пяти человек. Внеся соответствующую поправку в исходные данные, мы обнаруживаем, что нет решительно никаких оснований говорить о внезапном демографическом взрыве в период правления Цяньлуна [Чжоу Юаньхэ, 1980, с. 24—25].

Таблица 1

Реконструируемая общая численность населения Китая во второй половине XVII в. *

Год	Численность тяглых по «Цин шилу», млн.	Численность населения (из расчета 5:1), млн.
1651	10 630	53 150
1652	14 480	72 400
1656	15 410	77 050
1657	18 610	93 050
1661	21 070	105 350
1671	19 410	97 050
1676	16 040	80 200
1686	20 340	101 700
1706	20 410	102 050

* Составлено по данным [Чжоу Юаньхэ. 1982, с. 165].

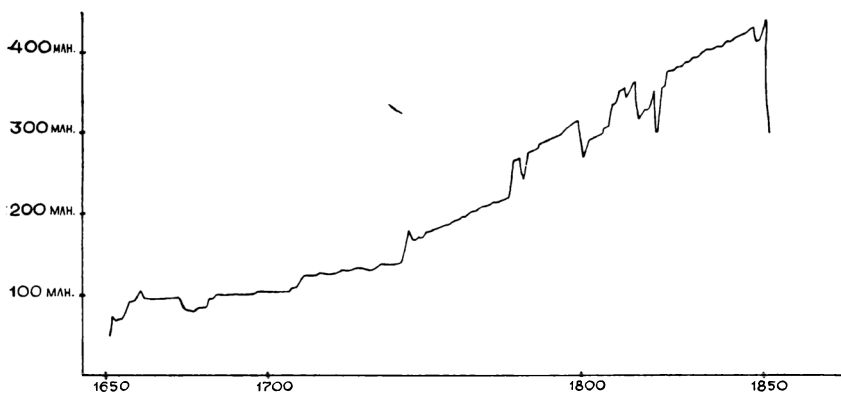


Рис. 12. Кривая численности населения Китая в XVII—XIX вв. [Чжоу Юаньхэ, 1982, с. 164]

С учетом всего вышесказанного кривая численности населения Китая во второй половине XVII — первой половине XIX в. может быть представлена в виде, зафиксированном на рис. 12.

Еще накануне монгольского завоевания численность населения Китая, как отмечалось выше, по всей вероятности, достигла рубежа 100 млн. [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 57]. Примерно на этом же уровне она находилась на протяжении первых пятидесяти лет после воцарения династии Цин (табл. 1).

Для численности населения в указанные годы характерны два резких спада.

Первый из них приходился на период маньчжурского завоевания, отмеченный, с одной стороны, уменьшением абсолютной численности населения (вступив во внутренние районы Китая, маньчжуры беспощадно расправлялись со всеми, кто оказывал им сопротивление), а с другой — невозможностью эффективного контроля над подчиненными территориями и потому отсутствием сведений о численности их населения. Второй спад относится к 70-м годам XVII в. и связан с выступлением У Саньгуя против маньчжуров, приведшим к нарушению уже установившейся системы управления значительной частью империи Цин.

В целом время правления императора Канси характеризовалось стабилизацией государственной власти, стремившейся привлечь беженцев на места их первоначального проживания, поощрявшей подъем целины и проводившей политику ограничения налогового бремени. Все это явилось предпосылкой последующего более быстрого прироста населения страны, свойственного периоду Цяньлуна (тыс.) [Чжоу Юаньхэ, 1982, с. 171]:

Год	Численность населения по «Цин шилу»
1741	143 410
1750	179 540
1760	196 840
1770	213 610
1780	277 550
1790	301 480
1795	313 280

В соответствии с этими данными можно считать, что на протяжении второй половины XVIII в. население Китая увеличилось в 1,18 раза. При этом в 40—50-х годах ежегодный прирост составлял 2,81 млн. человек, или 2,36%; в 60—70-х годах он вырос до 3,95 млн. в год, или до 1,78%; в 80—90-х годах сократился до 2,44 млн. человек, т. е. до 0,85%. Таким образом, хотя период правления Цяньлуна и не был временем внезапно-го демографического взрыва, он характеризовался в целом гораздо более высоким уровнем ежегодного прироста населения, чем тот, который был свойствен Китаю в эпоху позднего средневековья в среднем [Чжоу Юаньхэ, 1982, с. 172—173].

В первой половине XIX в. уровень ежегодного прироста населения продолжает снижаться. В 1800—1825 гг. он составлял 0,65%, в 1825—1850 гг. — 0,41%, о чем свидетельствуют данные «Цин шилу» (млн.) [Чжоу Юаньхэ, 1982, с. 177]:

Год	Численность населения
1800	295 240
1810	345 720
1820	353 380
1830	394 790
1840	412 820
1850	414 490

Снижение темпов прироста населения, явственно обозначившееся в конце XVIII в., можно сопоставить с данными о соотношении его численности и площади обрабатываемых земель в Китае [Чжоу Юаньхэ, 1982, с. 180]:

Год	Площадь обрабатываемых земель, цин	Численность населения	Площадь обрабатываемой земли на душу, му
1661	5 492 577	105 343 045	5,23
1675	6 078 429	101 706 690	5,98
1724	7 236 429	130 560 265	5,54
1753	7 801 142	183 678 259	4,25
1766	7 807 156	208 095 796	3,75
1812	7 913 939	361 600 000	2,19
1833	7 420 000	398 942 036	1,86
1859	7 716 254	432 164 417	1,78

Анализ результатов переписей населения в позднесредневековом Китае вновь убеждает в том, что их нельзя класть в основу исследования без специальной дополнительной коррекции. С другой стороны, с необходимыми уточнениями эти данные

могут быть надежным источником для изучения исторической демографии Китая.

Наибольшего доверия заслуживают материалы переписей, проводившихся после 1773 г., когда в империи Цин была введена новая система сбора сведений о численности населения.

В первые годы правления маньчжурских императоров переписи населения проводились раз в три года; позднее этот срок был увеличен до пяти лет. Как уже отмечалось выше, до 1742 г. регистрации подлежало лишь взрослое мужское население, после чего цель переписи была сформулирована следующим образом: «Подсчитать общую численность населения Поднебесной, как взрослых, так и малолетних, мужчин и женщин». При этом вскоре выяснилось, что применявшиеся ранее методы регистрации уже не в состоянии обеспечить выполнение такой задачи. До 1773 г. сбор первоначальной демографической информации вменялся в обязанность специальным чиновникам, которые должны были заполнять реестры, обходя один за другим все дворы в деревне. Стремясь по возможности сделать эту процедуру менее хлопотливой, многие переписчики не ставили своей целью добиться максимальной точности, хотя от результатов их работы зачастую в полном смысле зависела судьба семьи земледельца. Рескриптом 1773 г. эта система переписей была упразднена, регистрация населения должна была отныне осуществляться через институт баоцзя (26).

Баоцзя как особая форма организации сельского населения была впервые введена в Китае в 1070 г. по инициативе Ван Аньши, осуществившего тогда ряд важных государственных реформ. Десять дворов составляли единицу, именовавшуюся бао, а десять бао — одно цзя, причем на протяжении XIII—XVIII вв. эта система была усовершенствована и распространена не только на деревенских, но и на городских жителей империи. По мысли Цяньлуна, начальники бао гораздо лучше уездных чиновников знали состав каждой семьи, подведомственной им, что, в сущности, делало ненужной самую процедуру переписи [Цзян Дэсюэ, 1984, с. 75—76].

Принципиальное значение имел тот факт, что с постепенным распространением системы баоцзя на районы, заселенные преимущественно некитайским населением, оно также начало включаться в переписи.

В эпоху Мин регистрация населения не предусматривала учет «инородцев», не владевших китайским языком. В начале правления династии Цин этот принцип оставался в силе: «В Юньнани, Гуандуне, Гуанси, Хунани, Хубэе проживают мяо, яо, ли, чжуан и прочие, не подлежащие переписи; инородцы Шэньси и Сычуани, а также дикие и мирные инородцы Фуцзяни также подпадают под это установление» [Цзян Дэсюэ, 1984, с. 74]. В соответствии с этим местным властям предписывалось сообщать, какие группы некитайского населения проживают на данной территории и какова численность их деревень.

Постепенное включение окраинных районов в единую систему административного управления было связано с труднодоступностью мест обитания «инородцев», с недостаточным знанием их языков. Каждый раз, когда в Юньнани, Гуйчжоу, Сычуани и других южных провинциях некитайское население выступало против властей, те получали указание не проводить его переписей. В частности, после начала крупного восстания мяо в Гуйчжоу маньчжурский двор отдал в 1777 г. приказ приостановить регистрацию численности мяо, яо, ли, чжуан [Цзян Дэсюэ, 1984, с. 75].

Отмеченная особенность данных демографической статистики в Китае в XVIII в. должна учитываться при анализе динамики численности населения страны в тот период. Это означает, что кривая, представленная на рис. 12, отнюдь не свидетельствует о значительном повышении уровня темпов ежегодного прироста населения Китая в период правления Цяньлуна, так как увеличение численности было, помимо всего прочего, результатом включения в статистические данные ранее не регистрировавшихся групп некитайского населения. Что же касается абсолютных темпов прироста населения, то во второй половине XVIII в. они, по всей вероятности, лишь ненамного превышали средний уровень, свойственный эпохе позднего средневековья. Все это не оставляет и тени сомнения в том, что в период Цяньлуна в действительности не было никакого демографического взрыва, упоминания о котором столь часто встречаются на страницах исторических сочинений.

ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ

В период позднего средневековья в основном завершается формирование всех основных групп народов, представленных на современной этнической карте Китая. Некоторые из них сложились на периферии этнической территории китайцев; другие — за пределами Китая, создав в разное время свои собственные государственные образования. И те и другие затем оказывались полностью или частично в составе «Срединной империи» и вступали в непосредственные контакты с китайским населением.

Монгольские народы

Начиная с IV—V вв. в китайских исторических источниках встречаются упоминания о племенах шивэй (27), обитавших в северо-восточной части современной Маньчжурии. В танское время их было «более 20»; одно из них именовалось мэнью (28). В «Суйшу» утверждается, что шивэй были родственны киданям: «Живущие на юге называются киданями, живущие на севере — шивэй» [Эршиу ши, 1974, т. 3, с. 2538].

По-видимому, шивэй было экзоэтнонимом близких по проис-



Рис. 13. Монголы.
С фрески из Дуньхуана. XIII в.
[Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 394]

«мэнгу» (29), (30). Расхождения в иероглифической транскрипции несомненно указывают на то, что перед нами самоназвание, закрепившееся впоследствии в китайском языке в форме этнонима мэнгу, в русском — монголы.

В памятниках XI—XIII вв. татары выступают как дада (31) или дадань (32) и делятся на «белых», «черных». Черными татарами сунские авторы называют монголов; их другое название — «монголо-татары» [Линь Кюн-и, Мункуев, 1960, с. 133].

Собственно монголы (рис. 13) первоначально обитали в долине р. Онон. На востоке их соседями были джалаиры, в XI в. подчинявшиеся киданям и жившие «к востоку от Онона». Южнее, в восточной части Гоби, кочевали керейты, создавшие крупное объединение во главе с ханом; керейты приняли христианство, и некоторые из их правителей известны под именами Марк, Георгий и т. д. На северо-западе керейты граничили с меркитами, занимавшими район Селенги. Самой северной монголоязычной группой были буряты Прибайкалья, а у истоков Енисея селились ойраты. Наконец, южнее хребта Танну-ола находилась территория найманов, испытавших на себе влияние уйгуров, подобно керейтам воспринявших христианскую религию и отчасти перешедших к оседлому образу жизни [Мураками, 1965, с. 132—142].

После падения киданьского государства Ляо усилились керейты, союзниками которых в борьбе с чжурчжэнями были монголы. В 1147 г. между чжурчжэнями, с одной стороны, и керейтами и монголами — с другой, был заключен мир и определены границы соответствующих владений. Во второй полови-

ношению племен, общим само-названием которых было наименование «татар». Этот термин встречается впервые в рунической надписи в честь Кюль-Теги-на, где перечисляются народы, в той или иной степени подчинившиеся тюркским каганам. В этом документе 732 г. рядом с «кытай» (киданами) упомянуты «отуз-татары» (т. е. «тридцать групп татар») [Малов, 1951, с. 36].

Большинство современных исследователей отождествляют шивэй с татарами [Викторова, 1980, с. 156]. На это указывают район расселения татар (на север от киданей), примерное совпадение числа их подразделений и, наконец, тот факт, что одно из татарских племен упоминается в источниках X в. под названием

не XII в. Тоорил, правитель керейтов, получил от чжурчжэней титул Ван-хана [Мураками, 1965, с. 141].

Конец XII в. отмечен процессом консолидации монгольских племен, во главе которых встал Темучин. Вместе с Ван-ханом он осуществил успешный поход на меркитов, затем одержал верх над татарами. Вскоре после этого Темучин разгромил своих прежних союзников — керейтов, а вскоре и найманов. Под властью монголов оказались практически все родственные им народы; в 1206 г. Темучин был провозглашен Чингисханом и стал фактическим хозяином огромной территории в центре Азии. В результате этого сложилась новая ситуация, характеризовавшаяся, по словам Рашид ад-дина, тем, что «найманы, джалаиры, онгуты, керейты и другие племена, которые имели каждое свое определенное имя, называли себя монголами из желания перенести на себя славу последних; потомки же этих родов возмнили себя издревле носящими это имя, чего в действительности не было» [Рашид ад-дин, 1952, ч. 1, с. 75].

Антимонгольские восстания XIV в., приведшие к краху империи Юань, заставили ее последнего правителя Тогон-Темура покинуть столицу Даду и бежать на север. Он, однако, уже не обладал достаточным авторитетом, чтобы объединить всех монголов. Поэтому начиная с последних десятилетий XIV в. в степях Монголии возникают две враждующие между собой группировки — восточные монголы (в источниках минского времени они обычно именуется татарами) и западные монголы, т. е. ойраты. Заметим, что в летописи «Алтан Тобчи» ойраты не только нигде не называются монголами, но и противопоставляются им [Златкин, 1983, с. 32].

В середине XV в. Тогону удалось объединить четыре группы ойратских племен — хошоутов, джунгаров, дэрбэтов и торгутов, а его сын Эсен сумел нанести поражение восточным монголам и фактически объединить под своей властью всю Монголию. «Вот как,— замечает автор „Алтан Тобчи“,— владычество монголов перешло к ойратам» [Златкин, 1983, с. 32]. Однако после смерти Эсена чаша весов в соперничестве западных и восточных монголов склоняется на сторону последних. В 1470-х годах восточномонгольскому правителю Даян-хану удается подчинить себе ойратов, которые вынуждены были переселиться на северо-запад современной Монголии; ставка всемонгольского хана переносится в Чахар [Златкин, 1983, с. 39].

Дробление уделов, которые получили сыновья Даян-хана после его смерти, а также рост численности стад были, по мнению И. Я. Златкина, главными причинами продвижения монголов в начале XVI в. на запад [Златкин, 1983, с. 65]. Крупнейшим в Восточной Монголии в это время было владение Алтан-хана, включавшее земли Ордоса, Куку-нора и Амдо. Ойраты в тот период занимали сравнительно небольшую территорию от Карашара на западе до Хангая на востоке. На севере соседями ойратов были казахи, с которыми они воевали, стремясь полу-

чить доступ к среднеазиатским рынкам. Тем не менее главным своим соперником ойраты считали монголов-халха, объединившихся в XVI в. под властью Алтын-хана.

На рубеже XVI и XVII вв. союз четырех ойратских племен возглавлял хошоут Байбагас-хан. Он успешно противостоял нападениям со стороны халха и был инициатором принятия монголами ламаизма. В 1607 г. впервые были установлены официальные ойратско-русские отношения.

В начале XVII в. ойратский союз распался: в 1637 г. предводители торгоутов откочевали на запад, в низовья Волги, а хошоуты — в район Куку-нора [Ань Инминь, 1985, с. 89]. Одновременно с этим возникает самостоятельное Джунгарское ханство, просуществовавшее до середины XVIII в.

Тем временем на востоке Монголии под ударами маньчжуров пало Чахарское ханство, территория и население которого были включены в созданную в 1636 г. империю Цин на правах «внешних вассалов». Распавшаяся на несколько владений Халха также не могла долго сопротивляться маньчжурам. Ойратско-халхаская война в последней четверти XVII в. ускорила вхождение Халхи в состав империи Цин [Ермаченко, 1974, с. 122—153].

В 1755 г. было разгромлено Джунгарское ханство. За восстанием Амурсаны и его поражением последовали жестокие карательные акции маньчжурского двора, результатом которых, по свидетельству Черепановской летописи, было то, что «люди и скот весь вырублены без остатку, так что и в плен их не брали, только те спасались, которые могли убежать в Российские границы» [Златкин, 1983, с. 303]. На обезлюдившие пастбища Джунгарии в 1771 г. вернулась часть торгоутов, ушедших полтора столетия до этого на Волгу. Примерно в то же время в долину Или была переселена часть монголоязычных сибо.

По мнению некоторых китайских историков, сибо (33) являются потомками одного из подразделений шивэй, так называемых желтоголовых. В VIII—IX вв. оно занимало территорию к западу от места впадения Нонни в Сунгари. Во время киданьского владычества в Центральной Азии «желтоголовые шивэй» неоднократно выступали против Ляо, а в 1117 г. подчинились чжурчжэням. В источниках XI в. встречаются указания на то, что они стали именоваться «желтоголовыми чжурчжэнями». По своему внешнему облику они значительно отличались от соседей, так как «все они русоволосые и в большинстве зеленоглазые» [Фэн Цицинь, 1985, с. 93—96].

После XII в. этноним «желтоголовые шивэй» надолго исчезает со страниц исторических сочинений. Лишь в конце XVI в. мы встречаем первое упоминание другого этнонима, который, как полагают, представляет собой фонетический вариант названия «шивэй» и связан прежде всего с «желтоголовыми шивэй» — сибо. Впервые сибо оказались в поле зрения летописца в 1533 г., когда они вместе с восемью монгольскими и чжурч-

жэньскими племенами выступили против предводителя цзяньчжоуских чжурчжэней Нурхаци, но потерпели поражение.

В XVII—XVIII вв. произошли два больших переселения сибо. В 1690—1701 гг. маньчжуры переселили часть сибо в район Цицикара, а оттуда — в Пекин и Дэчжоу (Шаньдун) [У Юаньфэн, Чжао Чжицян, 1984, с. 65]. После разгрома Джунгарского ханства, когда возникла проблема колонизации опустошенной территории в приграничной зоне, цинское правительство приняло решение о строительстве крепостей в долине Или. Затем было признано целесообразным укрепить соседний Тарбагатай. Туда были направлены маньчжурские войска из Ганьсу, а также отряды солончо и дауров из Маньчжурии. Но этого оказалось недостаточно. В 1764 г. в долину Или было переселено около 5 тыс. человек — более тысячи солдат-сибо и их семьи [У Юаньфэн, Чжао Чжицян, 1981, с. 23—24].

Тунгусо-маньчжурские народы

Чжурчжэни — создатели государства Цзинь, бывшего главной политической силой Центральной Азии в XII в., — ко времени монгольского завоевания оказались разделенными на несколько территориальных групп. Значительная их часть, переселившаяся на Среднекитайскую равнину, в немалой степени изменила свой первоначальный этнический облик в результате длительных контактов с китайским населением. Поэтому в монгольское время их уже не называли чжурчжэнями.

Под этим названием фигурировала та часть чжурчжэньского этноса, которая осталась в местах своего исконного проживания — на территории современной Маньчжурии. Она была расселена там в XIII—XIV вв. на землях, простиравшихся от Ляодунского полуострова на юге до среднего течения Сунгари на севере и от Ялуцзяна на востоке до долины Ляохэ на западе. Сведения о чжурчжэнях, дошедшие до нас в «Юаньши», указывают на земледелие как на основу их хозяйства. Были развиты самые различные виды ремесла — от разработки рудных месторождений и производства металлических изделий до строительства кораблей, способных совершать плавания по морю [Ян Баолун, 1984, с. 17, 23].

На северо-востоке соседями чжурчжэней были близкородственные им «поречные татары» — шуй дада (34), главным центром расселения которых было среднее и нижнее течение Сунгари. Часть их занималась преимущественно охотой и присылала дань монгольскому двору пушниной и кожами. Наряду с этим в «Юаньши» встречаются упоминания о «поречных татарах — рыболовах». Участвовали шуй дада и в строительстве больших морских кораблей, предназначавшихся для завоевания Японии [Ян Баолун, 1984, с. 23—24].

Источники юаньского времени сообщают также о племенах цилеми (35), или цзилими (36), обитавших в низовьях Амура



Рис. 14. Маньчжурки.
С рисунка XVIII в.
[Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 465]

Кайюаня. Наконец, «дикими чжурчжэнями» письменные памятники минского времени называют предков современных тунгусо-маньчжурских народов, обитавших в XIV—XVII вв. по Амуру [Люй Гуантянь, Гу Цинъюао, 1985, с. 88].

Цун Пэйюань указывает на несколько факторов, способствовавших миграции чжурчжэней в XIV в. Это, во-первых, целенаправленная политика минского двора, стремившегося осуществлять контроль над чжурчжэнями и на первых порах терпевшего неудачу. Во-вторых, сами чжурчжэни были заинтересованы в постоянном обмене с китайским населением, от которого они получали ткани, рис, соль и орудия земледелия. В-третьих, перемещения чжурчжэней были связаны с увеличением численности их населения. Наконец, усиление в начале XV в. ойратов привело к тому, что восточные монголы начали двигаться дальше на восток; под их давлением чжурчжэни вынуждены были мигрировать в южном направлении [Цун Пэйвэнь, 1984, с. 9—11].

Помимо «диких» чжурчжэней источники упоминают о солонях, населявших верхнее течение Амура и по языку близких чжурчжэням (в начале XVII в. преемник объединителя чжурчжэньских племен Нурхаци говорил о солонях, что «по языку, обычаям верховой езды и стрельбы из лука они не отличаются от нас» [Люй Гуантянь, Гу Цинъюао, 1985, с. 94].

В 80-х годах XVI в. предводитель одного из племен цзиньчжоуских чжурчжэней Нурхаци впервые предпринимает попытки преодолеть междоусобную рознь этих племен, что ему и удается. В 1586—1591 гг. вся эта группа племен оказывается под его властью. Уже в тот период возглавляемые Нурхаци чжурч-

и занимавшихся преимущественно рыболовством, а из домашних животных разводивших только собак [Ян Баолун, 1984, с. 24].

В XIV в. происходили перемещения отдельных групп коренного населения Восточной Маньчжурии, в результате которых в начале эпохи Мин чжурчжэни оказываются разделенными на три части. Первая из них именуется в источниках «цзяньчжоускими чжурчжэнями». Это были в основном шуй дада, передвинувшиеся из низовий Муданьцзяна в район современного Тунхуа. Второе подразделение называлось «хулуньскими чжурчжэнями», или «чжурчжэнями из Хайси». Эта группа переселилась из долины Нонни на юг, вплоть до

чжэни принимают самоназвание «маньчжоу» (37), т. е. маньчжуры, что должно было отличать их от хулуньских чжурчжэней (рис. 14). Не случайно Нурхацци говорил их послу: «Мы — маньчжуры, вы — хулунь» [Цун Пэйвэнь, 1984, с. 15]. Однако вскоре Нурхацци присоединяет к своим владениям одно за другим все четыре племени, входившие в хулуньскую группировку: в 1599 г. — хада, в 1607 г. — хуэйфа, в 1613 г. — ула, в 1619 г. — ехэ. В 1616 г. Нурхацци объявил себя правителем маньчжурской династии Цзинь со столицей в Хэтуала (современный Синьбинь).

Хуантайцзи, наследовавший Нурхацци в 1627 г., продолжил политику объединения всех родственных чжурчжэньских племен. В 1634 г. власть маньчжуров признал предводитель дахуров, а в 1636 г. за ними последовали эвенки [Люй Гуантянь, Гу Цинъюа, 1985, с. 94]. В тот же год Хуантайцзи объявил о переименовании династии: отныне она должна была называться Цин. Одновременно этноним «маньчжур» был в законодательном порядке распространен на все чжурчжэньское население государства.

Маньчжурское вторжение во внутренние районы Китая, начавшееся в 1644 г., имело значение поворотного пункта политической истории этой страны на грани средневековья и нового времени. Оно оказало немаловажное воздействие и на этнические процессы, протекавшие в то время в Китае. Победители маньчжуры постарались принять меры к тому, чтобы побежденные китайцы признали свое поражение не только в военном, но и в культурном отношении. Впрочем, как это нередко бывало в Китае и раньше, в конечном счете захватчики почти полностью растворились в среде численно преобладающего китайского населения.

Особенностью этого процесса было то, что до начала второй половины XIX в. этнокультурное взаимодействие китайцев и маньчжуров происходило лишь на территории собственно Китая, тогда как в Маньчжурии численность китайцев была незначительной.

Правда, в 1653—1667 гг. цинские правители неоднократно отправляли в относительно высокоразвитые районы Лояня, Гирина и Цицикара преступников-китайцев, многие из которых были чиновниками и учеными, сохранившими верность минскому двору. Однако в 1668 г. по указу императора Канси вся территория Маньчжурии была закрыта для китайцев. Запрет время от времени нарушался китайскими крестьянами, бежавшими в Ляодун от неурожая и голода; в 1712 г. Канси признал, что число уроженцев Шаньдуна, незаконно проникших в Маньчжурию, превысило 100 тыс.

Во второй половине XVIII в. запрещение иммиграции китайцев неоднократно подтверждалось императорскими указами; оно оставалось в силе до 60-х годов XIX в. [Ho Ping-ti, 1959, с. 158—159].



Рис. 15. Уйгуры.
С рисунка XVIII в.
[Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 448]

Одной из самых неясных проблем этнической истории тюркских народов до сих пор остается вопрос об этногенетических связях ранних уйгуров Центральной Азии, создавших в VIII—IX вв. свой каганат со столицей на Орхоне, и средневековых уйгуров Восточного Туркестана (рис. 15). Известно, что под ударами кыргызов кочевники-уйгуры начали после 840 г. перемещаться на юго-запад — в Гаочан, Ганьчжоу и Сучжоу. Обосновавшись на новых местах, в районах с древней земледельческой культурой, уйгуры в X—XII вв. создали несколько

самостоятельных государств. Однако до сих пор не исследован вопрос о том, как складывались этнические взаимоотношения между местным оседлым населением и кочевыми пришельцами.

Все путешественники, которым приходилось бывать у уйгуров в XIII—XIV вв., отмечают земледельческий характер их культуры. Даос Чанчунь, в 1221 г. сопровождавший Чингисхана в его экспедиции на запад, неоднократно упоминает об уйгурской технике орошения полей с помощью арыков. Поразило Чанчуна обилие виноградников и пристрастие местных жителей к виноградному вину, которым они обычно потчевали гостей. С удивлением отмечает он размеры тамошних арбузов, а про дыни пишет, что по аромату им нет равных в Поднебесной [Чанчунь, 1936, с. 10].

После переселения уйгуры некоторое время пользовались древнетюркским руническим письмом, а затем создали свой собственный алфавит, взяв за основу согдийскую систему письменности. Сочинение Юсуфа Баласагунского «Кудабгу билиг» («Наука о том, как сделаться счастливым») написано этим алфавитом. Начиная с XI в. по мере распространения среди уйгуров ислама они пользовались также и арабским письмом.

Основной путь проникновения ислама в Восточный Туркестан лежал через Кашгар в Яркенд и Хотан. В Гаочане подавляющее большинство населения даже в XII—XV вв. продолжало оставаться приверженцами буддизма: по сообщению минского автора, «местные жители верят в Будду и во множестве стро-

ят буддийские храмы». Показательно, что в уйгурско-китайском словаре начала XV в. [Гаочан, 1984] можно обнаружить немало монгольских и китайских заимствований, но слов арабского происхождения в нем почти совершенно нет [Ху Чжэньхуа, Хуан Жуньхуа, 1983, с. 62].

Лексика, заимствованная уйгурами из монгольского и китайского языков,— зримый результат непосредственных этнических контактов этих народов. В начале XIII в. Чанчунь неоднократно встречал китайцев, живших среди уйгуров, которые называли их табгачами [Чанчунь, 1936, с. 10],— традиция, идущая еще от древнетюркских рунических текстов [Крюков, Малавнин, Софронов, 1984, с. 277].

Монгольское влияние на уйгуров имеет длительную историю. В 1204 г. монголы подчинили себе найманов, вскоре после чего уйгурский идикут Гаочана признал себя подданным Чингисхана. В Гаочане были учреждены должности монгольских чиновников. Через 10 лет после этого уйгуры приняли участие в походе Чингисхана против хорезмского шаха [Сагути, 1943, с. 789—804]. Период полунезависимого существования Гаочана продолжался до 1275 г., когда его территория была непосредственно включена в состав монгольской империи. В начале XIV в. Гаочан оказался под властью чагатайского хана.

Вслед за падением династии Юань китайцы приняли меры к тому, чтобы подчинить себе восточную часть Уйгуристана, и в 1406 г. им удалось установить свой контроль над Хами. Середина XV в. была отмечена возвышением Турфана. Потомок чагатайских ханов Али в 1469 г. объявил себя султаном и постепенно распространил свою власть на восток вплоть до Цзяюйгуаня. Противоборство Турфанского султана и империи Мин закончилось в начале XVI в. отказом китайцев от надежды вернуть себе Хами.

Хотя верхушка турфанского общества принадлежала к монгольской знати, основную массу его населения составляли уйгуры, к этому времени уже заметно обособившиеся от жителей других оазисов — Кашгара, Хотана и пр. Еще более заметными были отличия собственно уйгуров от «желтых уйгуров» — сары уйгуров (38).

«Желтые уйгуры» были потомками той части уйгурской общности, которая в результате переселения на юг оказалась в конце IX в. в районе Ганьчжоу. Будучи оторванными от других групп, они развивались в значительной мере независимо от них. В 1126 г. сары уйгуры были завоеваны монголами. После падения династии Юань земли сары уйгуров были включены в состав империи Мин, хотя местное население и сохраняло некоторую самостоятельность. В отличие от гаочанских уйгуров в XIV в. сары уйгуры по-прежнему вели кочевой образ жизни.

Изучение родо-племенного состава современных юйгу (этот этноним был закреплен за сары уйгурами после создания КНР)

показывает его этническую неоднородность. Примерно третья часть подразделений юйгу — монгольского происхождения (арлат, конрат, ойрот, калка и др.), около пятой части имеет соответствия у хакасов, шорцев, тувинцев, алтайцев. Как это было установлено Э. Р. Тенишевым, четыре подгруппы сарыг-уйгуров по своему происхождению связаны с древними кыргызами. В этом отношении большой интерес представляет тот факт, что в настоящее время в Маньчжурии (близ Фуюя) проживает небольшая группа тюркоязычного населения, называющая себя «кыргыз» и по языку близкая к сарыг-югурам. Согласно сохранившемуся среди них преданию, они переселились на север Китая с Алтая примерно 300 лет тому назад [Тенишев, 1962, с. 59—65].

Тибето-бирманские народы

Самым северным из всех тибето-бирманских народов в эпоху средневековья были тангуты, создавшие в XI в. государство Си Ся. В 1227 г. оно было уничтожено войсками Чингисхана. Немногочисленные отрывочные данные о тангутах в эпоху монгольского владычества свидетельствуют о привлечении их на службу в армии и в ремесленном производстве. Сагути Тору считал, что к середине XIV в. тангуты уже в основном растворились в среде китайского населения района Хэси [Сагути, 1950, с. 1154].

Изучая уйгуро-китайский словарь XV в., Ху Чжэньхуа и Хуан Жуньхуа обратили внимание на то, что среди упоминаемых в нем этнонимов наряду с уйгурами, монголами, чжурчжэнями, тибетцами фигурируют и тангуты [Ху Чжэньхуа, Хуан Жуньхуа, 1983, с. 62]. Воздерживаясь от категорических выводов, эти авторы предположили, что в минское время тангуты еще не исчезли с этнической карты Центральной Азии.

Между тем еще в 1962 г. близ Баодина (современная провинция Хэбэй) из развалин старого храма была извлечена каменная стела с текстом, выполненным тангутской письменностью (рис. 16). В надписи упоминается 15-й год периода правления Хунчжи, т. е. 1502 г.; она была выбита тангутами в честь двух своих усопших соплеменников. Эта находка свидетельствует, что в начале XVI в. в непосредственной близости от минской столицы проживала более или менее значительная группа тангутов, еще не забывшая родной язык и знавшая тангутскую письменность [Чжэн Шаоцзун, Ван Цзинжу, 1977, с. 133—139].

Наконец, во время этнолингвистических обследований с целью определения этнического состава населения провинции Сычуань в наше время на ее территории была обнаружена этнографическая группа тибетцев, языком домашнего общения которых был не тибетский, а родственный ему. Самоназвание этой группы — тәпх обнаруживает фонетическую близость к

附录二 保定出土明代西夏石幢译文

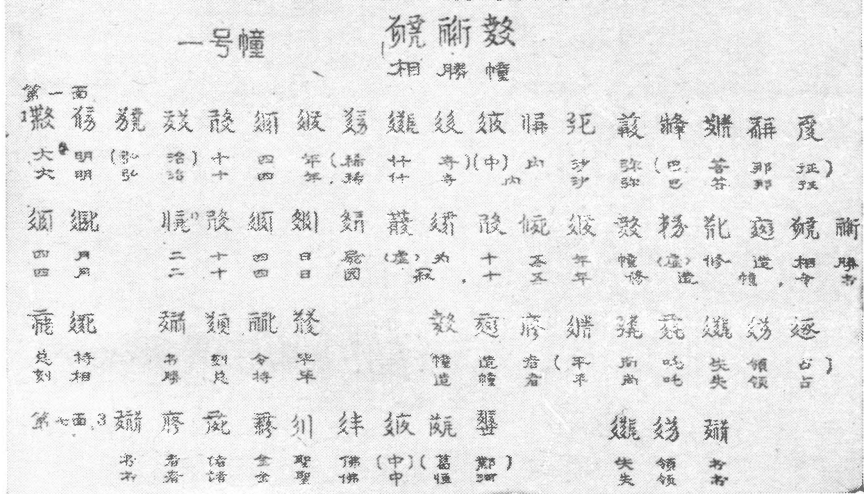


Рис. 16. Тангутский и китайский тексты надписи на стеле из Баодина. 1502 г. [Чжэн Шаоцзун, Ван Цзинжу, 1977, с. 158]

түгүг, как в тибетских письменных источниках именуется тангуты. Мнения китайских лингвистов разделились: одни из них считают, что мы имеем дело с осколком тангутской этнической общности, сохранившимся в местах ее первоначального расселения, другие склонны видеть в этой группе потомков тангутов, переселившихся в Сычуань после падения государства Си Ся [Хуан Буфань, 1985, с. 62].

Собственно тибетцы (рис. 17) упоминаются в средневековых китайских источниках под названием тубо (39) или туботэ (40)— иероглифическая транскрипция этнонима, представленного в древнетюркских рунических текстах в форме tūpūt, в арабских — tibbat, в записках Марко Поло — тибет [Я Ханьчжан, 1980, с. 4].

В начале эпохи Цин тибетцев называли также тангутами. Маньчжуры не различали тангутов и тибетцев и использовали для обозначения и тех и других один и тот же этноним монгольского происхождения. Кроме того, в XVII—XVIII вв. появляется еще один термин — «сицзан» (41), вторая часть которого представляла собой транскрипцию тибетского наименования внутреннего Тибета, а первая означала по-китайски «западный» [Ли Юйчэн, 1985, с. 73—74].

Еще один этноним, употреблявшийся в это время для обозначения тибетцев Юньнани и юго-западной части Сычуани, — сифань (42). В нем детерминатив «западный» присоединен к



Рис. 17. Тибетцы. С рисунка XVIII в.
[Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 446]

компоненту, входящему также в состав названия тубо, но ошибочно читаемому в данном случае как «фань». Термин «сифань» мог применяться для наименования также и близкородственного тибетцам народа пуми. Поскольку в армию Хубилая, направлявшуюся через Сычуань на Дали, были включены по дороге отряды сифань, более поздние авторы без всяких на то оснований предполагали, что этот народ принадлежит к какому-то «монгольскому племени».

«Отделившись племенем сифань» некоторые ученые минского времени считали этническую группу гуцзун (43); другие непосредственно отождествляли гуцзун с тубо [Ю Чжун, 1980, с. 363—364]. В то же время этноним «гуцзун» фонетически сходен с современным «куцун» (подразделение народа хани). Все это свидетельствует о сложности этнического состава тибето-бирманских народов Юго-Западного Китая, каждый из которых, как правило, представлен многочисленными этнографическими группами.

Сказанное может быть продемонстрировано на примере хани. В XVI—XVIII вв. ареал расселения этого народа в Юньнани был обширнее современного. Он охватывал юго-восточную часть провинции от Вэньшаня на востоке до Цзингу на западе и от Цзянчэна на юге до Юаньмоу на севере. Помимо основной части этого этноса, самоназванием которого было «хани», в источниках зафиксированы несколько его подразделений, изве-



Рис. 18. Лоло. С рисунка XVIII в.
[Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 451]

стных под иными самоназваниями: «ломьянь» — в Юаньмоу, Удине, Луцюане; «ака» — в Моцзяне, Цуэр, Сымао, Цзингу, Юаньцзяне, Чжэньюане; «кадо» — в Юаньцзяне, Синьпине, Моцзяне; «хэйлу» — в Сымао, Юаньцзяне, Синьпине; «жуби» — в Юаньцзяне, Моцзяне; «лау» — в Синьпине, Цзиндуне, Вэньшане.

Если сопоставить эти данные с картой расселения хани в первой половине XX в., то обнаруживается любопытная картина. Ареал расселения собственно хани к этому времени несколько сократился (так, сегодня в Кайюане и Мэнцзы хани очень мало, а в Вэньшане их нет вовсе), но подразделения хани, имеющие особые самоназвания, занимают большую территорию, чем в XVII—XVIII вв. [Ю Чжун, 1980, с. 359—360]. На этом основании можно предположить, что в рассматриваемое нами время происходил процесс этнической дифференциации отдельных групп народа хани.

Еще более сложным представляется в свете китайских письменных источников этнический состав лоло (рис. 18) (после 1949 г. этот этноним заменен на и (44), а в советской литературе лоло стали называться ицзу). Помимо «черных» и «белых» лоло, населявших преимущественно горный район Дальяншан на стыке провинций Сычуань и Юньнань, в Юго-Западном Китае начиная с монгольского времени отмечены многочисленные лоло, имевшие собственные самоназвания. Их принадлежность

к общности лоло можно установить либо благодаря тому, что эти самоназвания присоединяются к основному этнониму как определение (аси лоло, пула лоло, лоу лоло и др.), либо из указаний источника, подобных нижеследующему: «Мача — это отделившееся племя черных лоло» [Ю Чжун, 1980, с. 264]. В данном случае оказывается возможным сопоставить сведения о соотношении отдельных подразделений лоло (лоу, самаду и др.) и их расселении, относящиеся к XV—XVI и XVII—XVIII вв. [Ю Чжун, 1980, с. 263—304]. Общая тенденция здесь может быть прослежена на примере лоу: в XII—XIII вв. они жили в районе Удина и Луцюани, к XV в. распространились на юг до Чусюна, а в XVII—XVIII вв. их территория расширилась на запад до Дали, на востоке до Шицзуна. Соответственно самаду, населявшие первоначально район Чусюна — Куньмина, позднее отмечены на более широкой территории — от Удина на севере до Юаньдуна на юге. По мере расширения этнической территории самаду происходило обособление подразделений второго порядка (например, сами), а затем и третьего (путэ и др.). Проанализировав данные источников, Ю Чжун приходит к выводу, что «сами отделились от самаду, а путэ, в свою очередь, от сами» [Ю Чжун, 1980, с. 282]. Таким образом, в этническом развитии лоло в XV—XVIII вв. мы наблюдаем ту же закономерность, что и в случае с хани.

Одновременно с процессом дифференциации внутри этнической общности лоло возникали различия в языке отдельных групп и подгрупп. Современные самаду, населяющие окрестности Куньмина, заметно отличаются по языку от сани (сами XV—XVIII вв.) района Лунань Милэ и Луси [Ю Чжун, 1980, с. 283]. Показательно, что уже в лексикографических материалах, составленных при маньчжурском дворе в 1748 г., представлены языки пяти подразделений лоло [Фэн Чжэн, 1981, с. 66].

Более компактными в смысле своей этнической структуры были мосе (45) (современные наси), центром расселения которых был район Лицзяна (верхнее течение р. Цзиньшацзян). Автор «Описания Юньнани» («Юньнань чжилюэ») (XVI в.) отмечает у мосе непривычное для китайцев высокое общественное положение женщины: если у двух семей возникает повод для кровной мести, то прекратить вражду могут только договорившиеся между собой женщины [Ю Чжун, 1979, с. 312]. Этот факт находится в соответствии с матрилинейными обычаями наси Юннина, изученными китайскими этнографами за последние десятилетия. Соприкасаясь, с одной стороны, с тибетцами, с другой стороны, с китайцами, мосе заимствовали у них отдельные элементы материальной и духовной культуры. Так, в источниках XVIII в. отмечается, что в одежде и пище мосе начинают постепенно походить на китайцев; в то же время были нередки случаи смешанных браков мосе и тибетцев [Ю Чжун, 1980, с. 315, 319]. В свою очередь, мосе оказывали культурное

воздействие на отдельные изолированные группы тибетцев. В Вэйси, например, жили так называемые мосе гуцзун, которые, несмотря на свое происхождение от тубо, «в основном походили на мосе, и лишь женщины у них заплетали волосы во множество косичек... и носили маленькие серьги, чем отличались от мосе» [Ю Чжун, 1980, с. 366]. Свое влияние мосе оказывали также и на соседних сифань, которые со временем перестали отличаться от них в одежде; у сифань также были сходные с мосе свадебные и похоронные обряды, хотя первые и практиковали чуждый мосе обычай левирата [Ю Чжун, 1980, с. 370].

В отличие от других тибето-бирманских народов Юньнани бай (46) жили преимущественно в районе Дали, где в XIII—XIV вв. сформировалось уже постоянное китайское население. Поэтому бай в большей степени, чем их соседи, подверглись ассимиляции со стороны китайцев. Уже в конце XVII в. бай в массе своей были двуязычны и, сохраняя свой язык как средство домашнего общения, с китайцами говорили по-китайски. Бай постепенно утрачивали свою этническую специфику и в других сферах культуры [Ю Чжун, 1980, с. 225, 227].

Тайские народы

Процесс этнической дифференциации, прослеживаемый в XIII—XVIII вв. на материале истории хани и лоло, на более высоком таксономическом уровне был характерен и для предков современных тайских народов Южного Китая.

Во второй половине I тысячелетия до н. э. территорию Гуанси, а также Гуйчжоу, Сычуани и Юньнани населяли племена лао (ляо). В Сычуань лао проникли в IV в., и к VI—VII вв. их значительная часть была уже ассимилирована китайским населением. Тем не менее те лао, которые обосновались в бассейне Миньцзяна, упоминались в источниках вплоть до XI—XII вв. Лишь к XIII в. утратили свою былую этническую специфику «лао Наньпина» (район Чунцина), которые в танское время еще носили левозастежную распашную одежду и жили в свайных домах [Ю Чжун, 1983, с. 13].

На юге Сычуани сколько-нибудь многочисленного китайского населения в ту пору не было. Но и здесь лао постепенно перестают упоминаться в источниках; на смену этому этнониму приходит новый — гэлао (47), или цилао (48). Так стала называться обособившаяся ветвь лао, переживавшая в XI—XII вв. процесс превращения в самостоятельный этнос [Ю Чжун, 1983, с. 13]. Его контакты с мяо наложили свой отпечаток на материальную культуру и язык гэлао (обнаруживая близость с чжуан-тайскими языками в области грамматики, современный язык гэлао фонетически и лексически содержит черты сходства с мяо, что и послужило в прошлом основанием для отнесения гэлао к народам группы мяо-яо [Народы, 1965, с. 480]).

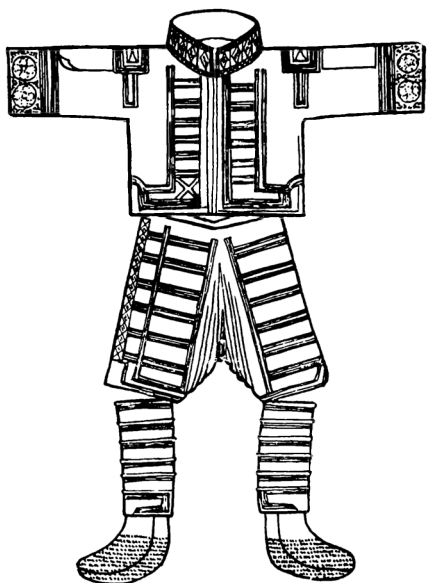


Рис. 19. Одежда из погребения XVI в. в уезде Хунсянь провинции Сычуань [Сычуань, 1980, с. 34]

это монгольская огласовка этнонима. Надо полагать, что именно с ним связана «область Толома», о которой рассказывает в своих записках Марко Поло: «Живут здесь идолопоклонники, говорят своим языком, они подвластны великому хану». И далее: «Мертвых сжигают, а кости, что останутся, они собирают в ящичек и относят их в большие и высокие горы, а там вешают в просторных пещерах, да так, чтобы ни человек, ни зверь не мог их тронуть» [Марко Поло, 1955, с. 146].

В 1974 г. в горном ущелье недалеко от границы с Юньнанью в уезде Хунсянь (провинция Сычуань) на скалах в 20—25 м от земли были обнаружены и обследованы погребения в гробах. Некоторые из них были поставлены на закрепленных в расщелине поперечных деревянных штырях, другие установлены в естественных пещерах, иные — в специально вырубленных нишах. Найденный в двух захоронениях китайский фарфор позволил датировать их XVI в. Отмечено, что у шести черепов взрослых мужчин и женщин в верхней челюсти справа и слева отсутствовали зубы. Исключительную ценность представляет найденная в гробах одежда (рис. 19). Эти находки стали предметом оживленной дискуссии, касавшейся главным образом вопроса об этнической принадлежности людей, погребенных в Хунсяне. Представляется, что правы исследователи, связывающие их с тулао [Ли Чжаоин, 1982, с. 129]. Заметим, что костные остан-

Первоначально близки к гэлао были тулао (49), или тулаомань (50), населявшие крайний северо-восток Юньнани. Отмечая, что «тулаомань встречаются всюду к югу от Суйчжоу и к северу от Умана» (т. е. на границе Сычуани и Юньнани между Ибинем и Чжаотуном), автор XIV в. следующим образом характеризует особенности их культуры и быта: «К 14—15 годам юноши и девушки выбивают себе справа и слева два зуба, после чего могут вступать в брак... Когда у них умирает кто-нибудь, его кладут в деревянный гроб, который ставят на высоченной скале» [Ю Чжун, 1980, с. 462].

В «Юаньши» тулаомань упоминаются как толамань (51); по-видимому,

ки людей из Хунсяня были изучены антропологами, установившими их принадлежность к монголоидам, но воздержавшимися от более конкретных выводов [Цинь Сюэшэн, 1982, с. 133].

Примерно одновременно с формированием этнической общности гэлао (X—XII вв.) происходил процесс обособления близкородственных гэлао народов шуй (52) и дун (53). На их связь с прежними лао прямо указывает один из минских авторов: «Шуй относится к племени лао... Дун также относится к племени лао» [Ю Чжун, 1983, с. 18, 20]. Правильность вывода подтверждается анализом некоторых обычаев этих народов.

К XIII в. термин «лао» вышел из употребления и на основной территории расселения этой общности — в Гуанси. Здесь появляется новый этноним, по всей видимости представляющий собой самоназвание, — чжуан (54). В XIII—XIV вв. чжуан жили преимущественно в северо-восточной части Гуанси. Однако к концу эпохи Мин упоминания о чжуан встречаются в тридцати с лишним уездах этой провинции, а также на западе Гуандуна [Фань Хунгуй, Тан Чжаоминь, 1980, с. 41]. Эти данные показывают, что в XV—XVI вв. чжуан значительно расширили свою этническую территорию, распространившись на юг и юго-восток. Современный ареал самоназвания чжуан (бучжуан) несколько сдвинут в западном направлении, вплоть до Наньдана на севере и Машаня на юге, а на востоке Гуанси и в западной части Гуандуна это самоназвание уже не встречается.

Что касается юго-запада Гуанси (бассейн Цзоцзяна), то, насколько можно судить по имеющимся свидетельствам, здесь этноним чжуан никогда не употреблялся. Начиная с XV в. на границе Юньнани и Гуанси отмечено присутствие этнической группы, именовавшей себя «нун» (55). В составленном в 1455 г. географическом описании Юньнани указывается, что в Гуаннани «много нун, которые, по преданию, являются потомками Нун Чжигао» [Ю Чжун, 1979, с. 443]. Нун Чжигао, встав во главе местного населения на западе Гуанси, поднял в 1052 г. восстание. Захватив город Пинма в среднем течении Юцзяна, войска Нун Чжигао затем опустились по этой реке до Юнчжоу (современный Наньнин), где и было провозглашено создание государства Наньтянь. После поражения, нанесенного ему сунской армией, Нун Чжигао отступил в пределы Юньнани [Чжуанцзу, 1980, с. 63—64; Итс, 1972, с. 263—264]. Изучение источников, связанных с историей восстания Нун Чжигао, позволяет высказать предположение, прямо противоположное приведенной выше версии: не этноним нун происходит от фамилии Нун Чжигао, а эта «фамилия», под которой он упоминается в китайских памятниках, была указанием на его принадлежность к этнической группе нун.

В XVI—XVII вв. нун продолжали продвижение на запад и достигли района Юаньцзяна в верховьях Красной реки, а также на юго-запад, в пределы современного Вьетнама, где они



Рис. 20. Байи. С рисунка XVIII в.
[Шень Цунвэнь, 1981, с. 457]

известны под этническим названием нунг. Подразделения нунгов (фансинь, инь, тяо и др.) в настоящее время еще сохраняют память о местах своего первоначального пребывания в различных уездах юго-западной части Гуанси (Ваньчэн, Чуншань, Лунчжоу, Гуйшунь). Полагают, что основная масса нунгов мигрировала во Вьетнам около трехсот лет назад [Народы, 1966, с. 135].

В юго-восточной части Юньнани на землях государства Дали селились предки современных тай — байи (56) (рис. 20). Марко Поло рассказывает об области Зардандан, что в переводе с персидского означает «золотые зубы»: «У здешних людей зубы золоченые; всякий зуб покрыт золотом, они делают золотые слепки с зубов и надевают их на верхние и нижние зубы» [Марко Поло, 1955, с. 139]. Аналогичные сведения об одной из групп приводит автор «Краткого описания Юньнани» Ли Цзин [Ю Чжун, 1979, с. 390—391].

В XV в. территория байи определялась следующими координатами: на востоке до Цзиндуна, на севере до района расселения сифань, на северо-востоке до Юнчана (Вочиан у Марко Поло, упоминаемый как главный город области Зардандан [Марко Поло, 1955, с. 297, примеч. 2 к главе СХХ]), на юго-западе — до границы с Бирмой [Ю Чжун, 1979, с. 404]. В начале XVII в. часть этого района отошла к Бирме.

Процесс этнической диссимилиации раннесредневековой общности лао может быть прослежен и на материале такого специфического источника, каким являются системы родства.

Термины для обозначения родственных отношений, существующие как в собственно тайских, так и в «паратайских» языках (к последним обычно относят шуй, дун, мулао и др.), обнаруживают определенное сходство, указывающее на общее происхождение. Наряду с этим существуют и различия. Шуй, дун, мулао называют отца термином *pu*, мать — *pai* (*ni*); тай Дэхуна и Сишуанбаньна употребляют соответственно наименования «ро» и «те». Показательно, что, по свидетельству средневековых авторов, лао называли отца «ба», а мать — «най» [Су Гуаньчан, 1959, с. 43], а байи — «по» и «ме» [Ю Чжун, 1980, с. 422]. При этом вся система родства шуй и дун оказывается более архаичной в типологическом плане, чем тайская [Гохман, 1978, с. 130—131].

Народы мяо-яо

Аналогичный процесс дифференциации в среде более древних этнических общностей, обитавших на территории Южного Китая, происходил и на востоке этого региона. В XIII—XVIII вв. здесь произошло формирование народов, относимых в этнолингвистических классификациях к группе мяо-яо, — шэ, яо и мяо.

Генетическая общность этих народов в настоящее время не оспаривается никем из специалистов. На это указывает близость языка шэ к яо и мяо [Мао Цзунъю, Мэн Чаоцзи, 1982, с. 77—80]. Центральное место в мифологии этих народов занимает легенда о первопродке — пятицветной собаке Паньху. В настоящее время их этнические территории не составляют сплошного массива: мяо расселены преимущественно в Гуйчжоу, яо — в Гуанси, а шэ — в Фуцзяни и Чжэцзяне. Однако эта ситуация складывалась постепенно на протяжении всего II тысячелетия н. э.

Что касается шэ (57), то у них существует предание об их древней родине в горах Фэнхуаншань в Чаочжоу (Гуандун), а появление шэ в местах их нынешнего расселения, согласно свидетельствам географических описаний XIV—XVII вв., произошло не ранее эпохи Мин. По-видимому, в VII—VIII вв. основным районом распространения шэ была область, лежащая на стыке современных провинций Гуандун, Цзянси и Фуцзянь. Отсюда шэ мигрировали на восток, а затем в северном направлении. Их массовое перемещение на юг Чжэцзяна относится к XVII—XVIII вв. В это время там уже существовало значительное китайское население, занимавшее наиболее пригодные для земледелия речные долины. Поэтому шэ обосновывались преимущественно в горах, на склонах которых выращивали рис, а также индиго и чай [Шэцзу, 1980, с. 9, 15, 20].

В настоящее время из почти полуторамиллионного яоского населения в Гуандуне проживает менее ста тысяч, причем исключительно в северо-западной части этой провинции, на гра-



Рис. 21. Яо. С рисунка XVIII в.
[Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 453]

нице с Хунанью и Гуанси. В эпоху Мин картина была принципиально иной. По данным Гу Янью, в XVII в. яо жили в 21 уезде Гуандуна; центром расселения яо тогда был бассейн Сицзяна. В тот же период в некоторых районах Гуанси яо составляли уже до 70% населения [Яоцзу, 1983, с. 14]. К этому времени относится проникновение яо в пределы Юньнани.

Говоря о расселении яо (58) (рис. 21) в рассматриваемый период, необходимо иметь в виду соотношение этнических подразделений этого народа. Современные яо не имеют единого языка: часть их утратила собственный язык и говорит по-китайски; лакья, населяющие горы Даяшань в Гуанси, пользуются языком, близким к дун и шуй; большая часть яо говорит на различных диалектах языка мйэнь; около трети их использует в качестве средства непосредственного общения язык ну, обнаруживающий сходство не с диалектами мйэнь, а с одной из групп диалектов мяо [Москалев, 1978, с. 9—10]. При этом ареал языка ну сравнительно компактен (он охватывает территорию, простирающуюся от крайнего юго-запада Хунани до северо-западной оконечности Гуанси). Что же касается яо, говорящих на диалектах мйэнь, то они расселены от Гуандуна до Юньнани (кроме того, эта же группа представлена во Вьетнаме, Лаосе и Таиланде). Мйэнь — самоназвание данного подразделения яо; в китайских источниках, а также в китаезычных



Рис. 22. Мяо. С рисунка XVIII в.
[Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 453]

яских документах оно именуется «яо, перешедшие горы», или «яо, ведущие свое происхождение от Паньху». Именно у этих яо культ Паньху приобрел наиболее выраженную форму, чем они сходны с шэ, хотя по языку шэ ближе к яо группы ну [Мао Цзунью, Мэн Чаоцзи, 1982, с. 80].

Все это говорит о чрезвычайно сложной этнической истории народа яо, процесс формирования которого сопровождался миграциями и неизбежным обособлением отдельных территориально разобщенных групп. В результате к XIX в. не только язык, но и культура различных подразделений яо не были однородными. Не существовало и единого самоназвания яо — факт, в высшей степени существенный для суждения о том, представляли ли в это время все яо один и тот же этнос. К сожалению, этническая история яо изучена еще далеко не достаточно.

Если считать, что формирование шэ и яо было связано с перемещением их непосредственных предков из Хунани соответственно на юго-восток и юг, то обособление этнической общности мяо происходило в связи с ее миграцией в западном направлении — на территорию современной провинции Гуйчжоу.

Исследователь этнической истории мяо (59) (рис. 22) располагает, помимо всего прочего, таким специфическим и важным источником, каким являются так называемые мяоские альбомы. Это название закрепилось в синологии за рукописными сочинениями XVIII—XIX вв., представляющими собой комментарии к рисункам на темы повседневного быта некитайских народов юго-западной периферии империи Цин, преимущест-

венно Гуйчжоу. В настоящее время известно более 20 таких альбомов, в том числе пять, находящиеся в книгохранилищах Москвы и Ленинграда [Мелналкснис, 1974, с. 57—60]. Наиболее ранние из их числа относятся к периоду до 1797 г., другие — к началу XIX в. «Мяоские альбомы» содержат ценные сведения не только о материальной и духовной культуре мяо и соседних с ними народов, но и о расселении отдельных групп мяо.

Можно выделить пять основных подразделений мяо на территории Гуйчжоу в XVIII в. [Итс, 1960, с. 62—64]: белые, цветастые, синие, черные и красные. Первые упоминания о мяо в Юньнани относятся ко второй четверти XVIII в. Так, в «Описании Юньнани» («Юньнань Тунчжи») говорится: «Мяо... больше всего в Гуйчжоу, есть они и в Юньнани — близ Сюаньвэй и Чжэньсюн. В большинстве своем это цветастые мяо» [Юньнань, 1982, с. 7]. На юге и на западе Юньнани они появляются лишь к середине XIX в. [Ю Чжун, 1980, с. 476—477].

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА



ИСТОРИЧЕСКИЕ ИЗМЕНЕНИЯ ПРИРОДНОЙ СРЕДЫ И ЭВОЛЮЦИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Особенности хозяйства и материальной культуры китайцев складывались в течение многих столетий в ходе социально-экономического развития китайского этноса и его подразделений. Процесс этот всегда отличался неравномерностью, что неизбежно сказывалось на появлении специфических черт в культуре отдельных групп китайцев, взаимодействовавших к тому же с различным этническим окружением. По мере расширения этнической территории они оказывались в разнородных условиях экологической обстановки и вынуждены были приспосабливаться к ним. В то же время, говоря о природной среде как об одном из факторов, оказывавших определяющее воздействие на развитие хозяйственно-культурной деятельности древних и средневековых народов, нельзя забывать, что сама по себе эта среда не оставалась неизменной на протяжении истории человечества. Причиной тому были как спонтанные сдвиги в климате и рельефе, так и изменения под влиянием преобразующей деятельности человека. В средние века с этой проблемой постепенно начинают сталкиваться все развитые общества Азии и Европы.

Рельеф и орография

Существует легенда, рассказывающая о том, что во время подавления восстания «краснобровых» в начале I в. н. э. на стрелы, луки и копья вырубали все леса в Хэнани [Переломов, 1974, с. 47].

В первых веках нашей эры огромные пространства Среднекитайской равнины и сопредельных районов действительно уже лишились лесов, некогда сплошь покрывавших их. В IV—VI вв. о Хэбэе говаривали, что «растет там лишь бурьян высо-

той в 3 чи, который не назовешь лесом» [Эршиу ши, 1974, т. 2, с. 1270]. Но причиной была, разумеется, не потребность в луках и стрелах, а рост населения и расширение площадей, занятых под пашню.

О катастрофических масштабах сокращения лесных массивов в северной части страны накануне монгольского завоевания можно судить по таким ценным документам, какими являются карты XII в. Наибольшее значение для исследования ряда проблем, затрагиваемых в настоящей книге, имеют три из них, выгравированные на каменных стелах, благодаря чему они в достаточно хорошем состоянии дошли до нашего времени и хранятся ныне в музеях Сиани и Сучжоу [Цао Ванью, 1958, с. 33]. В данном случае наибольший интерес представляет для нас карта, известная под названием «Дили ту» («Карта сухожилий земли»): на ней нанесены не только береговая линия, горные хребты и реки, но и территории, покрытые лесом. В частности, к северу от гор Цзюйюньшань за пределами Великой стены мы обнаруживаем скопление условных знаков, обозначающих лес, и пояснительную надпись: «Сосновые леса на равнине в несколько тысяч ли». Наличие леса отмечено также в горах Иньшань к северу от Ордоса; в сущности, этим и исчерпываются сведения о лесах в северной части Китая.

Быстрое исчезновение лесов, в свою очередь, способствовало усилению эрозии почв и в конечном счете определило возникновение на севере Китая такой серьезной экологической проблемы, какой стали губительные изменения русла Хуанхэ и ее притоков. Проблема эта имела свои природно-географические предпосылки — высокое содержание ила в водах реки, слабая пропускная способность русла в устье, незначительное использование притоков Хуанхэ для орошения. Однако именно сведение лесов в бассейне верхнего и среднего течения реки явилось важнейшей причиной прогрессирующей опасности наводнений в этих районах [Чу Шаотан, 1953, с. 43].

К X в. в результате периодических усилий населения, направленных на ликвидацию последствий разливов Хуанхэ, существенно изменился рельеф ее бассейна. Основным средством борьбы с наводнениями по традиции было возведение дамб вдоль берегов. Постепенное увеличение высоты дамб приводило к более интенсивному отложению ила в русле. В настоящее время русло Хуанхэ в районе Кайфына выше окружающей местности на 3 м, а в нижнем течении реки — на 6—7 м [Чу Шаотан, 1953, с. 41]; эта ситуация возникла уже в X—XII вв. По свидетельству современника, в то время в районе Дичжоу река была «выше крыш домов местных жителей почти на 1 чжан» [Цэнь Чжунмянь, 1957, с. 371].

В результате разливы Хуанхэ и ее притоков стали в XIII—XIX вв. настолько периодическими, что год, когда не происходило ни одного прорыва дамб, считался необычным. Наибольшие разрушения наводнения приносили на территории совре-

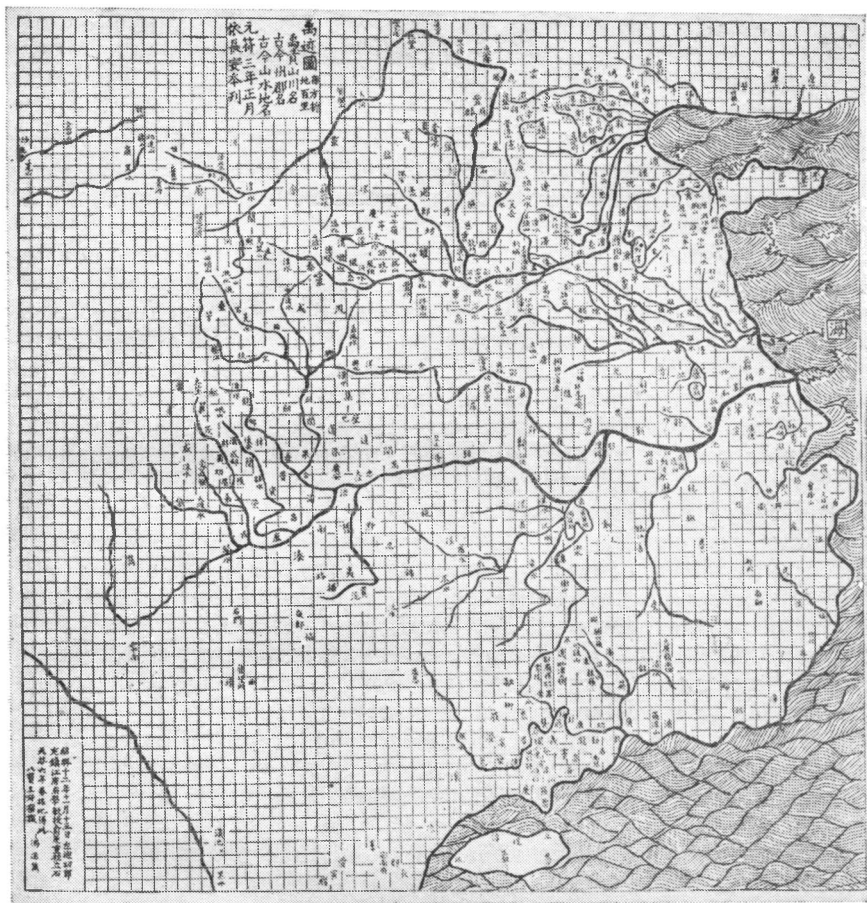


Рис. 23. «Карта владений Юя». XII в. [Лю Цзяньго, 1953, с. 61]

менных провинций Хэнань и Шаньдун, а также Хэбэй, Аньхуэй и Цзянсу. При этом чаще всего не выдерживали дамбы вдоль левого берега Хуанхэ; по подсчетам, относящимся ко второй половине XVII в., каждые два раза из трех река разливалась в северном направлении [Цэнь Чжунмянь, 1957, с. 10].

Автор XVII в. Ху Вэй приводил данные, свидетельствующие о пяти наиболее существенных изменениях русла Хуанхэ в ее нижнем течении. Карта XII в. «Юй цзи ту» («Карта владений Юя») зафиксировала ситуацию, при которой Хуанхэ впадала в Бохайский залив много севернее, чем сейчас (рис. 23). Согласно сообщениям источников, обобщенных Цэнь Чжунмянем, в период правления династии Мин проблема «блуждающего русла» Хуанхэ приобрела столь значительную остроту, что правительство впервые начало всерьез обсуждать проекты регу-

лирования стока этой реки, ни один из которых, впрочем, не нашел практического воплощения [Цэнь Чжунмянь, 1957, с. 511—539].

Климат

Весьма существенные изменения по сравнению с предшествующим периодом происходили в рассматриваемое нами время и в климатических условиях региона.

Касаясь этой проблемы при рассмотрении ранних этапов этнической истории китайцев, мы уже отмечали некоторые закономерные тенденции в эпохальных колебаниях среднегодовых температур на Среднекитайской равнине. В частности, в I тысячелетии до н. э. наблюдается постепенное возобладание более прохладного климата. Специальные исследования показывают, что в эпоху Хань (III в. до н. э.—III в. н. э.) в Северном Китае существовали примерно те же погодные условия, что и в настоящее время.

В III—VI вв. все более определенно начинают проявляться признаки дальнейшего понижения уровня средних температур. Необычные фенологические явления, как правило, истолковывались как вещи предзнаменования и поэтому тщательно фиксировались. Благодаря этому у историка есть возможность проследить общую динамику климатических изменений в Китае на протяжении длительного периода задолго до появления современных средств метеорологических наблюдений.

Письменные источники сообщают, например, что, когда в октябре 225 г. Цао Цао решил устроить смотр своим войскам на р. Хуайхэ близ Гуанлина (современная Хуайинь), неожиданно ударил мороз, чего в этих местах раньше никогда не бывало. Река замерзла, и боевые корабли оказались в ледовом плену; грандиозное мероприятие, в котором должно было принять участие стотысячное войско, пришлось отменить [Эршиу ши, 1974, т. 2, с. 924]. В конце III в. зимы были суровыми, а весной и летом постоянно выпадал град, приносивший огромный ущерб посевам [Эршиу ши, т. 2, с. 1163]. В этой связи обращает на себя внимание сообщение о том, что в IV в. в императорском дворце близ современного Нанкина был сооружен ледник, хотя сейчас средняя температура января составляет здесь +2,3°, и создание запасов льда является совершенно невозможным [Чжу Кэчжэнь, 1972, с. 21—22]. На основании трактата «Циминь яошу», написанного в первой половине VI в., можно судить о том, что тогда на Среднекитайской равнине цветение персиковых деревьев начиналось на 2—4 недели позже, чем сейчас. Говоря о выращивании гранатов, автор этого сочинения специально отмечает, что с октября по февраль молодые деревца необходимо обвязывать камышом, иначе они замерзнут; между тем в настоящее время гранатовые деревья зимуют в Хэнани без утепления [Чжу Кэчжэнь, 1972, с. 22].

Похолодание III—VI вв. сменилось периодом некоторого

потепления. Если в 270—323 гг. источники отмечают «сильные снега» (причем указывается, что в 307 г. в Лояне толщина снежного покрова достигала 3 чи, или 70 с лишним см, а в 407 г. в Нанкине — нескольких чи [Эршиу ши, т. 2, с. 1163], то в 650, 669, 678 гг. в Чанъане снега зимой не было вовсе. В VIII в. в Чанъане вновь, как некогда в ханьское время, начинают выращивать цитрусовые. Образ плодов мандаринового дерева, с трудом плодоносящего на севере, был использован Ду Фу в одном из его стихотворений, датированных 761 г. [Ду Фу, 1957, с. 137]. Это был не просто поэтический прием, потому что в источниках танского времени до нас дошли упоминания об апельсиновых деревьях, произраставших в императорском дворце в Чанъане; плоды их по вкусу не уступали сычуаньским. Императоры Сюань-цзун (712—758) и У-цзун (841—846) в виде особой милости жаловали своим придворным мандарины, вызревшие в столице. Обратим внимание на то, что минимальная температура, которую способны переносить цитрусовые, равна -8° , тогда как в наше время в Сиане нередки зимы, когда ртутный столбик опускается ниже -14° [Чжу Кэчжэнь, 1972, с. 22].

Новое сильное похолодание началось в X в. Сунский поэт Линь Бу (967—1028) получил известность благодаря стихам, в которых воспевал уже почти исчезнувшие в его время на севере цветы сливы мэй (*Prunus mume*). О сливе, которую не увидишь в Гуаньчжуне, писал Су Ши (1037—1101), а Ван Аньши (1021—1086) высмеивал северян, которые принимали абрикос за сливу [Чжу Кэчжэнь, 1972, с. 23].

К началу XII в. похолодание резко усилилось. К 1111 г. относится сообщение о том, что оз. Тайху, расположенное на границе современных провинций Цзянсу и Чжэцзян, было покрыто настолько толстым льдом, что по нему можно было проехать на телеге. Примерно в это же время в Ханчжоу постоянно выпадал снег, не таявший до весны. Когда в 1153—1155 гг. чжурчжэньские послы прибывали в сунскую столицу, зимой каналы близ Сучжоу замерзали, и матросам приходилось спускаться на лед и взламывать его железными кувалдами. А сунский посол Фань Чэнда, добравшийся до столицы Цзинь (на месте современного Пекина) 20 октября 1170 г., увидел, что холмы в западном предместье покрыты снежным ковром. В 1110 и 1178 гг. источники отмечают сильные морозы в Фуцзяни, в результате которых вымерзли знаменитые плантации личжи — явление исключительное, не повторявшееся впоследствии на протяжении более полутысячелетия [Чжу Кэчжэнь, 1972, с. 23].

Начало XIII в. характеризовалось некоторым потеплением. В 1200, 1213, 1216, 1220 гг. в Ханчжоу зимой не выпадало снега, а около Пекина в 1224 г. абрикосы зацвели к празднику «холодной пищи», в начале апреля, т. е. примерно в те же сроки, когда это происходит и в наши дни. Однако период потепления был непродолжителен. В начале XIV в. среднегодовые

Таблица 2

Замерзание (+) озер и рек в бассейне Янцзы
в XV—XVIII вв.*

Век	Год	Озера			Реки	
		Тайху	Поянху	Дунтинху	Ханьцзянь	Хуайхэ
XV	1416				+	
	1449				+	
	1454	+				+
	1476	+				
	1493				+	
XVI	1503	+				
	1510					
	1513	+	+	+		
	1519				+	
	1529				+	
	1550					+
	1564					+
	1568	+				
1578	+					
XVII	1619				+	+
	1620				+	
	1621					
	1640			+		+
	1653			+	+	+
	1654	+			+	
	1660			+	+	
	1665	+				
	1670		+		+	+
	1671					+
	1683	+				
1690			+	+	+	
1691				+		
XVIII	1700	+				
	1715					+
	1720					+
	1761	+				
	1790			+		

* [Чжу Кэчжэнь, 1972, с. 27].

температуры вновь приблизились к рекордно низким отметкам, зафиксированным в XII в. Так, в 1329 и 1353 гг. вновь покрылось льдом оз. Тайху, причем опять настолько прочным, что по нему можно было ходить; мандариновые сады в округе погибли [Чжу Кэчжэнь, 1972, с. 25].

Интересные наблюдения можно обнаружить в стихах поэта XIV в. Най Сяня. Однажды он был свидетелем того, как в ноябре в Шаньдуне ремонтировали дамбу, а пльвшие по реке глыбы льда мешали работе; в наше время такая ситуация могла бы возникнуть не ранее декабря [Чжу Кэчжэнь, 1972, с. 25].

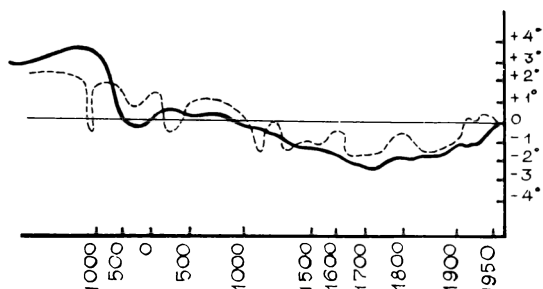


Рис. 24. Кривая изменения среднегодовых температур на территории Китая в историческое время [Чжу Кэчжэнь, 1972, с. 36]

В другом своем стихотворении Най Сянь сожалеет о том, что в районе современного Пекина ласточки прилетали лишь в конце апреля, а покидали эти места уже в начале августа (срок пребывания ласточек на севере был, таким образом, примерно на две недели короче современного) [Чжу Кэчжэнь, 1972, с. 26].

Приведенные данные в целом совпадают со свидетельствами японских письменных источников о начальных датах цветения сакуры в IX—XIX вв. В наше время сакура зацветает в Японии приблизительно 7 апреля; в IX в. начало ее цветения приходилось примерно на 11 апреля, в X в.— на 12-е, в XI в.— на 18-е, в XII в.— на 25-е, в XIII в.— на 15-е, в XIV в.— на 18 апреля. Эти сведения также говорят о том, что после особенно холодного XII в. минимум температур падает примерно на XIV в. [Чжу Кэчжэнь, 1972, с. 24—25].

В источниках XV—XIX вв. содержится большое количество данных, позволяющих восстановить колебания температурного режима в пределах этнической территории китайцев. Наиболее показательные свидетельства имеют отношение опять-таки к необычно холодным зимам, когда реки и озера в бассейне Янцзы покрывались льдом. Анализ этих материалов (см. табл. 2) позволяет сделать вывод о том, что наиболее высокие температуры наблюдались в зимнее время в 1550—1600 и 1720—1830 гг., а период 1620—1720 гг. отмечен похолоданием [Чжу Кэчжэнь, 1972, с. 28].

Эпохальные температурные колебания, реконструируемые по данным китайских письменных источников, прослеживаются также и по другим регионам Восточной Азии, что позволяет сопоставлять их в глобальной перспективе. Хорошо известно, что в Европе, например, после теплой «эпохи викингов» (VIII—XII вв.) начинается период длительного похолодания, который нередко обозначается термином «малый ледниковый период». Он отмечен пробуждением ледников в Европе и Северной Америке. Однако в Европе похолодание наступило позднее, чем в

Восточной Азии, хотя данные температурных изменений на территории Китая и движения ледников в Гренландии в целом совпадают (рис. 24).

В свете приведенных материалов можно с большой степенью надежности утверждать, что в целом рассматриваемый нами исторический период характеризовался предельно низким уровнем среднегодовых температур, причем пики максимального похолодания приходятся на XII, XIV и XVII вв., после чего температурная кривая начинает постепенно приближаться к современным отметкам.

Заметим, что периоды резкого падения среднегодовых температур совпадают со временем активизации северных кочевых народов, под давлением которых китайцы оказывались отнесенными в южном направлении, — чжурчжэней в XII в., монголов в конце XIII в., маньчжуров в середине XVII в. Не исключено, что помимо прочих причин — социально-экономического и политического характера — определенную роль в этом отношении сыграли и эпохальные климатические изменения, позволившие этим северным народам легче адаптироваться к непривычной для них экологической среде. Нам уже приходилось отчасти касаться этой проблемы в связи с рассмотрением взаимоотношений китайцев с их соседями на более ранних этапах развития китайской этнической общности [Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983, с. 143]. Дискуссия по этому вопросу, в которой принимали участие как сторонники «экологической» точки зрения на причины возвышения и падения кочевнических государств, так и их решительные противники [Eberhard, 1949; Утида, 1955; Гумилев, 1967 и др.], не может считаться завершенной.

Вместе с тем несомненно, что климатические колебания оказывали значительное воздействие на характер хозяйственной деятельности китайцев и их соседей и были одной из причин появления в материальной культуре китайцев новых, ранее им совершенно неизвестных элементов. По-видимому, отнюдь не случайно именно на грани I и II тысячелетий китайцы заимствовали у тунгусо-маньчжурских народов отапливаемую лежанку (кан), прочно вошедшую затем в быт населения Северного Китая [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 135]. Таким образом, для понимания исторической динамики соотношения основных типов хозяйства и материальной культуры у различных групп китайцев необходимо учитывать эпохальные изменения в природно-географической среде.

ОРУДИЯ ТРУДА И СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ

Хозяйственно-культурный тип (ХКТ) пашенных земледельцев умеренного пояса сложился у китайцев в I тысячелетии н. э. В XIV—XIX вв. он определял уже все основные особенности хозяйственной деятельности китайцев, этническая террито-

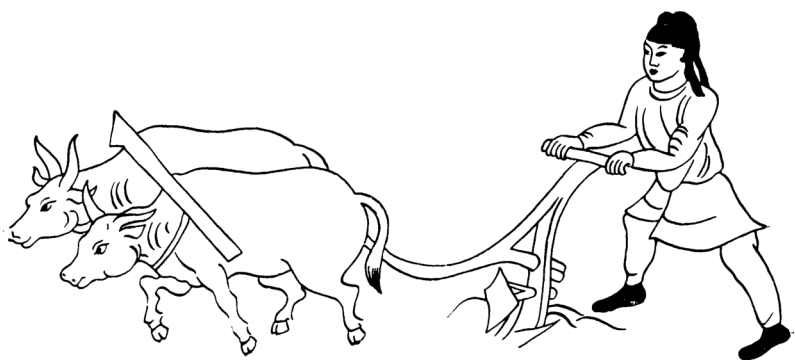


Рис. 25. Плуг. С фрески 630 г. [Хань тан, 1974, № 59]

рия которых к этому времени значительно расширилась. Специфика этого ХКТ, как это явствует из предшествующего изложения, наиболее отчетливо прослеживается прежде всего в тех сферах материальной культуры, которые непосредственно связаны с производством. Рассмотрим их теперь несколько более подробно.

Земледельческие орудия

Основным пахотным орудием, применявшимся китайцами еще в эпоху Хань, было полозное прямогрядильное рало с железным лемехом. Важнейшими отличительными особенностями этого орудия было то, что прямой грядиль имел очень большие размеры, а задняя стойка составляла единое целое с полозом [Чжан Чжэньсинь, 1977, с. 58—59].

В нашем распоряжении мало фактических данных, которые позволили бы проследить историю развития древнекитайского рала на протяжении I тысячелетия н. э. На фресках Цзягуаня (Ганьсу), относящихся к III—IV вв., представлены пахотные орудия, принципиально ничем не отличающиеся от ханьских [Хань тан, 1974, № 49]. К тому же типу следует отнести и орудие, изображенное на стене погребения Ли Шоу в Саньюане (Шэньси) и датированное 630 г. [Хань тан, 1974, № 59].

В самом деле, хотя передний конец грядиля здесь не виден, по местоположению упряжных животных можно судить о том, что длина грядиля по крайней мере втрое превосходит размер задней стойки. Несмотря на некоторый изгиб в задней части грядиля, орудие это должно быть все же отнесено к числу прямогрядильных. Однако перед нами, несомненно, уже не рало, а плуг; над лемехом с помощью врезанной в заднюю стойку развилки укреплен асимметричный отвал (рис. 25).

Изобретение отвала, позволяющего переворачивать поднимаемый лемехом пласт земли, явилось важнейшим техниче-

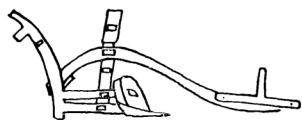


Рис. 26. «Плуг из Цзяндуна».
Реконструкция
[Фан Чжуанью, 1964,
илл. IX—8]

ским усовершенствованием, изменившим функции древних рал. В Европе плуги с отвалом появились в XI в.; предположение, что плуг был известен здесь с первых веков нашей эры, лишено достаточных оснований [Краснов, 1975, с. 7].

Вопрос о времени появления пахотных орудий с отвалом в Китае продолжает оставаться спорным. Находки металлических деталей истолковываемых как отвалы и датированные ханским временем, еще не решают эту проблему. Хотя и нельзя исключать возможность существования плуга уже в ту эпоху [Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983, с. 151], следует отметить, что соответствующие приспособления ханских пахотных орудий имели симметричную форму, не свойственную собственно отвалам. Самым ранним бесспорным изображением плуга с отвалом следует поэтому считать фреску из погребения 630 г., о которой речь шла выше.

Внедрение плуга в китайское земледелие в эпоху раннего средневековья имело немаловажные последствия и в общественном укладе китайцев, и даже в области аграрной политики государства. Известно, что в течение первых столетий н. э. в Северном Китае распространился новый метод вспашки, осуществлявшийся обычно целой артелью из расчета шесть человек на два пахотных буйвола [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 47]. Новая форма хозяйствования явилась одним из факторов, способствовавших распространению на севере тогдашнего Китая семьи расширенного типа, в которой два или даже три поколения родственников вели хозяйство совместно. Практика хозяйственной кооперации нескольких малых семей в китайской деревне той эпохи повлияла на уложения, регулировавшие использование пахотных буйволов в рамках так называемой надельной системы землепользования, которая существовала в Северном Китае в V—VIII вв.

Важно подчеркнуть, что превращение рала в плуг не изменило основных конструктивных особенностей остова этого пахотного орудия. Лишь позднее, примерно в VIII—IX вв., конструкция плуга начинает меняться. В трактате о пахотных орудиях, написанном автором позднетанского времени Лу Гуймэном, мы находим подробное описание плуга принципиально иного типа, который именуется «плугом из Цзяндуна». Его реконструкция, экспонировавшаяся в свое время в Музее истории Китая (Пекин), представлена на рис. 26.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что в отличие от плуга 630 г. это пахотное орудие имеет заднюю стойку, соединенную с полозом, но не представляющую с ним единого целого.

Кроме того, принципиально изменилась форма гради-

ля, который стал теперь коротким и изогнутым. Наконец, появились специальные приспособления для регулирования угла наклона лемеха, благодаря чему можно было изменять глубину вспашки. Представляют интерес приводимые Лу Гуймэном средние размеры (см) отдельных частей «плуга из Цзяндуна», датированного VIII—IX вв. (по данным [Фан Чжуанью, 1964, с. 359]):

Деталь	Длина	Ширина
Плуг в целом	360	—
Грядиль	270	—
Задняя стойка	135	—
Передняя стойка	90	—
Полоз	120	12
Лемех	42	18
Отвал	30	30

«Плуг из Цзяндуна» эпохи Тан может быть отнесен к типу кривоградильных полозных плугов, к которым относятся и современные китайские плуги. Несмотря на незначительные отличия, танский и современный плуги аналогичны как по конструкции, так и по соотношению размеров основных частей (и в том, и в другом случае длина задней стойки относится к длине грядиля как 1:2).

В трактате Лу Гуймэна не только приводятся специальные термины для обозначения лемеха и отвала, но и дается четкое определение их функционального назначения: «То, что поднимает пласт земли, называется лемехом; то, что переворачивает его, называется отвалом» [Чжан Чжэньсинь, 1977, с. 60]. В ходе археологических раскопок поселений X—XIII вв. было найдено большое число железных лемехов и отвалов, отличающихся друг от друга по размерам (см. [Фан Чжуанью, 1964, с. 358]):

Эпоха	Место находки	Длина	Ширина
Сун	Шунь (Хэбэй)	30,0	23,5
Сун	Шунь (Хэбэй)	27,5	20,5
Сун	Шунь (Хэбэй)	28,0	21,0
Сун	Фаншань (Хэбэй)	24,0	21,0
Сун	Янчжоу (Цзянсу)	29,8	22,7
Цзинь	Суйчжун (Ляонин)	30,0	26,5

Приведенные размеры не совпадают с данными Лу Гуймэна, что свидетельствует, надо думать, о применении в VIII—XIII вв. лемехов различного вида, соответствовавших, возможно, нескольким вариантам плуга данного типа.

С этой точки зрения показательно, что в сельскохозяйственных энциклопедиях эпох Юань и Мин описания плуга текстуально повторяют соответствующий раздел сочинения Лу Гуймэна, однако сопровождающие их иллюстрации (рис. 27) несколько отличаются от сообщаемого танским автором. На них изображены легкие плуги с коротким грядилем, в которые

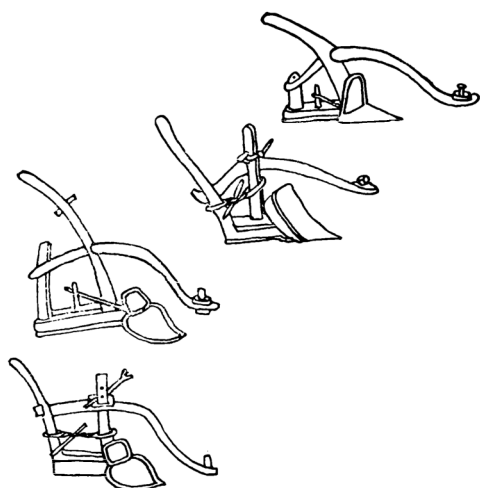


Рис. 27. Плуги. С рисунков XIV—XV вв.
[Фан Чжуанъю, 1964, с. 360]

вании специальных приспособлений типа сеялки. Наиболее ранние изображения такого рода орудия известны по фрескам ханьского времени. В эпоху Тан использовались сеялки сходной конструкции. На фреске 630 г. (рис. 28) представлено подобное приспособление, состоящее из двух задних стоек с поперечной рукояткой, двух грядилей и контейнера для семян [Хань тан, 1974, № 60]. На нижних концах стоек укреплялись железные наконечники, по форме напоминавшие миниатюрные лемехи; образец такого наконечника известен по находке в культурном слое поселения XII в. близ Байша (Хэнань) [Фан Чжуанъю, 1964, с. 360—361]. Описания отдельных деталей сеялок содержатся в сельскохозяйственных энциклопедиях XIV—XVI вв.

Развитие орошаемого земледелия требовало создания новых эффективных приспособлений для доставки воды на поля. Описание одного из них мы находим, в частности, в сельскохозяйственном трактате начала XIV в. «Нуншу». Там указывается, что повсюду, где источник воды находится слишком далеко и подвести ее неудобно, берут большие стволы бамбука, протыкают внутренние перегородки и соединяют таким образом, чтобы получилась одна длинная труба. Ее кладут на землю или укрепляют на стойках и перекидывают через ложбины. Судя по этому описанию, перед нами простейшее устройство, широко используемое для орошения горных полей у современных тайских народов юга Китая и Севера Вьетнама.

Не исключено, что оно было заимствовано у предков современных тай по мере проникновения китайцев в южные районы страны.

Другое приспособление — водяное колесо — служило для

можно впрягать по одному тягловому животному [Фан Чжуанъю, 1964, с. 359]. Таким образом, развитие пахотных орудий XIV—XIX вв. шло главным образом по линии создания различных местных разновидностей плуга, по своим основным типологическим характеристикам аналогичных цзяндунскому, но в большей степени приспособленных к условиям почв и рельефа в разных районах Китая

Говоря о развитии пахотных орудий, следует упомянуть об использо-

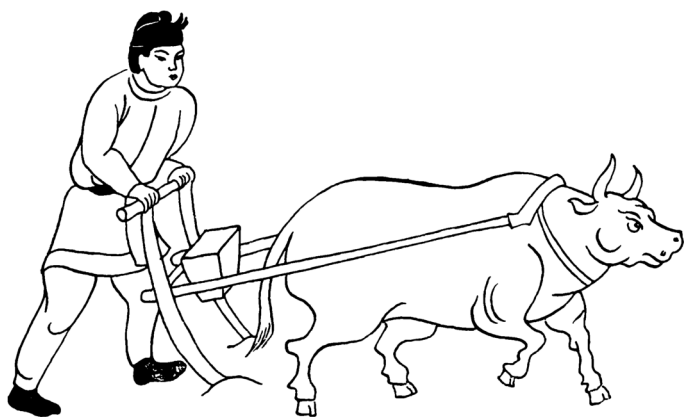


Рис. 28. Сеялка. С фрески 630 г. [Хань тан, 1974, № 60]

подъема воды из источника, расположенного ниже поверхности поля. Судя по описанию, содержащемуся в «Нуншу», такое колесо напоминало гигантскую прялку: обод его изготовлялся из тонкого бамбука, а по его окружности на равном расстоянии друг от друга закреплялись бамбуковые ведерки-черпаки (рис. 29).

Колесо приводилось в движение силой падающей воды [Линь Шэн, 1980 (II), с. 15].

Повышению эффективности использования приспособлений для орошения стало препятствовать широкое распространение водяных мельниц, требовавших большого объема энергии. Еще в VII в. строительство крупных мельниц в столичной области привело к тому, что каналы, орошавшие ранее более 40 тыс. цин земли, теперь могли обеспечить потребность в воде лишь на $\frac{1}{4}$ посевных площадей. Один из высших чиновников предложил в связи с этим вообще запретить строительство водяных мельниц, и в VIII в. император Сюань-цзун поручил Ли Юаньхуну уничтожить все водяные мельницы в районе столицы. Ли Юаньхун выполнил приказ, и «простой народ получил от того превеликую выгоду» [Эршиу ши, т. 4, с. 3376]. Впрочем, аналогичные запреты и ограничения неоднократно вводились и в более позднее время, что свидетельствует о недостаточной действенности принимавшихся мер. Так, попытки уничтожить водяные мельницы предпринимались в конце XIII в., а затем в XIV в. [Линь Шэн, 1980 (I), с. 6].

Прялка и ткацкий станок

Производство тканей было в XIV—XIX вв. той сферой ремесла, в которой кустарные изделия домашнего производства зачастую успешно конкурировали с продукцией крупных частных и государственных мастерских.



Рис. 29. Водяное колесо.
С рисунка XIV в.
[Линь Шэн, 1980 (II), с. 15]

веро-запада страны, где начинался трансконтинентальный «Шелковый путь» [Чжу Минь, 1972, с. 28—31].

Помимо шелковых тканей, доступных лишь состоятельным слоям общества, в Китае издавна были в ходу ткани из растительного волокна, прежде всего рами. Такое полотно производилось главным образом в домашних условиях и стоило в сотни раз дешевле шелкового. Наконец, в III—VI вв. в Китае появились ткани из нового, ранее там совершенно неизвестного сырья — хлопка. Он попал в Китай из Средней Азии через страны, расположенные на территории Синьцзяна. Источники упоминают о волокне, которое стало известно китайцам под названием «байде». Так, в описании Гаочан в «Наньши» говорится: «Растет трава, плоды которой похожи на коконы. В коконах — волокно, подобное тончайшей пеньке. Жители этой страны ткнут из него материя, которая получается очень мягкой и белой» [Эршиу ши, т. 3, с. 2733]. Некоторые исследователи полагают, что китайский термин «байде» (*bak dip) может этимологически восходить к слову rakhta, существующему сейчас в тюркских языках, но, вероятно, заимствованному из иранского [Laufer, 1919, с. 490].

Древнейший образец хлопчатобумажной ткани, обнаруженный на территории Китая, был найден в Ния (Синьцзян); он датируется I—II вв. [Ша Бити, 1973, с. 48]. В танское время основным районом, производившим хлопчатобумажные ткани, был Гаочан. В документах VII—VIII вв., обнаруженных в Турфане, неоднократно упоминается о возделывании хлопка крестьянами-арендаторами. В северо-западных районах империи Тан население обычно платило налоги хлопчатобумажными тканями [Эршиу ши, т. 5, с. 3727]. В танское время хлопковод-

Ткачество имеет в Китае длительную историю, и техника производства тканей, применявшаяся в рассматриваемый нами период, непосредственно базировалась на достижениях более раннего времени. На протяжении многих столетий Китай был единственной страной древнего мира, где производились шелковые ткани. В первых веках нашей эры эта монополия была нарушена: технику шелководства и шелкокачества заимствовали у китайцев народы ряда регионов Евразии. Тем не менее шелк оставался в Китае важным предметом экспорта, и не случайно он в изобилии представлен в археологических памятниках крайнего се-

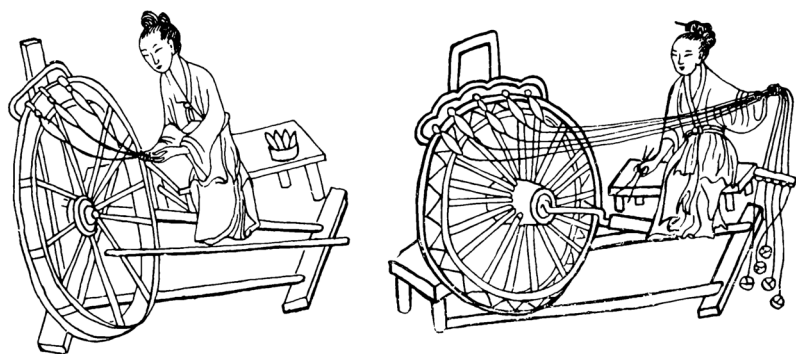


Рис. 30. Прялки с ножным приводом. С рисунков XIV в. [Ли Сунчжоу, 1977, с. 73]

ство и хлопчаткачество постепенно распространилось на восток. К XIII в. хлопчатник стали выращивать в долине Вэйхэ [Чжи Тяньчэн, 1959, с. 15].

Практически одновременно с этим западным путем распространения хлопка в Китае существовал и другой, южный. Китайские источники первых веков нашей эры сообщают о том, что местное некитайское население многих районов Южного Китая умело выращивать хлопок и ткать материю из его волокон. В X—XI вв. возделывание хлопка распространилось на север вплоть до бассейна Янцзы. По сообщению Тао Цзуньи, в в XIII в. жители Сунцзяна (близ современного Шанхая) страдали от того, что земля в этом районе плохо родила хлеба; они попробовали выращивать хлопок, и скоро эта культура стала для них основной [Тао Цзуньи, 1959, с. 297]. Вскоре после воцарения минской династии Чжу Юаньчжан предписывал всем земледельцам в своей империи, имеющим от 5 до 10 му земли, использовать по 0,5 му под тутовый шелкопряд, коноплю и хлопок. Поэтому в XV в., как свидетельствует один из источников того времени, «посевы (хлопка) распространились по всей Поднебесной, и его стали выращивать повсюду, как на юге, так и на севере», а хлопчатобумажные ткани стали повсеместно использоваться для изготовления одежды как бедными, так и богачами [Чжи Тяньчэн, 1959, с. 116].

Применение нового вида сырья стимулировало усовершенствование приспособлений для прядения волокна. В VII—XIII вв., как и в более раннее время, китайцы использовали ручные прялки. Изображение прялки с двумя веретенами дошло до нас на картине неизвестного сунского художника [Тянь Сю, 1961, с. 44]: молодая женщина с грудным ребенком на руках сидит на маленькой скамеечке перед прялкой и вращает ее, а помогает ей пожилая женщина, стоящая поодаль.

Важнейшим техническим нововведением стало изобретение

прялки, приводимой в движение с помощью ножной педали. Впервые это усовершенствование было применено еще в XIII в., но широко распространилось одним-двумя столетиями позже. В сельскохозяйственном трактате «Нуншу» приводится описание двух видов ножных прялок — для хлопка и для пеньки. В первом случае использовалось три веретена, во втором — пять (рис. 30). Такие прялки несомненно принадлежали к числу наиболее совершенных орудий своего времени [Ли Сунчжоу, 1977, с. 73—75]. Народная традиция связывает прогресс техники хлопкопрядильного производства с именем некой Хуан Даопо, жившей в конце XIII в. в Сунцзяне. Позднее возник культ этой искусной пряхи, в ее честь сооружались кумирни и совершались жертвоприношения [Тао Цзуньшэ, 1959, с. 297].

Параллельно с развитием прядильной техники возникали новые специализированные разновидности ткацких станков. В частности, в сочинении второй половины XIII в. описан станок для изготовления тонких шелковых тканей, по своей конструкции существенно отличающийся от обычных. Как показали результаты исследования технологии производства шелка, обнаруженного в погребениях XIII в. в Фуцзяни и Цзянсу, он был выткан на станке именно этого типа [Чжао Чэнцзэ, 1977, с. 29—30].

В рассматриваемое нами время изменилась и техника нанесения орнамента на ткань. Если раньше предварительно окрашивали нити для изготовления полихромной ткани, то в VII—VIII вв. китайцы освоили технику изготовления набивных тканей, основанную на применении деревянных трафаретов. Анализ набивных орнаментов показывает, что по крайней мере с IX в. стали использоваться трафареты на твердой бумаге, что позволило уменьшить размеры повторяющихся элементов набойки [У Минь, 1973, с. 40—46]. Сначала секрет набойки был достоянием немногих мастеров, позднее производство набивных тканей стало обычным делом, и они настолько подешевели, что, по словам современника, стали доступными простому народу [Хань Гопань, 1961, с. 115].

Средства наземного транспорта

Как показывают этнографические исследования, способы и средства передвижения и переноски тяжестей относятся к той сфере материальной культуры, которая, будучи обусловлена особенностями естественной среды, явственно обнаруживает вместе с тем определенную этническую специфику. Развитие традиционных форм наземного транспорта, свойственного китайцам в XIV—XIX вв., во многом определялось как освоением ими различных по условиям среды географических районов, так и межэтническими контактами.

Как, вероятно, уже знает читатель, знакомый с историей материальной культуры китайцев в эпоху раннего средневе-

ХОВЬЯ, сложившийся в V—VI вв. в кочевнической среде «древнетюркский» тип седла был заимствован китайцами и в танское время стал у них неизменным компонентом конской упряжи. Седла этого типа были значительно удобнее прежних: слегка наклонные луки позволяли всаднику легче садиться на коня и не ограничивали его действий, благодаря чему теперь можно было более свободно поворачиваться на всем скаку, наклоняться вперед или назад [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 165; Вайнштейн, Крюков, 1984, с. 129].

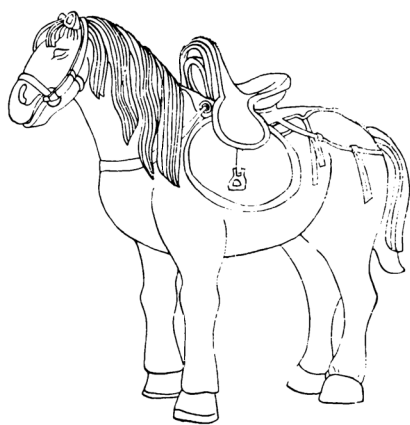


Рис. 31. Оседланный конь. Погребальная статуэтка. XIV в. [Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 382]

Но уже на фресках из киданьских погребений в Ляонине мы видим седло несколько иной формы: оно более массивно, передняя лука наклонена вперед несколько менее, чем задняя назад [Сян Чуньсун, 1979, с. 30, рис. 11-6; с. 31, рис. 13]. Именно такие седла получают распространение в Китае после монгольского завоевания. Они представлены на многочисленных изображениях, в том числе на терракотовых погребальных статуэтках (рис. 31). Деревянный остов седла этого типа был обнаружен С. В. Киселевым во время раскопок поселения XIII—XIV вв. на р. Хирхира в Забайкалье (находка хранится в Читинском областном музее, колл. № 8097/7). Сопоставление этих материалов позволило С. И. Вайнштейну сформулировать некоторые существенные особенности, характерные для седел XIII—XIV вв. и прослеживающиеся также в современных монгольских седлах. В отличие от древнетюркского у такого седла нет твердых лопастей, их заменяют кожаные лопасти-крылья; деревянные полки седла имеют прямой обрез в нижней своей части [Вайнштейн, 1966, с. 71]. Кроме того, седло как бы приподнято над спиной коня, и всадник сидит в нем выше, чем в древнетюркском.

Монгольское завоевание способствовало новой волне распространения обычая ездить верхом. Сидеть на коне без седла, как это делали в XV в. булан Южного Китая [Ю Чжун, 1979, с. 482], казалось китайцам противоестественным; однако и верховая езда на монгольский манер не вошла в быт широких масс китайского народа, она осталась чертой, свойственной лишь зажиточной, прежде всего чиновной, части общества.

Показательно, что по мере того как завоеватели-монголы приобщались к традиционной культуре китайцев, трансформировался и стимулированный контактами с кочевнической сре-



Рис. 32. Слуги с конем и табуретом. Погребальные статуэтки. XV в. [Чэнь Цзэнби, 1980, с. 84]

дой обычай верховой езды. Для чиновника XIV—XVI вв. ехать в присутственное место верхом было своего рода престижной маркой, атрибутом общественного статуса. Но садиться в седло без посторонней помощи ему обычно было не под силу. С этим связано распространение в юаньское и минское время обычая делать это, становясь на специальную скамеечку, которую носил за хозяином его слуга. Благодаря исследованию, осуществленному Чэнь Цзэнби, выяснилось, что такая подставка, называвшаяся в письменных источниках того времени «табуреткой для коня», присутствует на многих изображениях. Фигура слуги с такой подставкой обычно присутствует в наборе погребальных статуэток, клавшихся в могилу знатных людей (рис. 32). Напомним, что художник XIV в. изобразил знаменитую Ян Гуйфэй — наложницу танского императора, садящейся в седло с «табуретки для коня», хотя эта сцена совершенно несвойственна эпохе Тан. В XVII в. обычай пользоваться «табуретками для коня», по-видимому, постепенно исчезает. Во всяком случае, автор сочинения XVII в. утверждал, что «прежде гражданские чиновники до четвертой категории садились на коня с помощью табуретки... При династии Цин табуретками не пользуются... и южане очень сетуют на это» [Чэнь Цзэнби, 1980, с. 83].

Трансформация обычая ездить верхом, распространенная среди китайских чиновников XIV—XVI вв., тесно связана с практикой использования другого средства передвижения, также имевшего престижное значение. Речь идет о паланкинах.

Хотя письменная традиция приписывает изобретение паланкина мифическому императору Юю, первые упоминания о его использовании относятся к эпохе Хань. Некоторые из них показывают, что тогда многие относились к этому средству передвижения с предубеждением. Когда, например, одному деятелю II в. н. э. предложили сесть в паланкин, он сказал: «Я слышал, что Цзе (последний правитель древней династии Ся, якобы отличавшийся крайней жестокостью.— Авт.) ездил на людях. Уж не это ли мне предлагают?» [Ван Сяньцзянь, 1959, т. 4, с. 3045].

Позднее паланкины получают постепенно довольно широкое

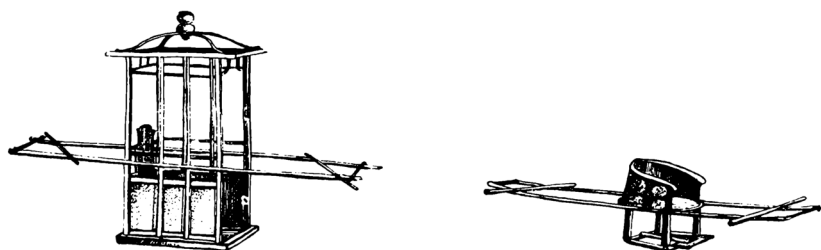


Рис. 33. Паланкины. Деревянные модели и терракотовые статуэтки. XVI в. [Шанхайши, 1961, илл. III—2; Хэбэй, 1965, илл. VII—1]

применение. В крупных городах в X—XII вв. ими пользовались преимущественно женщины. Поэтому, когда в X в. некто Вэнь Цзао, прикрыв лицо рукавом халата, выходил из паланкина, его приняли за приезжую красавицу [Юй Чжэнсе, 1957, с. 518]. В 1113 г., когда в сунской столице Кайфине стояли необычно суровые морозы (это был период резкого похолодания на всей территории Китая, см. выше, с. 91) и из-за обледенения по улицам нельзя было ездить верхом, император специальным рескриптом разрешил высшим чиновникам прибывать на аудиенцию в паланкинах [Юй Чжэнсе, 1957, с. 520]. В соответствии с этим свидетельством письменного источника находятся данные археологии: в погребениях сунского времени начинают появляться модели паланкина с двумя или четырьмя носильщиками. Распространение в юаньский период обичая ездить верхом объясняет нам, почему в наборах погребальных статуэток в это время паланкины практически не встречаются. Они вновь появляются в XV—XVI вв.

В минских захоронениях представлены изображения паланкинов двух видов (рис. 33). Один из них — кресло, укрепленное на носилках. Такими «открытыми паланкинами» пользовались в летнее время года. Другой вид был известен под названием «теплый паланкин» и имел форму своего рода деревянной будки, стойки которой в верхней ее части задегивались занавесками. Конструкция паланкинов обоих видов хорошо видна на их деревянных моделях, найденных в могиле Пань Юньчжэна близ Шанхая (умер в 1590 г.) [Шанхай, 1961, ил. III—2,3], а способ применения — на керамических статуэтках из погребений Чэнь Пинчжоу в Сычуани (1573 г.) [Сычуань, 1983, с. 72, рис. 18] и Мяо Цзи в Хэбэе (1579 г.) [Хэбэй, 1965, илл. VII—1, 4].

Таким образом, в конце XVI в. паланкины были широко распространены как на юге, так и на севере страны. Между тем, как считал Юй Чжэнсе, это приспособление имеет южное происхождение; появление его связано с особенностями горного рельефа. Лишь постепенно паланкины стали употребляться и в более северных районах [Юй Чжэнсе, 1957, с. 514].

Еще в сунское время судостроение становится одной из ведущих отраслей казенного ремесла.

Сам характер продукции, требовавшей одновременного участия в технологическом процессе большого числа работников и строгой специализации труда, определял приоритет государственных верфей, хотя в то время существовало немало частных судостроительных мастерских. Контингент мастеровых на казенных предприятиях был сложным. На них, как правило, работали не только свободные, но и преступники, осужденные на каторжные работы: днем они выполняли наиболее трудоемкие операции, а на ночь их заковывали в кандалы. Значительный процент работников составляли мастера, рекрутировавшиеся на местах в порядке трудовой повинности. Однако большинство рабочих рук было занято в производстве на условиях свободного найма.

Наемные работники получали заработную плату из расчета на «трудодни». В «трудоднях» же исчислялись и общие затраты на производство крупных судов. Так, в 20-х годах XIII в. для строительства 30 судов на верфях в Эчжоу (Хубэй) было затрачено около 46 тыс. «трудодней» [Ван Цзэнъюй, 1975, с. 24].

В государственных судостроительных мастерских изготавливали продукцию нескольких основных видов — боевые корабли, суда для транспортировки войск, пассажирские, грузовые и т. д. Речные и морские суда довольно существенно различались по своей конструкции.

Водоизмещение судна измерялось в единицах, называвшихся «ляо» и равнявшихся 92,5 тогдашних цзиней (что соответствует примерно 55 кг). Эта единица представляла собой вес 1 даня риса, и поэтому водоизмещение исчислялось также в данях. В одном из стихотворений Ду Фу утверждается, что «копюлю из Шу издавна обменивали на соль из У, и корабли грузоподъемностью в 10 тысяч даней плавали с этим грузом со скоростью ветра». Полагают, что это явное преувеличение. Даже в XIII в. специалисты утверждали, что водоизмещение больших морских торговых судов достигало обычно 5 тыс. ляо. Лишь отдельные корабли водоизмещением в 10 тыс. ляо строились в сунское время для специальных целей. Намереваясь отправить посольство в Корё, император Шэнь-цзун (XI в.) приказал построить в Минчжоу два корабля водоизмещением по 10 тыс. ляо каждый, а для аналогичного мероприятия во времена Хуэй-цзуна (начало XII в.) было выстроено два еще более крупных судна [Ван Цзэнъюй, 1975, с. 26].

Строительство сложных по конструкции речных и морских судов требовало строгой организации производства, а также предварительной разработки технического проекта, учитывающего назначение, водоизмещение и размер корабля. Есть упо-

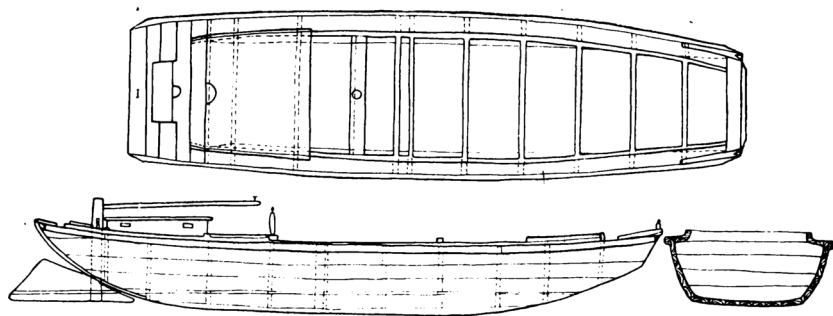


Рис. 34. Судно. XIV в. [Хэбэй, 1978, с. 396]

минания о том, что работы производились в соответствии с чертежами, которые после утверждения властями могли быть переданы в другую мастерскую для «серийного» производства. Перед началом строительства иногда изготовляли макет будущего судна [Ван Цзэнъюй, 1975, с. 26].

За последние годы китайским археологам неоднократно удалось обнаруживать суда XII—XVIII вв., иногда довольно хорошо сохранившиеся. В 1960 г. близ Янчжоу в прежнем русле реки было раскопано судно, датированное, по всей вероятности, сунским временем. В своем первоначальном виде оно имело 24 м в длину и 4,3 м в ширину. Сохранившиеся детали конструкции позволяют сопоставить этот корабль с изображением судов, известных по живописному свитку Чжан Цзэдуаня «Праздник цинмин на реке Бянь». И в том и в другом случае мы имеем дело с грузовыми судами, с помощью которых осуществлялась транспортировка различных товаров, прежде всего зерна [Янчжоу, 1961, с. 52—54].

К тому же типу (рис. 34) относятся суда, открытые раскопками в уезде Цысянь (Хэбэй). Назначение их может быть надежно установлено благодаря надписи на корме одного из них: «Судно для перевозки зерна округа Чжандэ». Поскольку этот округ был создан в 1353 г., находка должна быть датирована второй половиной XIV в. Такая датировка подтверждается также тем, что в трюме одного из судов было найдено немало монет, самая поздняя из которых была выпущена в начале XIV в. [Хэбэй, 1978, с. 388—399].

Интересная находка была сделана в 1977 г. в уезде Паньюй близ Гуанчжоу. Там была обнаружена часть остова гигантской лодки (длина 43,6 м, ширина 4 м). Обычное соотношение длины и ширины средневековых китайских судов составляет 3:1 или 4:1, иногда может достигать 7:1; в данном случае оно равно 11:1. Обращает на себя внимание незначительная высота бортов и заостренная форма носовой части. Поскольку на внешней стороне обшивки сохранились следы раскраски в виде чешуи, авторы раскопок делают кажущееся вполне правомерным пред-

положение, что это так называемая драконовая лодка, атрибут весеннего праздника. Обряд, центральное место в котором занимают лодочные гонки, распространился в средние века среди южных китайцев, но происхождение его, несомненно, восходит к традиционным верованиям народов Юго-Восточной Азии [Чеснов, 1976, с. 40—41]. В минскую эпоху он зафиксирован, в частности, в провинции Хунань; бытование его среди китайцев Гуанчжоу, согласно некоторым свидетельствам, связано с именем одного из сановников последнего сунского императора, под натиском монголов бежавшего сначала в Фуцзянь, а затем в Гуандун [Гуанчжоу, 1983, с. 817—821]. Рассмотрение истории развития средств водного транспорта в XIII—XVIII вв., таким образом, позволяет выявить роль межэтнических контактов, оказывавших воздействие на трансформацию материальной культуры китайцев в изучаемое время.

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В СФЕРЕ ПОВСЕДНЕВНОГО БЫТА

Выше мы привели некоторые данные, касающиеся тех элементов материальной культуры китайцев, которые функционально имеют отношение прежде всего к процессу производства, хотя, разумеется, тесно связаны и с другими сторонами жизнедеятельности людей. Обратимся теперь к таким аспектам материальной культуры, как жилище, пища, одежда, предметы бытового обихода. Именно в них этнические особенности проявляются, как мы знаем, особенно отчетливо.

Жилище

Уже в средние века постепенно складывается то многообразие основных элементов материальной культуры китайцев, которые определялись как различиями в среде обитания, так и неоднородностью ситуаций межэтнических контактов отдельных локальных групп китайского этноса. Наряду с этим могут быть явственно прослежены и черты, свойственные всей этой этнической общности в целом. Именно они находили свое отражение в этническом самосознании китайцев и приобретали значение своего рода символа принадлежности к «нам» в отличие от «них».

К числу таких черт, окончательно сформировавшихся в XIII—XIX вв., принадлежит, например, характер застройки усадьбы (главным образом у зажиточных представителей китайского этноса), свойственный китайцам вплоть до нашего времени. В своем исходном виде он сложился еще в VII—XII вв. [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 129—132].

Судить об особенностях усадьбы минского времени можно по сохранившимся до XX в. жилым помещениям, принадлежавшим потомкам Конфуция в Цюйфу. Вскоре после провозглашения династии Мин император Чжу Юаньчжан разыскал наслед-

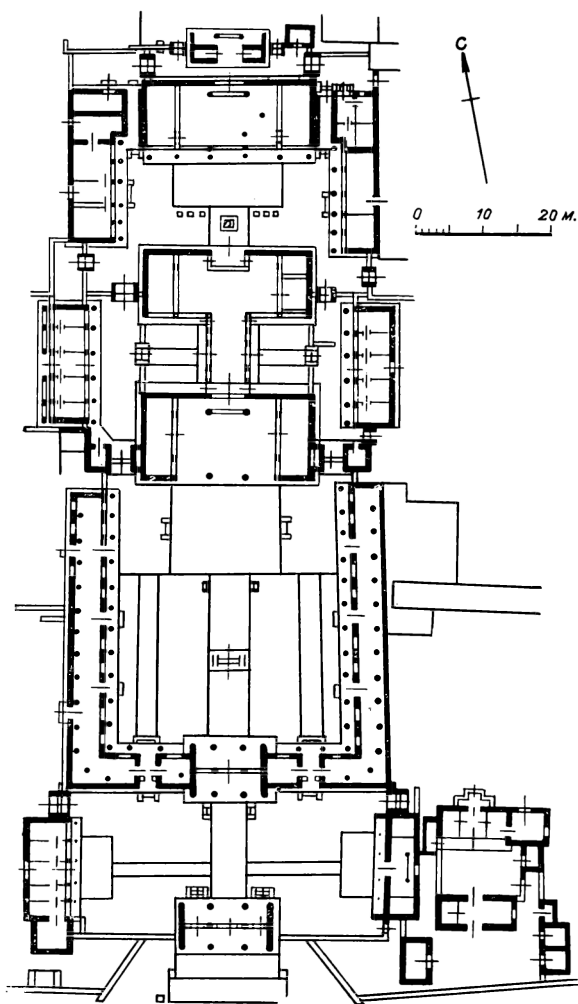


Рис. 35. План усадьбы клана Кун в Цюйфу [Пу Хун, 1974, с. 229]

ника древнекитайского «совершенномудрого» в 55-м поколении, которым оказался некто Кун Кэцзянь. Ему было пожаловано почетное звание и право владеть большими участками земли. В 1377 г. в Цюйфу для Кун Кэцзяня была выстроена усадьба, частично перестраивавшаяся впоследствии, но тем не менее до сих пор сохранившая свой первоначальный облик.

Усадьба клана Кун обнаруживает ряд черт, сближающих ее по принципам планировки с традиционным китайским городом. Во-первых, она представляет собой в плане прямоугольник, ориентированный по странам света; во-вторых, все ее здания

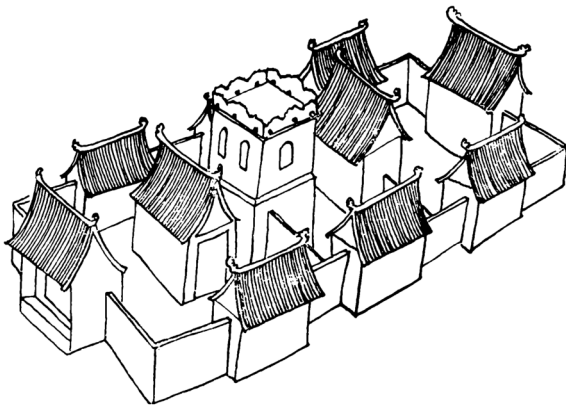


Рис. 36. Модель усадьбы XVI в.
[Пу Хун, 1974, с. 231]

строго симметричны относительно центральной оси юг—север; в-третьих, внутренними поперечными стенами усадьба членится на несколько пространственных единиц; в-четвертых, от внешнего мира она отделена глухой стеной, напоминающей по своему внешнему виду городскую (рис. 35). Жилые помещения в этой усадьбе двух видов — расположенные вдоль центральной оси основные строения тан (60) и боковые флигели у (61), причем каждому тан соответствует находящаяся справа и слева от него пара у. Все это — типичные черты богатых усадеб XIV—XIX вв. [Пу Хун, 1974, с. 229].

Мы уже упоминали выше, что о многих аспектах материальной культуры минского времени мы имеем возможность судить по миниатюрным моделям предметов, найденных в захоронениях. Среди них зачастую находят и изображения усадеб, выполненные из обожженной глины и весьма тщательно имитирующие реально бытовавшие прототипы. К наиболее простому по своей планировке подтипу относится модель усадьбы из погребения Чжан Си в Гаогаошань (Хэнань), датированного 1525 г. [Чжао Шиган, 1957, с. 67—70]. Практически идентичен ей комплекс строений, о внешнем виде которых можно составить представление по находкам в минском погребении в Чжэньпине (Хэнань) [Чжунго лиши, 1959, илл. на с. 9]. Обе эти усадьбы имеют два двора и одно центральное здание. Более сложный подтип усадьбы представлен моделями из уезда Цзясянь (Хэнань), обнаруженными в могиле Ван Ханя (умер в 1578 г.). Внутреннее пространство усадьбы имеет здесь трехчастное деление с двумя центральными зданиями (рис. 36).

Одно из них намного выше остальных. Это двухэтажная башня, своего рода цитадель, приспособленная для круговой обороны. Соответствующее сооружение на территории усадьбы

клана Кун в Цюйфу — четырехэтажное, около 13 м высотой [Пу Хун, 1974, с. 231].

Все упоминавшиеся модели усадеб минского времени найдены в Северном Китае. Однако о том, что перед нами элемент общекитайской культуры, свидетельствует планировка некоторых богатых могил, в том числе и раскопанных в южной части страны,— своеобразное преломление в погребальном ритуале ставших уже привычными представлений о нормах повседневной бытовой обстановки. Одиннадцатый сын Чжу Юаньчжана по имени Чжу Чунь получил в свое время наследственное пожалование в районе Чэнду (Сычуань); его наследник Чжу Юэцзянь умер в 1409 г. и был похоронен в горах Фэнхуаншань. Его погребение, раскопанное в 1970 г., представляет собой выстроенную из камня копию комплекса жилых зданий. Эта имитация усадьбы Чжу Юэцзяня имеет трехчастное деление.

Аналогичную планировку мы видим на рисунке, помещенном в сочинении Накагава Тадахидэ «Записки о нравах империи Цин». Сведения, обобщенные в этой книге, отражают некоторые черты материальной культуры китайцев провинций Фуцзянь, Чжэцзян, Цзянсу во второй половине XVIII в. Это означает, что рассмотренный нами тип китайской усадьбы был в то время распространен и в южных приморских районах Китая. Можно, впрочем, усмотреть здесь и некоторое своеобразие, заключающееся в отсутствии боковых флигелей, хотя общие композиционные принципы планировки сохраняются [Накагава, 1971, т. 2, с. 10].

Стереотип, определявший в XIV—XVI вв. представления китайцев о том, каким должно быть их жилище, проявлялся не только во внешнем облике усадьбы, но также и в интерьере дома.

Как нам уже приходилось отмечать, в сунское время на территорию Северного Китая проникает такое ранее неизвестное китайцам приспособление, как отапливаемая лежанка — кан. Знаменитый эрудит XVII в. Гу Яньу отмечал в своих записках, что «северяне делают земляные лежанки снизу пустые, для того чтобы разводить там огонь. Называется это кан. Но в древних книгах упоминаний об этом нет» [Гу Яньу, 1875, цз. 28, с. 2]. Действительно, впервые иероглиф «кан» (62) был зафиксирован китайскими иероглифическими словарями лишь в эпоху Мин. Однако уже в литературных произведениях XII—XIV вв. можно обнаружить довольно многочисленные упоминания о кане, свидетельствующие о его широком распространении на севере Китая. Некоторые из них были недавно собраны и систематизированы Бо Янем, проследившим, как постепенно кан становится символом уюта, достатка, семейного счастья. Так, в 1129 г. сунский чиновник Чжу Моу был отправлен послом к чжурчжэням, но задержан ими; более 20 лет пришлось ему прожить на Среднекитайской равнине — в Датуне, затем в районе современного Пекина. До нас дошло его стихотворение

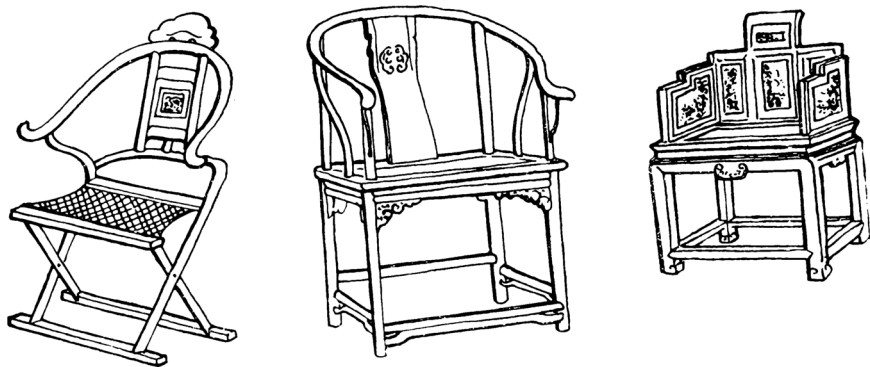


Рис. 37. Кресла XV—XVII вв. [Чэнь Цзэнби, 1983, с. 88]

о кане, в котором он с видимым удовольствием описывает достоинства земляной лежанки [Бо Янь, 1985, с. 158]. Характерно, что во многих стихотворениях XII—XIII вв. фигурирует устоявшийся поэтический образ «светлые окна и теплый кан»; у Сунь Чжоуцина (XIV в.) толстая циновка на теплом кане, чарка вина и жена с детьми выступают зримыми атрибутами домашнего благополучия [Бо Янь, 1985, с. 160].

Подлинная «революция» в материальной культуре китайцев, происшедшая почти одновременно с внедрением в их быт кана, была связана с массовым распространением нового типа мебели. Если раньше принято было сидеть на низеньких топчанах или прямо на полу, застеленном циновками, поджав под себя ноги, то быстро вошедшие в быт китайцев стулья не только вызвали изменения в других предметах мебели, но и повлияли также на трансформацию многих привычек и навыков [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 135—139].

Появление стула и (63) сразу же потребовало увеличения высоты стола, причем столы на высоких ножках стали называться иным термином — чжо (64), что должно было принципиально отличать их от низеньких столиков — цзи (65) предшествующего времени. Выражение «стол и стулья» стало обозначать теперь постоянное сочетание элементов интерьера, определявшее всю его структуру.

Специалист по истории материальной культуры китайцев Ян Яо ввел в своих работах 40-х годов понятие «мебель минского типа». По его мнению, особенности китайской мебели XV—XVII вв. позволяют считать это время периодом наивысшего развития искусства создания мебели в Китае. Чэнь Цзэнби отмечает две черты минской мебели — функциональную целесообразность и красоту формы [Чэнь Цзэнби, 1981, с. 83—90].

Помимо стульев двух типов, получивших распространение уже в сунское время, в XV—XVII вв. в среде господствующего класса были популярны деревянные кресла с изогнутой спинкой, составляющей одно целое с подлокотниками — так назы-

ваемые тайшии (66). Продолжали использоваться и складные кресла, прототипом которых были «варварские сиденья» первых веков нашей эры [Чэнь Цзэнби, 1983, с. 86—88] (рис. 37).

Неизбежным следствием употребления стола и стульев было постепенное изменение высоты других предметов обстановки. В сунское время появились сундуки, высота которых уже превышала длину. Однако высокие шкафы с вертикальными дверцами — нововведение эпохи Мин. Так, в погребении 1590 г., о котором уже шла речь в связи с вопросом о паланкинах, найдена деревянная модель такого шкафа с двустворчатой дверцей (рис. 38). В принципе она ничем не отличается от лакированных шкафов периода правления Ваньли (1573—1620), хранящихся в коллекции музея Гугун в Пекине.

Развитие размеров мебели по вертикали привело к тому, что над кроватями стали делать стойки, соединенные перекрытием. Кан, вошедший в быт китайцев на севере страны, разумеется, не мог совершенно вытеснить кровать, тем более что на юге надобности в нем вообще не было. К тому же каном пользовались преимущественно простолюдины, а люди состоятельные предпочитали изящную деревянную кровать, по стилю гармонизировавшую с прочими предметами обстановки (рис. 39). Оценить достоинства лучших произведений минских мастеров-мебельщиков мы можем, обратившись к музейным коллекциям; археологические находки важны для нас тем, что дают представление о географии распространения кроватей этого типа в XVI—XVII вв. Деревянные и керамические модели их зафиксированы в погребениях на территории современных провинций Хэбэй, Сычуань, Цзянсу, Гуандун и т. д.

Отмеченная выше тенденция к увеличению высоты предметов мебели проявлялась в XV—XVII вв. и в появлении совершенно новых компонентов обстановки. Это относится прежде всего к вешалкам для одежды, обычно входящим в набор моделей, клавшихся в погребение знатного лица. В захоронениях минского времени археологи также находят миниатюрные имитации подставок для умывального таза [Шанхай, 1961, ил. II—2,3].

Последний предмет в высшей степени характерен (рис. 40). Высота его такова, что, пользуясь им, человек умывается стоя, а затем вешает полотенце на перекладину, соединенную с подставкой для таза. Это, между прочим, свидетельствует о том, что умывались китайцы в XII—XIX вв. точно так же, как они это делают сейчас, в отличие от европейского способа. Мы привыкли умываться, поливая лицо водой с помощью ладоней, а затем вытираться сухим полотенцем. Китайцы, как известно,

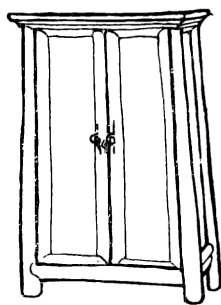


Рис. 38. Шкаф XVI в. [Шанхайши, 1961, илл. III—5]

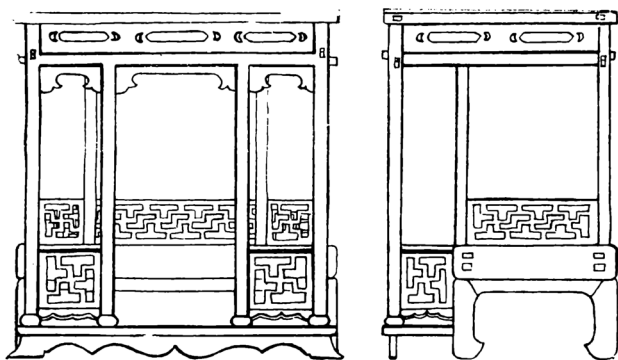


Рис. 39. Кровать XVII в. [Сучжоу, 1975, с. 53]

доступают иначе: они умываются полотенцем, которое предварительно кладут в таз с водой, а затем отжимают его и вытирают лицо, пока полотенце еще влажно. Поэтому возникает необходимость сразу же после умывания сушить полотенце, для чего и служит описанное выше приспособление, широко распространенное в быту современных китайцев.

Коль скоро речь зашла о предметах, связанных с личной гигиеной, следует отметить, что, по-видимому, в минское время уже сформировался обычай ежедневно мыть ноги в специальном ведре, которое стояло на полу [Чжао Шиган, 1957, с. 70]. Упомянем попутно и о таком ставшем необходимым в современном обществе атрибуте, как туалетная бумага. Китайцы были первым народом, введшим в обиход этот предмет личной гигиены. Во всяком случае, еще в IX в. арабский путешественник с удивлением констатировал употребление китайцами туалетной бумаги; в XIII в. этому же поражались жители Ангкора, когда им доводилось становиться свидетелями интимных сторон быта китайских иммигрантов [Чжэньля, 1981, с. 137, 139]. Напротив, китайский посол в Ангкоре Чжоу Дагуань немало удивлялся тому, что в этом процветающем городе нет бань и местные жители моются в реке, куда без стыда заходят обнаженными как мужчины, так и женщины [Чжэньля, 1981, с. 179].

В Китае бани стали неотъемлемой чертой городского быта еще в IX—X вв. Напомним весьма лестные отзывы на этот счет, содержащиеся в записках Марко Поло: «В этом городе (Ханчжоу), скажу вам, добрых четыре тысячи бань; есть и ключи, где люди нежатся; по несколько раз в месяц ходят туда, потому что чистоту в теле соблюдают; бани эти самые красивые, самые лучшие и самые просторные в свете; они так просторны, что зараз тут могут мыться сто мужчин или сто женщин» [Марко Поло, 1955, с. 161].

Монгольское завоевание привело к столкновению и длительному взаимодействию двух совершенно различных традиций в системе питания — земледельческой китайской (в том ее виде, в каком она сложилась к XIII в.) и кочевнической монгольской. Первая была основана на дихотомическом противопоставлении и сочетании двух компонентов — «основной еды», приготовляемой из крупы или муки, и «второстепенной еды» (овощные, мясные или рыбные блюда). Вторая традиция

в принципе не знала такого деления и была построена на балансе мяса и молочных продуктов, дополнявшихся в очень небольшом количестве продуктами растительного происхождения [Этнография питания, 1981, с. 121].

Путешественники XIII—XIV вв., посещавшие различные районы империи монголов, неоднократно отмечали, что завоеватели продолжали следовать обычаям в питании, сложившимся в кочевой степи, и отдавать предпочтение вареной баранине, разрезавшейся с помощью ножа каждым участником трапезы в отдельности [Food, 1977, с. 207]. Однако в нашем распоряжении нет бесспорных свидетельств того, что китайцы также стали употреблять в пищу больше мяса, чем раньше. Ф. Мот, специально изучавший пищевые обычаи китайцев в эпоху Юань, склонен отрицать нередко высказывавшееся предположение, что такие популярные ныне ресторанные блюда, как шуаньянжоу (тонкие ломтики баранины, которые варятся в специальном котле прямо за столом; в современной японской кухне это блюдо называется чингисхан), по своему происхождению связаны с монголами XIII—XIV вв. [Food, 1977, с. 208—209]. Судя по всему, монгольская пищевая традиция казалась китайцам малопривлекательной, точно так же как в китайской среде не получил сколько-нибудь широкого распространения обычай пить кумыс.

Гораздо более подвижной оказалась в новых условиях структура монгольской пищевой модели. Еще до завоевания империи Сун монголы познакомились с особенностями кухни многих народов Центральной и Передней Азии. Интересные

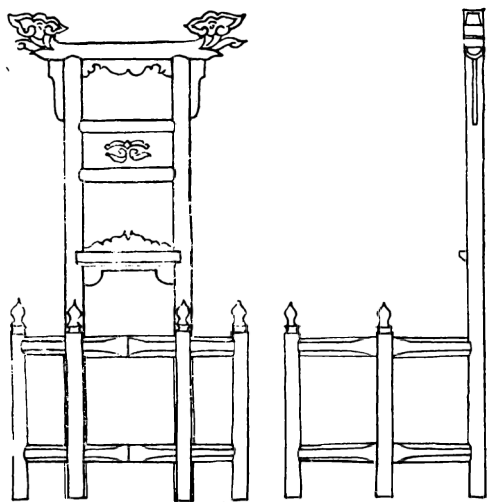


Рис. 40. Подставка для умывального таза. XVII в. [Сучжоу, 1975, с. 56]

данные о заимствовании монголами некоторых ранее неизвестных им блюд содержит сочинение «Иньшань чжэньяо» («Краткие рекомендации о питье и еде»), написанное в 1330 г. по распоряжению богдыхана. В тексте этого памятника упоминаются названия, представляющие собой транскрипцию как монгольских, так и иноязычных слов [Lao, 1969, с. 399—416]. В их числе — искаженное *pileu*, что указывает на распространение среди монголов типично переднеазиатского блюда [Синода, 1974, с. 410—411].

Столетие монгольского владычества не оказало существенного воздействия на традиционную китайскую систему питания. Поэтому особенности пищи китайцев минской эпохи, о которых мы можем судить по письменным археологическим источникам, представляются непосредственно связанными с ее спецификой домонгольского времени.

Набор зерновых культур, использовавшихся для приготовления «основной еды», остался в XV—XIX вв. тем же, что и прежде, — рис, просо, пшеница, ячмень; однако удельный вес отдельных видов в валовом сборе зерна изменился. Кроме того, китайские крестьяне стали выращивать некоторые новые виды злаков.

Начало изучаемого нами периода отмечено в целом непрерывным увеличением совокупной доли риса в рационе населения различных районов страны. По свидетельству минского автора, в его время «семь десятых населения существовало за счет риса, а пшеница и разные сорта проса составляли лишь три десятых» [Food, 1977, с. 200].

Еще в X в. на территории Фуцзяни стали культивировать новый сорт риса, экспортированный из Чампы. Он обладал двумя важными преимуществами: во-первых был не слишком влаголюбивым, во-вторых, созревал раньше других сортов, так что при благоприятных условиях можно было собрать два урожая в год. Естественно, это резко увеличивало валовой сбор зерна. Однако новый сорт риса, хотя и был более дешевым, по своим вкусовым качествам уступал виду, традиционно выращивавшемуся в южных районах Китая. Поэтому его потребляли преимущественно беднейшие слои общества [Food, 1977, с. 146]. Тем не менее в связи с засухой в начале XI в. император Жэнь-цзун предписал возделывать этот злак повсеместно в юго-восточных областях страны.

Просо — древнейший культурный злак на территории к северу от водораздела Хуанхэ и Янцзы продолжал возделываться и служил важным компонентом повседневного питания на севере. При этом южная граница распространения такой просяной культуры, как чумиза, несколько сдвинулась на юг. Местными сортами чумизы славился Шаньдун, и поэтому еще в танское время она была включена в число продуктов, присылавшихся оттуда ко двору [Эршиу ши, т. 5, с. 3722].

Основным районом, производившим пшеницу и ячмень, оста-

валась Среднекитайская равнина. Но и там элита общества предпочитала им рис. Поэтому значительная часть населения (по крайней мере городского) на севере страны постоянно потребляла привозной рис. По некоторым подсчетам, около 2 тыс. т риса ежедневно поступало в столицу с юга при монголах, а в период Мин это количество еще более возросло [Food, 1977, с. 199].

Тем не менее с XVI—XVII вв. доля риса в общем производстве зерна в стране стала сокращаться. Это объяснялось распространением новых видов сельскохозяйственных культур.

Совершенно новым злаком, впервые появившимся в Китае в XIII в., было сорго, или гаолян (*Andropogon sorghum*); его стали выращивать в это время преимущественно в районе Сычуани. Как полагает М. Фриман, сорго использовалось как непосредственно в пищу, так и для производства крепких спиртных напитков (хотя Марко Поло в свое время утверждал, что вино в Китае готовят исключительно из риса) [Food, 1977, с. 147].

Революционизирующее воздействие на структуру зернового хозяйства Китая оказало распространение в начале XVIII в. батата. Он быстро освоился на землях восточных районов Китая; в Шаньдуне едва ли не половина годового рациона бедняков приходилась в период Цин на долю батата [Ho Ping-ti, 1959, с. 187].

На юго-западе аналогичную роль сыграло введение кукурузы, ставшей весьма популярной культурой в Юньнани, Гуйчжоу и Сычуани и явившейся важным фактором, обеспечившим возможность переселения в эти районы значительного числа китайцев из дельты Янцзы. Исследования Хэ Бинди показывают, что немаловажное значение для более эффективного использования песчаных почв в нижнем течении Янцзы, а также в Фуцзяни и Гуандуне имело начало культивирования здесь арахиса [Ho Ping-ti, 1959, с. 185, 188].

В нашем распоряжении есть сведения о средних ценах на продовольственные товары в Пекине в начале XVIII в. (в монетах за 1 дань) [Food, 1977, с. 266]:

Рис	1300
Просо	1050
Пшеница	1200
Белые бобы	1100
Красные бобы	800

Способы приготовления «основной еды», а также служивших добавкой к ней овощных (по преимуществу), мясных или рыбных блюд сложились уже в сунское время. Но археологические находки XV—XVI вв. зримо свидетельствуют, что применявшаяся для этого посуда практически совершенно не отличалась от современной.

В минском погребении близ Сишаньцяо (Нанкин), датиро-

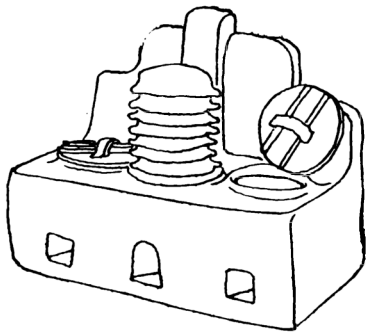


Рис. 41. Кухонная плита. Терракотовая модель. XVI в. [Хэбэй, 1965, илл. VIII—8]

ванном 1456 г., была обнаружена бронзовая модель кухонной плиты. На ней пять отверстий для котлов, закрытых плоскими (деревянными?) крышками, несколько ковшей-поварешек и шумовка [Сы нянь, 1954, с. 33, рис. 52]. Еще более привычной для глаза человека, знакомого с бытом современной китайской деревни, кажется картина, запечатленная на рис. 41: трехконфорочная плита с котлами, два из которых закрыты крышками, а на одном стоит характерное приспособление для варки пампушек, пельменей или

риса на пару — лунти. В данном случае оно состоит из пяти круглых коробов, каждый из которых имеет решетчатое дно (ср. с аналогичной по конструкции пароваркой из собрания Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого [Стариков, 1967, с. 77, рис. 1—4]).

Керамическая модель кухонной печи, о которой идет речь, была включена в набор погребальных предметов, предназначенных для сопровождения в мир иной богатого чиновника Мяо Цзы, биография которого известна из династийной истории «Минши» [Хэбэй, 1965, с. 73—79]. А это значит, что изысканные блюда, украшавшие обеденный стол аристократов минской эпохи, готовились с помощью нескольких незамысловатых предметов кухонной утвари. О том, что представляли собой эти яства, мы можем судить по художественной литературе той эпохи, в первую очередь по известному роману «Цзинь, Пин, Мэй» — «Цветы сливы в золотой вазе». Это произведение бесспорно представляет исключительный интерес для исследователя истории китайской кухни. Описания еды и напитков составляют в нем не менее важный элемент, чем изображение чувственных страстей, обуревавших главного героя романа Симэнь Цина, тогда как цветы в саду и украшения на одежде остаются лишь фоном для авторского повествования.

Одежда

Межэтнические контакты на территории Китая, характерные для XIV—XIX вв., нашли свое отражение в одежде китайцев гораздо более отчетливо, чем в пище. Некоторые аспекты процесса трансформации традиционного китайского костюма (главным образом после маньчжурского завоевания) достаточно хорошо изучены в нашей литературе благодаря фундаментальным трудам крупнейших советских специалистов по исто-



Рис. 42. Семейный портрет. Фреска XIII в.
[Сян Чуньсун, 1983, с. 16]

рии китайской одежды Л. П. и В. Л. Сычевых. Наряду с этим ряд проблем еще ждет своего решения.

Среди последних — вопрос о характере взаимодействия китайского и монгольского костюма в XIII—XIV вв. Высказывалось мнение, что одежда монголов первоначально во многих отношениях была сходна с киданьской, а следовательно, и с сяньбийской; в то же время «древнетюркская одежда по сравнению с одеждой киданей, шивзев и монголов... была как бы зеркальным отражением по манере ношения: ее запахивали на левую сторону, верхний борт, верхняя пола были левыми» [Викторова, 1980, с. 40]. Действительно, Пэн Дая, наблюдавший быт монголов в 1233 г., задолго до их вторжения в Китай, писал: «У их верхнего платья пола запахивается направо» [Линь Кюн-и, Мункуев, 1960, с. 140]. Наряду с этим известно, что древние тюрки, подобно другим кочевникам Евразии, запахивали одежду налево [Вайнштейн, Крюков, 1966, с. 184].

За последние годы появилось много новых материалов, позволяющих изучать особенности костюма, принесенного в Китай монголами после их завоевания. Это находки одежды в погребениях юаньского времени, фрески и терракотовые погребальные статуэтки, изображающие людей разных социальных групп и профессий. Анализ этих материалов обнаруживает одну характерную особенность, которая не учитывалась ранее при реконструкции исконной монгольской одежды: мужские верхние халаты имеют запах направо, т. е. не отличаются в



Рис. 43. Слуги. Статуэтки. XIII в.
[Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 382]

этом отношении от традиционной китайской одежды, но женщины, как правило, запахиваются налево (правая пола наверху).

Это отчетливо видно, например, на фреске из Чифэна (Внутренняя Монголия), воспроизведенной на рис. 42. Там изображен человек, восседающий в кресле, и его жена (?), сидящая напротив; за спиной хозяина — слуга, позади хозяйки — служанка. При этом оба мужчины одеты в халаты, застегнутые по-китайски, направо, а у женщин манера ношения одежды противоположна [Сян Чуньсун, 1983, цветная вклейка после с. 16]. Там же, близ Чифэна, ранее было раскопано погребение № 2, на фресках которого прослеживается та же закономерность [Сян Чуньсун, Ван Цзяньго, 1982, с. 57]. В разнообразных бытовых сценах на каменных плитах из погребения юаньского времени в уезде Вэньшуй (Шаньдун) мужчин и женщин также можно безошибочно распознать по манере запахивания одежды [Шаньси, 1961, с. 137, 138]. В трех могилах конца XIII — начала XIV в., открытых в уезде Хусянь (Шэньси), обнаружено большое количество статуэток (рис. 43), изображающих слуг в халатах с запахом направо и служанок, верхняя одежда которых запахнута налево [Шэньси, 1979, с. 17—20]. Не означает ли это, что первоначально монгольский халат запахивался налево?

Новейшие археологические данные позволяют утверждать, что одежда киданей вначале была левозастежной и не отличалась в этом смысле от древнетюркской. На картине Ху Хуаня (X в.), изображающей киданей (рис. 44), можно видеть муж-

чин и женщин, одетых в халаты с левым запахом [Ли Юю, 1983, с. 16]. Тот факт, что это не было вольностью художника, подтверждается фресками из киданьского погребения № 1 в Цзилине, на которых одежда некоторых персонажей также застегнута налево [Цзилинь, 1973, с. 9—10]. В связи с этим нельзя не вспомнить дошедшее до нас в «Сунши» сообщение некоего Сун Цзи, бежавшего в свое время от киданей в Сун и утверждавшего, что «выбритые на



Рис. 44. Кидане. С картины Ху Хуаня. Х в. [Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 344]

затылке волосы и запах налево — украшения киданей» (подобнее об этом см. [Ли Юю, 1983, с. 16]). Что же касается способа запахивания халата налево, первоначально свойственного сяньбийцам, то мы уже имели возможность подробно остановиться на этом [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 145—146].

Хорошо известно, что в результате контактов с китайцами костюм кочевников неоднократно претерпевал значительные изменения. Ношение халатов на китайский манер было в законодательном порядке введено в 494 г. Тоба Хуном, сяньбийским правителем династии Северная Вэй; у киданей император Тай-цзун ввел в 947 г. правило, согласно которому он сам и чиновники-китайцы одевались по-китайски, хотя императрица и чиновники-кидане сохраняли традиционный киданьский костюм [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 82].

В последнем случае мы, так же как и в период монгольского завоевания, видим различия в одежде по признаку пола, проявляющиеся в сосуществовании различных этнических традиций. Аналогичные примеры могут быть приумножены. Так, в Гаочане VI в. «мужчины в одежде следовали варварским установлениям, а женщины (одевались) в основном как китайянки» [Эршиу ши, т. 3, с. 2340]. Причина этого кроется в явлении, на которое обратил внимание автор XVIII в.: в его время у нас в районе Вэйси (Юньнань) «местная знать подражала китайцам в одежде и головных уборах, а женщины не меняли (прежних привычек) и носили юбки, доходившие до голени» [Ю Чжун, 1979, с. 316]. Не исключено, что здесь тонко подмечена некая общая закономерность, свойственная процессу усвоения иноэтнических элементов культуры в традиционном обществе: женщины в этом отношении более консервативны и медленнее воспринимают инновации. Разница лишь в том, что в XVIII в. в Юньнани китайцы были политически господствующим суперстратом, оказывающим культурное воздействие на местное насе-

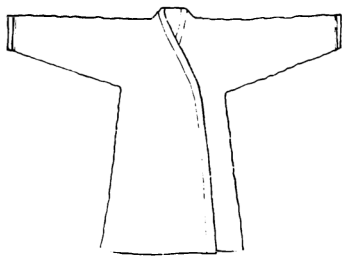


Рис. 45. Женский халат, запахивающийся налево. XIV в. [Пань Синжун, 1979, илл. V—5]

ление, тогда как в VI в. в Гаочане они как раз и составляли большинство в субстрате, подвергавшемся «варваризации».

Если это действительно так, то различия в манере запахивания халата у мужчин и женщин в период династии Юань также могут быть признаны проявлением этой закономерности. Они свидетельствуют о том, что первоначально для монгольской одежды был характерен левый запах, но еще задолго до вторжения в Китай монголы под косвенным воздействием китайцев (через киданей?) изменили этот свой исконный обычай.

После воцарения монгольской династии под влиянием сложившейся политической ситуации китайцы также вынуждены были перенять многие особенности одежды, ранее им не свойственные (рис. 45). Мы уже упоминали о статуэтках из погребений конца XIII — начала XIV в. в уезде Хусянь (Шэньси). Там были захоронены представители одного клана — Хэ Фэн, его сын Хэ Жэньцзе и внук Хэ Шэн. В тексте эпитафии Хэ Жэньцзе назван «прежним подданным ранее правившей династии»; он и его ближайшие родственники, разумеется, не были монголами. Тем не менее служанки в доме Хэ носили одежду, манера запахивания которой китайцами по традиции считалась «варварской».

Еще более показателен другой пример. В 1350 г. в уезде Цзоусянь (Шаньдун) скончался местный знаток классического конфуцианского канона Ли Юянь. В трактате одного из столпов конфуцианского учения Мэн-цзы, храм которого неоднократно реставрировался по инициативе Ли Юяня, есть известная фраза: «Я слышал, что ся изменяли варваров, но о том, чтобы ся изменялись под влиянием варваров, мне слышать не приходилось». Тем не менее Ли Юянь вынужден был мириться с тем, что его супруга ходила в халате, запахнутом на «варварский» манер (в ее могиле была найдена левозастежная женская одежда). Сам он щеголял в высоких кожаных сапогах на толстой подошве с загнутыми вверх носками [Цзоусянь, 1978, с. 14—20, рис. 23], т. е. в обуви монгольского типа (ср. [Викторова, 1980, с. 46]). Поистине, времена меняются, и мы меняемся вместе с ними.

Иконографический материал свидетельствует о бытовании в Китае XIII—XIV вв. головных уборов двух типов. Первый из них известен по портретам юаньских императоров, начиная с Жэнь-цзуна (1312—1320) [Сычев, 1968, с. 87] (рис. 46). Он представляет собой широкополую шляпу в виде металлической музыкальной тарелки, от чего, вероятно, происходит первый



Рис. 46. Жэнь-цзун (1312—1320). С портрета XIV в.
[Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 398]

иероглиф в названии этого головного убора — боли (67) [Сычев, Сычев, 1975, с. 60]. Необходимым элементом такого рода шляпы был кусок ткани, прикрепленный к ней изнутри и ниспадавший сзади почти до плеч. Второй тип головного убора — небольшая шапочка с круглым верхом [Сян Чуньсун, 1983, с. 45, рис. 17].

Как в китайских, так и в западноевропейских источниках первой половины XIII в. содержится описание своеобразного головного убора, который носили замужние монголки. Сунский автор Чжао Гун, а также Пэн Дая и комментатор его труда Сюй Тин называют его «гугу» (68). Плано Карпини и Виллем Рубрук приводят иное название — *воцца* (*voctac*), однако современные исследователи едины в мнении, что и китайские и европейские путешественники наблюдали один и тот же тип



Рис. 47. Простолюдины в люхэмао. С рисунка XVII в. [Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 408]

головного убора [Эгами, 1938, с. 259—261]. Он запечатлен на парадных портретах императриц и принцесс династии Юань, встречается в дунхуанской стенописи XIII—XIV вв.; известна находка этого головного убора в захоронении эпохи Золотой Орды [Федоров-Давыдов, 1966, с. 33, рис. 5].

Однако имеющиеся археологические данные показывают, что среди основной массы населения Китая в XIII—XIV вв. он распространения не получил.

С воцарением в Китае династии Мин, пришедшей к власти на гребне антимонольского народного восстания, были приняты меры, направленные на искоренение в costume китайцев следов иноземного владычества. В частности, возрождается, хотя и в модифицированной форме, мужской головной убор путоу, столь характерный для официального китайского костюма VII—XII вв.; теперь он получает распространение под названием «ушамао» (69), так как его шили из тонкого черного шелка. Эта шапка хорошо известна по официальным портретам чиновников минского времени; образцы ушамао нередко находят в погребениях XIV—XVI вв. [Шанхай, 1961, с. 427 и др.].

Для нечиновного люда минское правительство в законодательном порядке ввело люхэмао (70) — круглую шапочку, сшитую из шести клиньев и по форме отчасти напоминавшую среднеазиатскую тибетейку. Покрой и название ее имели символическое значение. Термин «люхэ» издавна употреблялся в Китае для обозначения «всех, живущих между Небом, Землей и четырьмя странами света» (см. [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 87]). Шапка из шести частей должна была таким образом олицетворять идею торжества новой династии, освободившей Поднебесную от иноземцев. Любопытно, что такие шапочки продолжали быть частью неофициального мужского ко-

стюма и при маньчжурах (рис. 47). Пережили они и перипетии позднейшей политической истории, сохранившись у китайцев-эмигрантов как своеобразный символ этнической принадлежности. Именно такие головные уборы минского покроя автор этой главы видел в ноябре 1980 г. выставленными на продажу в китайском квартале Нагасаки.

Новые и очень существенные изменения произошли в одежде китайцев после маньчжурского завоевания; специалисты полагают даже, что «никто из былых захватчиков не изменил внешний облик китайца в такой мере, в какой это удалось сделать маньчжурам» [Сычев, Сычев, 1975, с. 62]. Правда, история в какой-то мере повторялась: маньчжуры пришли в Китай, уже отчасти восприняв от китайцев некоторые черты их одежды, в частности декора. Тем не менее в целом китайский костюм после маньчжурского завоевания резко изменился. Рескрипты 1758 г. ввели строгие правила, касавшиеся состава гражданской и военной одежды, ее покроя и цвета. Были регламентированы следующие пять форм костюма: придворный, праздничный, повседневный, дорожный и дождевое платье. Основу официального костюма составлял правозастежный халат — паоцзы (71), характерной чертой которого была копытообразная форма манжета — матию (72). Поверх халата носили кофту — гуацзы (73) [Сычев, Сычев, 1975, с. 62—63].

Женская одежда в большей степени сохранила традиционные черты. Отчетливо проявлялись в ней и локальные особенности. Женский костюм южнокитайского типа состоял преимущественно из штанов и кофты, по покрою которых можно было сразу узнать уроженку юга. На народных бытовых картинках, нарисованных в XIX в. в Пекине [Бэйцзин, 1982], представлена главным образом одежда простолюдинов-северян. Но на одной из них мы видим приезжую провинциалку, о которой в пояснительном тексте сказано, что она из Гуанчжоу. Автор отмечает две особенности ее внешнего облика: в детстве она не бинтовала ног и одета в штаны очень широкого покроя. «Штанины бывают в один чи и более шириной» [Бэйцзин, 1982, № 28].

Штаны такого типа представлены в коллекции китайской одежды Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого в Ленинграде (инв. № 1907—45). Следует также отметить, что в отличие от обычая, распространенного у северян, низ таких штанов обычно не прибинтовывался к ноге специальной черной лентой [Стариков, Сычев, 1977, с. 205—206].

Большой интерес представляет проведенный Л. П. Сычевым и В. Л. Сычевым тонкий анализ описаний костюма в романе Цао Сюэциня «Хунлоумэн» («Сон в красном тереме»). Не случайно автор 16 раз на протяжении 40 глав подробно изображает одежду главного героя Цзя Баоюя и 168 (!) раз упоминает о его действиях, связанных с одеждой [Сычев, Сычев, 1975, с. 88]. Несомненно, что произведение Цао Сюэциня не менее важно для исследователя истории китайского костюма, чем ро-

ман «Цветы сливы в золотой вазе» — для изучения особенностей традиционной китайской пищи. И наоборот: без понимания закономерностей трансформации этих элементов материальной культуры китайцев в XIV—XIX вв. невозможно дать адекватный перевод этих памятников литературы на русский язык.

Предметы обихода

В традиционной китайской терминологии основные предметы материальной культуры группируются по четырем категориям — одежда, пища, жилище, средства передвижения; именно эти аспекты прежде всего привлекают к себе внимание этнографов. Но при такой классификации за ее пределами остаются объекты, возможно не играющие столь фундаментальной роли в системе жизнеобеспечения этноса, но зачастую представляющие собой немаловажный штрих в общей картине его бытового облика.

Наши представления о специфике уклада жизни китайцев будут в известной степени обеднены, если мы хотя бы вскользь не коснемся некоторых типичных предметов, для упоминания о которых у нас пока не нашлось времени и места. Между тем каждый из них имеет свою историю, в какой-то мере так или иначе связанную с основной темой нашего исследования. Один из таких предметов — веер.

В отличие от Европы веер в Китае не является исключительно женским атрибутом. Кроме того, сфера его применения в быту гораздо шире, чем в Европе. Веер позволяет хотя бы частично рязрядить тяжкую духоту летнего дня, и мы видим его в руках мужчин и женщин на пороге дома, на улице и в магазине; веером хозяйка раздувает огонь в очаге, а одним из самых изысканных подарков у китайцев считается веер с собственноручно выведенной на нем иероглифической поздравительной надписью.

Традиция приписывает изобретение веера мифическому императору древности Шуню; согласно другому преданию, употребление вееров было введено по приказу основателя чжоуской династии У-вана [Пань Цюнь, 1979, с. 87]. Не вызывает сомнений факт, что веера широко применялись в древнем Китае эпохи Хань, о чем говорят как изображения, так и находки реальных предметов в погребениях того времени. В известном захоронении Мавандуй-1 близ Чанша было обнаружено два веера, различающихся только размерами. Один из них, обозначенный в списке сопребенных предметов, который был положен в могилу, как «большой веер», имеет длину рукоятки 176 см. Его рабочая поверхность имеет форму трапеции, основание которой прикреплено к рукоятке. Такова же конструкция и второго, малого веера (общая длина 52 см) [Чанша маван-

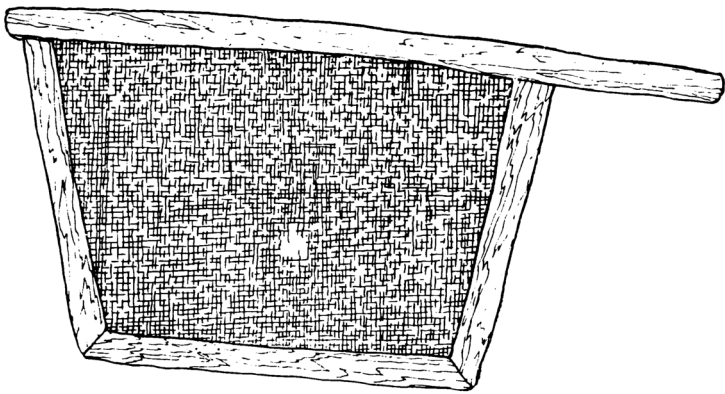


Рис. 48. Веер. III в. до н. э.
[Чанша мавандуй, 1973, т. 2, с. 199].

дуй, 1973, т. 2, с. 199, рис. 229; с. 203, рис. 234]. Пользоваться таким асимметричным веером (рис. 48) можно, лишь вращая его вокруг рукоятки.

В первых веках нашей эры в Китае появляются веера иного типа — с овальной рабочей поверхностью и рукояткой, укрепленной посредине ее. Пользоваться таким опахалом можно так же, как и обычным современным веером (рис. 49). В погребении первой половины XIII в., где был захоронен студент Высшего императорского училища Чжоу Юй (см. о нем [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 153—154]), найдено два веера этого типа. Общая длина одного из них — 42 см, высота овала — 26 см, ширина — 20 см. [Цзянсу цзиньтань, 1977, с. 20, ил. IV — 1, 2].

Третий тип китайского веера — складной (рис. 50). Бамбуковые спицы скреплены на одном конце шарниром, который позволяет раскрывать веер, разворачивая его поверхность, или складывать его. Комментатор XIV в. Ху Саньсин, толкуя одно место из текста династийной истории «Наньцишу», утверждал, что складные веера появились уже в V в. Эта версия была категорически опровергнута Чжао И, показавшим, что даже в танское время в Китае еще не было вееров этого типа [Чжао И, 1957, с. 706—707].

Как удалось установить Мори Кокки, в Японии эпохи Хэйань (794—1191) в среде аристократов принято было пользоваться веером комориоги — кит. бьяньфу шань (74). Это название встречается в «Сунши», где сообщается: в первый год эры правления Жуй-гун (988 г.) японские монахи, прибывшие в Китай, привезли с собой два веера бьяньфу шань. Историк минского времени Чжэн Шуньгун разъясняет происхождение этого наименования: «Сначала у японцев не было вееров, но увидев, как выглядит летучая мышь (комори), начали изготавливать

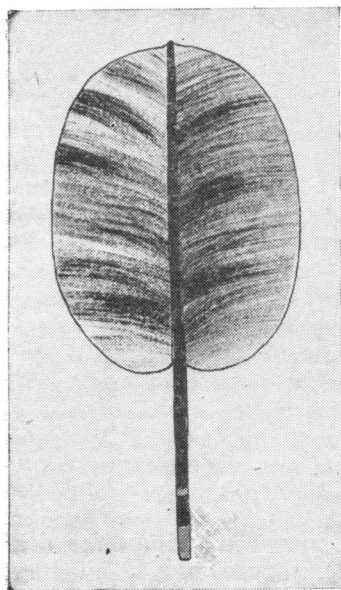


Рис. 49. Веер. XIII в.
[Цзянсу, 1977, илл. IV—2]

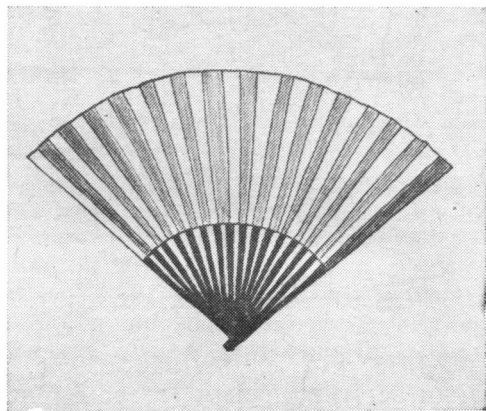


Рис. 50. Веер. XVI в.
[Шанхай, 1963, илл. VII—3]

веера, называвшиеся „веер в виде летучей мыши“. В период правления Жуй-гуна их подносили двору» [Ван Шоуцзя, 1982, с. 86—87].

Японские веера проникали в Китай не только непосредственно, но и через Корею. В 1084 г. Цянь Муфу привез из поездки в Корё складной веер, поразивший его друзей своими необыкновенными качествами. Поэт Су Дунпо писал об этом предмете: «Корёский веер из белой сосны,— развернешь его — шириной в чи с лишним, свернешь — и он всего в два пальца толщиной» [Пань Цзюнь, 1979, с. 87]. Позднее известный теоретик китайской живописи сунской эпохи Го Жосюй отмечал, что корёские послы в Китае обычно привозили с собой в качестве сувениров бумажные веера, «именуемые японскими, потому что первоначально они появились в Японии» [Ван Шоуцзя, 1982, с. 87].

В XIV—XV вв. такие веера были еще большей редкостью; потому что они по-прежнему импортировались преимущественно из Японии. Примечательно, что сторонники свертывания торговых связей с соседними странами аргументировали свою позицию, в частности, следующим рассуждением: «Что нам проку от японцев? У них ведь только мечи да веера!». В годы Юн-лэ (1403—1424) император Чэн-цзу, любивший эту забавную вещицу, «приказал мастерам изготавливать подобные предметы по образцу... и вскоре они распространились по всей Поднебесной». Однако качество вееров местного, китайского, произ-

водства было довольно низким, поэтому в начале XVI в. группа мастеров была направлена из Китая в Японию для обучения секретам ремесла. К середине XVI в. в ряде районов Китая развилось производство вееров, отвечавшее самым высоким требованиям тогдашней моды [Ван Шоуцзя, 1982, с. 87—88].

Образцы этих бумажных складных вееров нередко находят в погребениях конца XVI—начала XVII в. В могилу Чжу Чуньчэня (1532—1601), например, сочли необходимым положить сразу три веера [Шанхай, 1963, с. 620—621, ил. VII—1, 2], а в семейном склепе клана Чжу в Цзянси веера были найдены в гробу Чжу Иня (1537—1603) и двух его наложниц [Цзянси, 1982, с. 19, 21, ил. V—1, 2, 3].

Отношение к складным веерам претерпело определенную эволюцию. Сунский Го Жосюй и его современники любовались веерами как произведениями искусства; при монголах над мужчинами со складным веером в руках смеялись [Ван Шоуцзя, 1982, с. 87]; в начале эпохи Мин на юге страны в массе еще предпочитали пользоваться плоскими овальными веерами старого типа, а складные веера были в ходу лишь у дам сомнительного поведения, и лишь позднее ими «стали пользоваться также и порядочные женщины» [Чжао И, 1957, с. 707]. Перед нами процесс постепенной адаптации в китайской среде первоначально чуждого ей предмета обихода, который в пьесе Кун Шанжэня «Таохуа шань» — «Веер с цветами персика» (начало XVIII в.) был избран автором в качестве символического воплощения основной линии драматического сюжета.

Заметим попутно, что в Европе складные веера впервые появились в начале XVI в.: их привезли португальцы из Китая. Через несколько десятилетий из Португалии веер попадает в Испанию и Италию. Проникновение его во Францию связывают с приездом в Париж Катерины Медичи, супруги Генриха II (правил в 1547—1559 гг.). Один из современников описывает веер короля Генриха III, который «раздвигался и складывался одним движением пальцев». В конце XVI в. такие веера появляются на портретах английских аристократов. В Англии они стали особенно популярны после женитьбы Карла II на португальской инфанте Катерине Браганца в 1662 г. [Vere Green, 1975, с. 96—132].

Примерно в это же время словно в ответ на подарок, сделанный ими европейцам, китайцы получают с Запада диковинный предмет, который позднее получил широкое распространение в Китае, очки — яньцзин (75).

Цинский историк Чжао И утверждал, что в древности он был неизвестен и появился лишь в эпоху Мин. В некоторых сочинениях этого времени Чжао И обнаружил упоминания о странных предметах, представляющих собой два кружка величиной с большую монету. По внешнему виду они напоминали пластинки из слюды и закреплялись в складной металлической дужке таким образом, что «сдвинув их, получаешь одну, а раз-

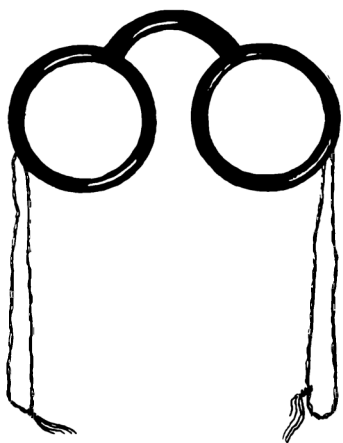


Рис. 51. Очки. XVIII в.
[Нань По, 1977, с. 148]

двинув — две». По свидетельству современников, самое любопытное было то, что если эту вещь во время чтения книги прикладывал к глазам подслеповатый старик, то иероглифы становились отчетливо видными и увеличивались в размерах. По словам одного из счастливых обладателей диковинки, он выменял ее на добрую лошадь у заезжего купца из Западного края, называвшего ее словом *aidi*. Некто Лан Ин писал в своих заметках, что в детстве ему приходилось слышать об очках, которыми пользуются некоторые аристократы. Позднее ему самому довелось познакомиться с этим предметом. Два кружка в складной костяной оправе были сделаны из материала, напоминавшего белое стекло; попала эта вещь к своему хозяину от иноземца из Ганьсу. Чжао И замечает по этому поводу, что Лан Ин жил в первой половине XVI в. и, стало быть, тогда очки еще представляли в Китае большую редкость, а «ныне распространились в Поднебесной» [Чжао И, 1957, с. 706].

«Ныне», о чем говорил Чжао И, это 1790 г. Видимо, не случайно, что к этому времени относится и первая в Китае археологическая находка очков (рис. 51). Они были обнаружены в погребении известного государственного деятеля XVIII в. Би Юаня (1730—1797). Их линзы вставлены в деревянную лакированную оправу с шарниром, благодаря которому очки могут складываться пополам. Дужки отсутствуют, их заменяют шнуры. Сами линзы изготовлены из горного хрусталя [Цзянсу, 1977, с. 143, рис. 11]. Об использовании нового материала для изготовления стекол для очков упоминает и Чжао И, отмечая, что в его время такие очки уже производились в Гуандуне и по своему качеству превосходили прежние образцы [Чжао И., 1957, с. 706].

Музыкальные инструменты

В рассмотрении истории развития китайских народных музыкальных инструментов мы в свое время остановились на эпохе Хань [Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983, с. 222—233]; здесь представляется уместным хотя бы в общих чертах наметить основные этапы их развития на протяжении последующих пятнадцати столетий, тем более что в этой сфере, занимающей особое положение на стыке материальной и



Рис. 52. Вино и музыка. С картины IX в. [Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 234]

духовной культуры, мы можем отчетливо проследить последствия межэтнических контактов.

Все народы так или иначе заимствуют музыкальные инструменты, но этот процесс отличается известным своеобразием. Древним китайцам музыкальные инструменты представлялись составляющими единой системы, органически связанной со строением Вселенной. «Барабаны подобны Небу, колокола — Земле, литофоны — воде, свирели, флейты и дудки подобны звездам, солнцу и луне», — утверждал Сюнь-цзы. Казалось бы, в этой «закрытой системе» нет места для инноваций и заимствований. Между тем процесс усвоения отдельных элементов культуры соседей, происходивший непрерывно в течение веков, неизбежно захватывал и сферу музыкального творчества. В первых веках нашей эры древние китайцы с удовольствием играли на «варварском» струнном инструменте под названием «пипа» (76), их слух услаждали звуки арфы кунхоу (77), хотя с точки зрения поборников традиции это были «вульгарные» инструменты, которым не место в одном ряду с цитрами и колоколами.

Однако подобно тому как китаец, испокон века считавший неприличным сидя выставлять ноги напоказ, в один прекрасный день сел на стул, а затем совершенно забыл о «варварском» происхождении этого приспособления, так и в традиционном наборе китайских музыкальных инструментов со временем произошли поистине революционные преобразования.

«Пи́па и кунхо́у вертикального типа вывезены из Западного

края, они не относятся к числу древних инструментов хуася», — писал в VII в. автор династийной истории «Суйшу» [Эршиу ши, 1974, т. 3, с. 2386]. Тем не менее картина IX в. свидетельствует, что пипа уже была включена в состав оркестра наряду с таким традиционным китайским музыкальным инструментом, как шэн (рис. 52). На барельефе из погребения Ван Цзяня, правившего царством Шу в период раздробленности (X в.), изображены фигуры музыкантов с 24 инструментами, в том числе с пипой и кунхоу [Чжунго иньюэ, 1958, т. 7, с. 5]. Наконец, в киданьском захоронении начала XII в. до нас дошла фреска, на которой оркестранты одеты в парадные халаты и головные уборы сунских чиновников. По мнению одного из исследователей, перед нами захваченные киданями в плен должностные лица династии Сун [Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 322]; пипа занимает здесь свое место среди прочих инструментов наряду с флейтами, барабанами и шэнами. К моменту монгольского завоевания процесс адаптации инородных музыкальных инструментов, несомненно, уже завершился.

В источниках XIV—XV вв. встречаются названия инструментов, относящихся к ранне совершенно неизвестному в Китае разряду смычковых. Это прежде всего эрху (78) и сыху (79). Эти наименования состоят из двух компонентов, первым из которых является числительное (2 и 4), а второй представляет собой морфему ху, имеющую значение «варвар», но этимологически не связанную с обозначением конкретного типа музыкальных инструментов. Как и в других аналогичных случаях, мы вправе предполагать заимствование — как самого явления культуры, так и его названия.

Поиски ближайших параллелей ведут нас в Монголию. Одним из самых распространенных музыкальных инструментов современных монголов является моренхур, или «конский хур», — некое подобие скрипки с грифом в виде лошадиной головы (см. цветную вклейку). Звук из хура извлекается с помощью смычка, имеющего форму лука с тетивой из конского волоса.

Заметим, что и в других странах Азии и Европы смычковые инструменты появляются очень поздно. В Европе они были совершенно неизвестны до средневековья, тогда как в античную эпоху следов смычка нет ни в одном из центров древних цивилизаций. Наиболее ранние изображения скрипкоподобных инструментов относятся, вероятно, к XIII в. Известный немецкий исследователь Г. Вайс склонен приписывать им автохтонное происхождение [Weiss, 1883, с. 583—585], однако, на наш взгляд, можно сформулировать и иную гипотезу.

Не исключено, что сама идея смычкового инструмента возникла в средние века в кочевнической среде. Евразийские Nomads X—XII вв. оказали заметное культурное влияние на соседние земледельческие народы. Возможно, что древнерусский «гудок» был принесен половцами; создание мировой державы Чингисидов способствовало распространению смычковых инструментов

на Запад и на Восток. Весьма вероятно, что в Китай вместе с монголами проник прототип современного хура, название которого было воспринято китайцами. Постепенно хур трансформировался на китайской почве, подобно тому как «гудок» и его польские варианты, со временем проникнув в Италию, стал скрипкой в собственном смысле слова — троюродной сестрой китайского эрху. Позднее инструмент типа эрху (рис. 53) попал в Японию, где, в свою очередь, адаптировался в местной культурной среде под названием «кокую». Несомненно правы те японские специалисты, которые не видят корней кокую на архипелаге и считают его заимствованием [Кокурицу, 1977, с. 110].

История пипы повторилась в XIV—XIX вв. с эрху. Этот инструмент быстро завоевал симпатии простого народа, но долгое время продолжал оставаться «вульгарным». Его нельзя было услышать под сводами дворцов, но зато без него немислимы были народная песня и театр.

Игры и развлечения

Эпохи Юань и Мин были временем, когда ранее популярные подвижные игры с мячом постепенно выходят в Китае из моды. Казалось бы, монгольское завоевание должно было стимулировать интерес к поло — своеобразному виду конного спорта. Однако этого не произошло. В XIV—XV вв. поло было распространено лишь как средство тренировки офицеров [Лю Цзыцзянь, 1980, с. 104]. Тем не менее благодаря широкому распространению поло в Китае в предшествующее время эта игра, возникшая, по всей вероятности, в Тибете, проникла в Персию, а оттуда в Европу. Полагают, что термин polo, употребляемый в европейских языках, тибетского происхождения и проник на Запад вместе с самой игрой через Китай [Сюй Шоупэн, Ван Яо, 1982, с. 92—94].

На фоне общего упадка традиционных спортивных игр в

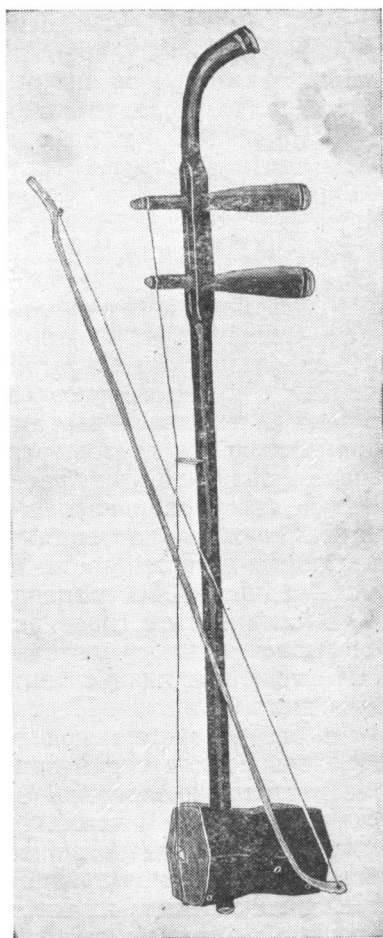


Рис. 53. Эрху
[Чжунго иньэ, 1954, с. 12]

период позднего средневековья в Китае отчетливо видна тенденция роста популярности разнообразных настольных развлечений, некоторые из них были известны еще в древности, а другие являлись нововведением.

Наряду с различными видами шашек как мужчины, так и женщины увлекались китайской разновидностью шахмат — сянци (80), а также сходной с ними игрой шуанлу (81). Изображения любителей шуанлу многочисленны, причем в археологических раскопках за последние годы нередко находят доски и фигуры [Чэнь Цзэнби, 1982, с. 80—81]; мебельщики минского времени изготавливали специальные столы для шуанлу.

К началу XVII в. относится появление новой игры, которой впоследствии суждено было потеснить всех своих конкурентов, — мацзян (82), или мацюэ (83). Первоначально в мацзян играли сорока бумажными картами с нанесенными на них изображениями людей и цветов, раздаваемыми на четверых. В цинское время мацзян получил распространение среди торговцев на юге Китая, затем он привился по всей стране. Постепенно правила игры менялись; карты были заменены прямоугольными костями, число которых достигло 136 [Пекин, 1979, с. 79]. В конце XIX — начале XX в. мацзян проник в ряд стран Азии и Европы.

В семидесятой главе романа «Сон в красном тереме» рассказывается, как, услышав о том, что пора запускать воздушные змеи, служанки стремглав бросились доставать их и готовить шесты и нитки. Перечисляются там и многочисленные виды змеев — в форме людей, птиц, бабочек, рыб и т. п. Обычай отмечать приход весны запуском воздушных змеев имел в Китае длительную историю. В ранних источниках они фигурируют под названием «бумажных коршунов», чжи юань (84), позднее наиболее привычным термином для обозначения стал «фэнчжэн» (85). Можно предполагать, что наиболее древними были змеи в виде птицы; их изготавливали из бумаги и наклеивали на тонкие бамбуковые щепочки, обеспечивавшие прочность конструкции. Затем в передней части змея стали укреплять бамбуковые гуделки, звук которых в полете отдаленно напоминал цитру; отсюда и название «фэнчжэн» («ветряная цитра») [Сюй Цзячжэнь, 1959, с. 27—29].

В северных районах страны с наступлением заморозков любимым развлечением детей и подростков было катание на коньках. «Обувь для льда делается из железа, — читаем мы в „Записках о календарных обычаях Яньцзина“. — Посередине находится железная пластина, которая закрепляется на башмаке. Если встать на нее и начать скользить, то сразу и не остановишься» [Пэкин, 1979, т. 2, с. 90]. А в теплое время года повсюду — и во дворах и прямо на улицах — можно было видеть детей, а порой и взрослых, увлеченных играми-соревнованиями. Среди последних очень популярна была игра под названием «бить в колокол» — аналог русской «пристеночки» [Бэйцзин, 1982, № 43].



РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ

Эпоха позднего средневековья в Китае ознаменовалась появлением новых форм религиозной жизни, как сложившихся в рамках китайской цивилизации, в частности синкретических религий народных сект, так и иностранных: ламаизма, ислама, отчасти христианства. В эту эпоху заметно усилилась религиозная нетерпимость, что не могло не повлиять и на развитие этнического самосознания китайцев. Так, ислам стал важнейшим фактором формирования в Китае новой этнической общности — хуэй. Однако в китайском обществе не появилось какой-либо одной господствующей религии. Мы наблюдаем сосуществование в нем нескольких религиозных традиций — государственной системы культов, буддийских и даосских общин, сектантских движений, — каждая из которых обладала лишь весьма ограниченной сферой влияния. Изучение взаимодействия важнейших религиозных институтов позднесредневекового Китая позволяет выявить ряд существенных особенностей этнокультурных процессов, происходивших в границах китайских империй.

Государственная религия

С официальной точки зрения в старом Китае верховным и единственным религиозным институтом было само государство. По традиции, сохранившейся с древних времен, власть императора наделялась божественной природой, и сам он выполнял роль как бы первосвященника «Срединной империи». Игнорирование религиозной миссии императора рассматривалось как святотатство и тягчайшее уголовное преступление.

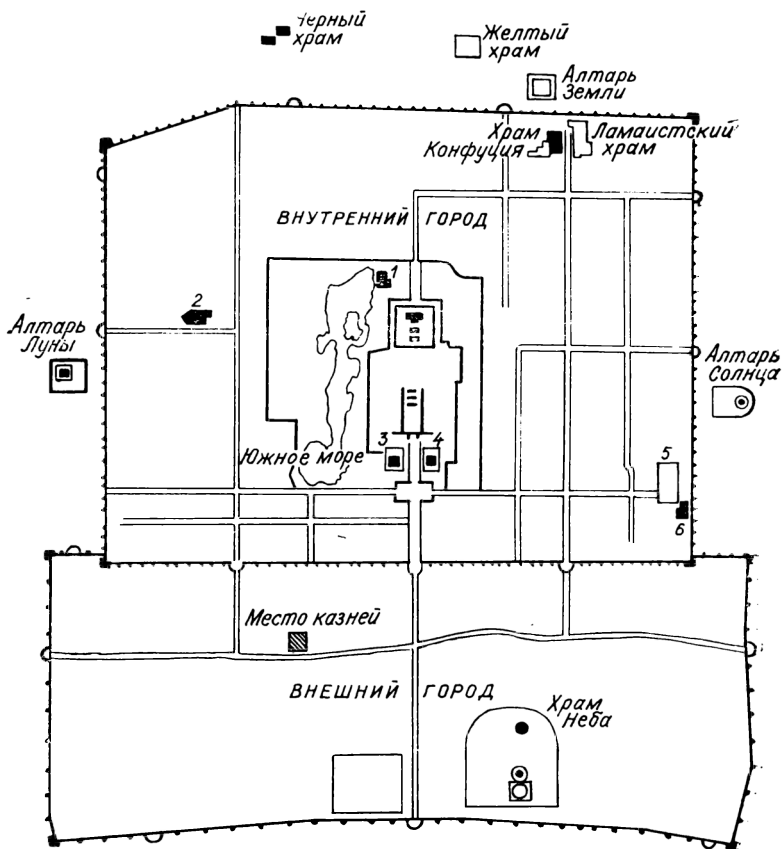
В позднее средневековье система официальных культов приобрела законченный вид. Продукт длительного исторического развития китайской культуры, она представляла собой слож-

ное, в известной мере эклектическое переплетение разных религиозных традиций. Но в основе ее лежала фундаментальная идея традиционного китайского мирозерцания — идея органического единства трех мировых начал: Неба, Земли и Человека. Важнейшие даты официального религиозного календаря совпадали с основными датами календаря астрономического и хозяйственного. Таким образом, проводившиеся в эти дни религиозные церемонии наглядно символизировали взаимосвязь движения небес, земных процессов и деятельности человека.

Наиболее торжественной из этих церемоний был обряд поклонения Небу, который в старом Китае считался исключительной прерогативой императора. В официальной традиции Небо и ассоциировавшееся с ним верховное божество Шан-ди не имели зримого образа; символом Неба служил хранившийся на его алтаре кусок голубого стекла овальной формы. 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 данных (см. также рис. 54):

Объект культа	Местонахождение храма	Форма алтаря	Дата поклонения
Небо	Южное предместье	Круглая	Зимнее солнцестояние
Земля	Северное предместье	Квадратная	Летнее солнцестояние
Солнце	Восточное предместье	Квадратная	Середина весны нечетных годов 60-летнего цикла
Луна	Западное предместье	Квадратная	Середина осени четных годов 60-летнего цикла

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. Тенденция к рационализации религиозных культов заявляла о себе и в стремлении двора придать священный ореол основным трудовым процессам в империи — земледелию и шелкоткачеству. В первый день астрономической весны император совершал обряд вспашки ритуального поля в южном предместье столицы; за плугом его сменяли сановники, а вслед за ними и специально приглашенные по этому случаю крестьяне [Dogn, 1970, с. 98]. Аналогичный обряд совершался во всех провинциальных управах империи. В последний месяц весны императрица совершала поклонение божественным покровителям шелководства. На территории императорского дворца в Пекине имелось и немало других культовых сооружений: кумирни в честь богов природ-



ПЛАН В ПРАВЛЕНИЕ ДИНАСТИИ ЦИН.

- | | |
|--|--------------------------------------|
| 1 - Алтарь шелководства | 4 - Императорский храм предков |
| 2 - Храм императоров
прежних династий | 5 - Зал экзаменационных
испытаний |
| 3 - Алтарь Шэцзи | 6 - Обсерватория |

Рис. 54. Культурные сооружения в цинской столице
[Догп, 1970, с. 18]

ных стихий, священных гор и т. п., буддийские и даосские храмы, а в цинский период — и ламаистский монастырь.

В любом случае власть преобладающие в Китае считались высшими авторитетами в делах божественных. Двор считал себя вправе жаловать богам почетные ранги и титулы, награждать их или, наоборот, наказывать. Власти стремились держать под контролем и использовать в своих интересах существующие религиозные институты и формы религиозной обрядности. При этом всячески подчеркивалось исключительное положение конфуцианской ортодоксии. В частности, правительство запрещало

популярный в народе обычай одновременного поклонения основателям «трех религий» — Конфуцию, Будде и Лао-цзы [Yang, 1961, с. 197]. Вследствие принципиальной ориентации на государство в лице императора система официальных культов не стала и не могла стать религией широких слоев населения.

Буддизм и даосизм

Переход к эпохе позднего средневековья в Китае ознаменовался углублением процесса секуляризации традиционных религий. В буддизме этот процесс выразился в появлении буддийских светских организаций, стоявших вне сангхи. В рамках же ортодоксального буддизма, наоборот, наблюдается тенденция к совмещению двух его основных течений — чань-буддизма и школы «Чистой земли» (амидаизма), что стало особенно заметным в XVII—XVIII вв., отмеченных некоторым оживлением буддийской мысли. Важнейшим же новшеством в буддийском мире Китая в рассматриваемый период явилось распространение ламаизма. Последний стал с середины XIII в. официальной религией монгольских правителей Китая, которые предпочли тибетскую традицию буддизма его китайским формам. Минский двор из политических соображений также покровительствовал ламаистскому духовенству. Наконец, ламаизм приняли и цинские императоры, которые по примеру монгольских правителей считали себя воплощениями бодхисаттвы Манджушри. При Цинах во многих городах Северного Китая имелись ламаистские монастыри, а ламаистская символика, обряды и праздники были знакомы китайскому населению Севера.

В даосизме, религии более аморфной в идеологическом и организационном отношении, нежели буддизм, аналогичные секуляризаторские тенденции заявили о себе в появлении ряда новых сект, оставшихся в рамках официальной традиции. Таковы секты «Тайи дао» («Великого единства»), «Чжэньда дао» («Истинно великого») и «Цюаньчжэнь дао» («Совершенной истинности»). Все они возникли на севере Китая в первой половине XII в. и, за исключением «Цюаньчжэнь дао», исчезли два века спустя. Что же касается «Цюаньчжэнь дао», то она составила одно из главных направлений в даосизме, распавшееся на две ветви — северную и южную. К XIII в. относится появление еще одной секты — «Цзинмин дао» («Чистого сияния»), которая тоже просуществовала до цинского периода.

Новые даосские секты в той или иной мере несли в себе черты «обновленческого» движения. Все они отвергали сложную литургию, магическую и алхимическую практику традиционных даосских школ, ставя во главу угла медитацию и этику, т. е. практическое осуществление религиозных принципов. Все они также активно пропагандировали идею единения на этой основе «трех учений» Китая. На Юге по-прежнему доминировали традиционные школы литургического даосизма — секта «Чжэньда дао» («Правильного единства»), известная также под названи-

ем «Тяньши дао» («Учение Небесных наставников»), и секта «Шанцин дао» («Высшей чистоты»). В XII в. благодаря патронажу сунской династии там появилась еще одна разновидность даосизма — секта «Шэньсяо дао» («Божественных небес»), усвоившая многие черты фольклорной магии.

Политическая и социальная роль буддизма и особенно даосизма была весьма неоднозначной. Обе религии, как уже было сказано, находились под строгим контролем государства. С минского времени правительство даже установило квоты (оставшиеся, правда, на бумаге) численности монастырей в империи: по одному буддийскому и даосскому монастырю на каждую административную единицу [Yü Chün-fang, 1981, с. 146].

Власти стремились связать монахов круговой порукой и назначали среди них лиц, ответственных перед администрацией. Стремление властей уподобить религиозные институты государственным доходило до того, что, например, в минское время настоятели монастырей отбирались посредством экзаменов, процедура которых в точности воспроизводила государственные экзамены на ученое звание [Шэнь Дэфу, 1959, с. 687].

Со своей стороны и буддисты, и даосы искали покровительства власть имущих. В определенные исторические моменты они по-своему способствовали сближению китайцев с чужеземными завоевателями — сначала с чжурчжэнями (не случайно появление новых сект на Севере совпало с чжурчжэньским нашествием), а позднее с монголами. Борьба даосов и буддистов за влияние при монгольском дворе вылилась в длительную полемику между ними, которая завершилась в 1280 г. победой буддистов. Тем не менее неудача даосов не слишком подорвала их престиж в глазах монголов. Буддизм и даосизм выполняли посредническую миссию и в контактах китайцев с их южными соседями. Так, буддийские монахи активно участвовали в колонизации Гуйчжоу и Юньнани в XVI—XVII вв. [Чэнь Юань, 1959]. Примечательно, что освоение Фуцзяни в X—XII вв. также сопровождалось расцветом буддийских монастырей в этом регионе [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 178]. Имеются сведения, что новые толки даосизма, распространившиеся в Южном Китае в XIII в., были восприняты и некитайским населением, в частности яо [Strickmann, 1982].

В особенностях социальной и культурной роли средневекового даосизма особенно наглядно отобразилась дуалистическая структура цивилизации императорского Китая. С одной стороны, даосы отводили императорам высшую ступень своей религиозной иерархии и добивались государственного патронажа. 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 воздаст по за-

слугам. Поэтому те, кто почитает Лао-цзы, выделяются послушанием, не допускают ни малейшего небрежения. В этом буддисты не сравнятся с ними» [Мэн Юаньлао, 1957, с. 256].

С другой стороны, даосы претендовали на роль архимагов, держащих под контролем локальные культы. Двум уровням организации культуры в позднесредневековом Китае — имперскому и локальному — до некоторой степени соответствовала сложившаяся с эпохи Сун иерархия двух уровней даосской традиции: секты эзотерического даосизма, имевшие свою каноническую литературу, и «простонародная» даосская магия, не опиравшаяся на письменные тексты, близкая фольклорным представлениям и сугубо локальная по своей общественной значимости. Покровительствуя «элитарному» даосизму, императоры рассчитывали через посредничество даосов воздействовать на мир богов и демонов.

Отмеченные особенности положения даосизма позволили ему претендовать, помимо прочего, на роль хранителя традиционных культурных ценностей Китая. Эта роль была особенно характерна для даосской религии во время монгольского владычества. В период правления династии Мин даосизм еще более укрепил свои позиции среди верхов общества. Минский двор неизменно оказывал покровительство даосам, в особенности школе «Тяньши дао» и даосским монастырям на горе Уданшань в Хубэе. Большинство минских императоров были благосклонны и к буддизму, несмотря на антибуддийские выпады ряда чиновников из числа ревнителей конфуцианского благочестия [Мартынов, 1974].

Разумеется, августейший патронаж буддизма и даосизма не мешал правящей верхушке Китая смотреть сверху вниз на представителей этих религий. Престиж их упал особенно низко в цинский период. Цинская династия впервые со времен ранне-средневековья отказалась признать религиозные прерогативы даосов. Даже покровительствуя буддизму, цинские императоры крайне нежелательно отзывались о сангхе. 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» [Ch'ep, 1964, с. 453]. В любом случае монашествующие составляли ничтожное меньшинство населения, как можно видеть из приводимых ниже данных [Ch'ep, 1964, с. 420; Го Пэн, 1982, с. 7; Groot de, 1904, с. 132]:

Год	Число монастырей	Число монахов	Численность населения
1291	42 318	213 418	ок. 100 млн
1488	...	500 000	...
1667	79 622	140 193*	ок. 100 млн.

* Из них 21 286 даосских.

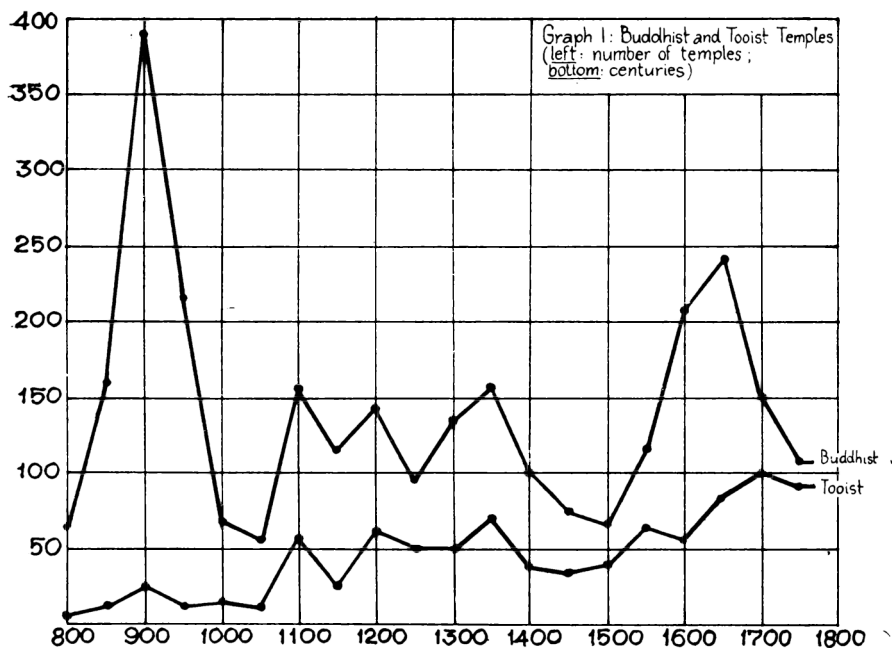


Рис. 55 Динамика строительства буддийских и даосских храмов в IX—XIX вв. [Eberhard, 1967, с. 439]. Верхняя кривая — число буддийских храмов, нижняя — даосских.

За время правления цинской династии удельный вес монашествующих в китайском обществе еще более снизился. Например, в начале XX в. в провинции Хунань с населением около 30 млн. насчитывалось около 10 тыс. монахов. В уезде Дин провинции Хэбэй, где на 1927 г. проживало 408 тыс., в то время имелось лишь 39 буддийских священников [Yang, 1961, с. 308]. Осуществленный В. Эберхардом статистический анализ данных о строительстве буддийских и даосских храмов в Южном и Восточном Китае обнаруживает весьма близкое соответствие между уровнями социальной активности обеих религий (рис. 55). Примечательно, что даосские культы пользовались особенной популярностью в городах. Так, в Фуцзяни и Гуандуне с XIV в. две трети вновь отстроенных даосских храмов и лишь треть буддийских приходились на города [Eberhard, 1967, с. 452].

Данные о постройке храмов проливают свет и на роль различных социальных групп в покровительстве религиям. В частности, она характеризуется приведенными ниже сведениями об инициаторах строительства или ремонта храмов в ряде провинций на протяжении первых двух столетий правления цинской династии [Eberhard, 1967, с. 442]:

Провинция	Чиновники	Частные лица	Монахи
Чжэцзян	9	22	126
Аньхуэй	15	16	11
Хубэй	27	11	6
Фуцзянь	78	60	92
Гуандун	117	84	28

В целом институционализированное монашество играло довольно скромную роль в жизни китайцев. Буддизм и даосизм воздействовали на массу мирян главным образом проповедью моральных предписаний. С XII в. даосы усердно пропагандировали практику подсчета человеком его «заслуг» и «проступков» (причем для каждого проступка устанавливалась мера его «добродетельности» или «греховности»). В минский период эта практика была воспринята и буддистами.

Секты

В системе религиозных традиций позднесредневекового Китая самостоятельное и важное место принадлежало сектам. В официальной номенклатуре религий последние относились к разряду «сецзяо» (86) — «еретических учений», противостоявших всем официально признанным религиозным институтам. Но каким бы жестоким гонениям со стороны властей ни подвергались секты, они были неотъемлемой частью культурного уклада Китая в рассматриваемый период.

Как и вся религиозная система позднего средневековья, традиция сектантства возникла в XII—XIII вв. Важнейшим фактором ее формирования были секуляризаторские тенденции внутри ортодоксального буддизма. Примечательно, что ведущие сектантские вероучители — Мао Цзыюань (1086—1166), считающийся основателем секты Байлянь цзяо (учение «Белого лотоса»), и Ло Цин (начало XVI в.) отнюдь не противопоставляли себя законному монашеству, и лишь спустя значительное время после их смерти власти объявили их «ереснархами». Из буддизма сектантские движения унаследовали идею организации светской общины верующих и многие черты их доктрин — от космологии и пантеона до представлений о конце света и приходе мессии. Другим важным источником сектантства было манихейство, которое оказало заметное влияние на ряд сект, популярных в XII—XIII вв. на юго-востоке Китая, в частности на Мин цзяо (Учение о свете) и секту, прозванную Чицай шимо [Вкушения овощей и поклонения Мани (или Маре — владыке демонов)]. Последнее название оставалось одним из стандартных определений «ереси» вплоть до XVII в. Возможно, из религии Мани в китайскую традицию сектантства пришли обет полного вегетарианства, культ солнца и луны и некоторые другие элементы. Наконец, на сектантские движения не могли не наложить свой отпечаток даосизм и народные верования. В конечном счете сектантство в Китае сложилось как форма синкре-

тической религии, которая отличалась от официальной религиозности, но в то же время утратила клеймо иностранного происхождения, присущее ранним манихейским сектам, ибо те требовали поклонения только владыке демонов, солнцу и луне, отвергая все буддийские и китайские божества [Overmeyer, 1976, с. 75].

Главная линия развития сектантской традиции представлена учением «Белого лотоса» [Поршнева, 1972]. Зародившись как секуляризованная форма амидаизма (веры в спасительную миссию будды Амитабы), доктрина «Белого лотоса» послужила основой для интеграции характерных компонентов сектантской религии, в том числе учения о трех мировых эрах — Синего, Красного и Белого солнца, — о периодических мировых катастрофах и установлении на земле царства будды грядущего — Майтрейи. Учение Ло Цина представляло собой секуляризованный вариант чань-буддизма и в этом смысле — параллель «новодаосскому» и неоконфуцианскому синтезу как самообнаружению в себе предельной реальности [Shek, 1982]. Ло Цин охотно прибегал и к даосской символике, именуя верховное божество «Беспредельным Святым Предком» и определяя свой жизненный идеал даосским термином «увэй» — «недеяние». Такое же название получила община последователей Ло Цина: Увэй цзяо (Учение недеяния). Хотя сам Ло Цин отмежевался от учения «Белого лотоса», со временем обе линии сектантства слились в единую традицию. С XVI в. распространился характерный для нее культ верховного женского божества — «Нерожденной Праматери» и такой специфический жанр пропагандистской литературы сект, как «бао цзяюань» (букв. «драгоценный свиток») [Стулова, 1979].

В источниках цинского времени упоминаются до полутора сотен названий сект. Ответвления Байлянь цзяо действовали почти по всему Китаю. Общины последователей Ло Цина были особенно распространены в восточных провинциях, где их именовали «лаогуаньчжай» (87) — «вегетарианские собрания почтенных начальников». Среди наиболее активных новых сект, действовавших главным образом на Севере, можно отметить Вэньсян цзяо (Обоняние благовоний), «Дачэн цзяо» (Учение Махаяны), группы сект Багуа цзяо (Учение Восьми триграмм), Цзюгун дао (Путь Девяти дворцов), Саньян цзяо (Учение Трех солнц), Ичжусян цзяо (Учение Одной курительной свечи) и др.

Большое разнообразие сект в XVIII—XIX вв. отчасти объясняется тем, что секты в Китае были весьма аморфными, неустойчивыми, часто менявшими свое название организациями, а их отделения нередко имели свои собственные наименования. Но на фоне текучести отдельных сект еще отчетливее проступает общность их идейного наследия. Все они проповедовали идею спасения членов данной секты благодаря их вере в безграничное милосердие Нерожденной Праматери, которая посылает на землю разных будд и святых, чтобы вызволить из океа-

на страданий человечество — своих заблудших «детей». Соответственно вожди сект почитались как «живые будды» или даже инкарнации Беспредельного. В некоторых сектах верховные божества имели даосское происхождение.

В литературе неоднократно отмечалось, что социальную почву миллениаристских религиозных движений составляли «оторванные от корней и отчаявшиеся массы в городе и деревне» (Кohn, 1961, с. 31). Так было и в Китае. Не случайно активную роль в сектантских движениях Китая играли маргинальные элементы общества — воины, бездомный люд, бродячие торговцы, монахи, прорицатели и т. д. Среди адептов сект Ло Цина было много лодочников на Императорском канале. К середине XIX в. их численность, по оценке современника, достигала 50 тыс. [Чжуан Цзифа, 1982, с. 40]. Не случайно также значительный рост активности сект с середины XVIII в. совпал с обострением кризисных явлений в китайском обществе.

Маргинальной природе сектантства соответствует глубокая двойственность его социальной и культурной роли: быть одновременно и альтернативой и имитацией существующего порядка. Как альтернатива «регулярного общества» секты выступали против собственности, требуя от вновь обращенных отказа от имущества или крупного денежного взноса в казну общины, отсюда же принятый в некоторых сектах обычай хоронить своих единоверцев голыми. Кроме того, секты проповедовали коммунизм, «жизнь одной семьей» и отрицали все различия между людьми — имущественные, социальные и даже половые. Об открытости сект свидетельствует и врожденный синкретизм их пантеона. Важной частью идеологии и практики сект было отрицание института семьи, которое могло выражаться как в запрете браков и даже полном разделении мужчин и женщин, так и в полной свободе сексуальных отношений. Характерно в своем роде известие автора минской эпохи о некоем проповеднике учения «Белого лотоса» по прозвищу Монах Сюй, который вступал в связь подряд со всеми женщинами своей секты, не исключая родственниц, что он именовал «передачей истины» [Тао Тин, 1964, с. 630]. Известно, что на собраниях некоторых сект обнаженные мужчины и женщины «терлись друг о друга животами, обмениваясь животворной силой» [Савада, 1972, с. 223]. Иногда сектанты-мужчины принимали снадобья, изготовленные из выделений женщин, что называлось «женским началом подкреплять мужское начало» [Савада, 1972, с. 226]. Протест против официальной семьи выражался также в отвержении сектантами конфуцианского культа предков и провозглашении равенства мужчин и женщин вплоть до отмены различий между ними в одежде.

Религиозная практика сект в основном воспроизводила традиционные черты обрядности: возжигание благовоний, декламацию мантр и священных текстов, знахарство, медиумные сеансы, сожжение письменных петиций божествам (что в Китае

считалось прерогативой императора), вегетарианские собрания, медитацию и т. д. Обособленность сект сводилась, по существу, к смещению акцента в традиционном наборе культурных форм и частичному обновлению обрядности. Свое высшее выражение сектантское «обновленчество» находило в отказе от почитания изображений богов и всех формальных знаков благочестия, точнее — в сведении религии к этике, «совершению добрых дел». По сути дела, сектантство было наиболее доступной для социальных низов формой усвоения религиозных ценностей. В деревнях секты, отнюдь не будучи отчужденной группой «еретиков», зачастую брали на себя отправление важных публичных функций — чтение зауспокойных молитв по умершим односельчанам, лечение больных и т. д. Одним из результатов этизации религии в сектантстве явилось требование аскетического образа жизни, в частности постоянного поста, отчего в просторечии секты обычно так и называли «вегетарианскими», а места собраний сектантов — «вегетарианскими залами» (чжай тан).

В итоге ничто не мешало сектантским вождям не признавать традиционные ценности и одновременно брать их под защиту, а отвергая собственность, власть и неравенство, распоряжаться немалыми средствами, заводить в своих общинах авторитарные порядки и многоступенчатую иерархию. (Можно предположить, впрочем, что иерархия в сектах на фоне их коммуналистского идеала носила в основе своей игровой характер, тогда как в официально санкционированном общественном укладе, наоборот, коммуналистское начало выражалось в игровых формах — например, в празднике.) Важно отметить, что сектантской идеологии чуждо стремление к гармонически уравновешенным, компромиссным формам общественной жизни, что она тяготела к асоциальным крайностям полного безбрачия и полной сексуальной свободы, полной открытости для новых членов и полной нетерпимости к иноверцам.

Двойственность и экстремизм социальной позиции сектантства отразились в его отношениях с государством. Обе стороны исповедовали идеал секуляризованной и универсалистской религии. Но именно это обстоятельство делало их непримиримыми врагами. Примечателен отзыв цинского чиновника Хуан Юйпяня, составившего в 30-х годах XIX в. антисектантский памфлет «Подробное разъяснение к опровержению ересей». По мнению Хуан Юйпяня, буддисты и даосы безопасны для правящей династии потому, что «ушли от мира», и их «нельзя поставить в один ряд с обладателями Небесного повеления на царстве». Только ереси, продолжал Хуан Юйпянь, являют «прямую противоположность конфуцианству» — предположительно потому, что они, как и официальная идеология, не отделяли религиозную жизнь от светской [Савада, 1972, с. 152].

Сектантские движения стали подлинным зеркалом структуры китайской цивилизации с ее сочетанием унифицированного

имперского порядка и локальных общностей. В отличие, например, от Японии, где аналогичные формы «светской реформации» буддизма смогли получить поддержку среди правящей верхушки, секты в старом Китае не смогли перерасти рамки гонимых, разобщенных, сугубо локальных общин. Правда, в 1313—1322 гг. при монгольском императоре Жэнь-цзуне секта Белого лотоса пользовалась свободой проповеди. Чуть позже, в середине XIV в., члены секты Лунхуа хуэй (Общество Драконьего цветка), проповедовавшей приход будды Майтрейи и впоследствии запрещенной, могли регистрироваться в официальном порядке [Судзуки, 1983, с. 8]. В минскую эпоху некоторые секты имели покровителей в стенах императорского гарема [Савада, 1971, с. 2; Асаи, 1978, с. 4].

Однако патронаж или даже благосклонный нейтралитет власть имущих остались эпизодом в истории сектантства. Примечательно, что секты получали поддержку от сил, враждебных конфуцианской бюрократии — традиционной элите императорского Китая. Более того, гонения на секты усиливались и с конца XVIII в. приняли вид непрерывной и систематической кампании по розыску и уничтожению еретиков. Эти репрессии, однако, негласно свидетельствовали о росте влияния сектантства. Можно говорить о складывании в ту эпоху нового типа культуры, где вместо религиозного синкретизма, утверждавшего культурное различие как единство, возобладали противоположный принцип взаимного отрицания подобного, принцип «сектантской замкнутости».

Вследствие отмеченной выше двойственной природы сектантства проблема его квалификации была далеко не проста. Правительство не раз было вынуждено признать, что в характерных формах сектантской обрядности, например молитвенных собраниях, возжигании благовоний, воздержании от скоромной пищи и прочем, не было ничего дурного. На практике власти зачастую противопоставляли «мятежников» тем приверженцам ересей, которые сохраняли лояльность, и проводили резкую грань между вождями сект и их рядовыми членами. Так, рядовые сектанты нередко объявлялись «глупыми» и «темными» людьми, обманутыми их коварными и лицемерными вожаками, которые учат благочестию, а на деле попирают все нормы морали. Подобные инвективы имели по крайней мере видимость правдоподобия в силу известной двусмысленности социальной роли сектантства: отвергать и воспроизводить существующий порядок. В конечном счете они лишь подливали масло в огонь антисектантских кампаний, ибо заставляли подозревать присутствие ереси даже там и, более того, именно там, где это присутствие было неразличимым. Дошло до того, что в 1813 г. двор даже запретил местной администрации пропагандировать борьбу против «еретических учений», дабы «не породить в народе страх» [Groot de, 1904, с. 441].

О характере критики сектантства с позиций государственной

ортодоксии можно судить по упоминавшейся выше книге Хуан Юйпяня. Он апеллирует к разумным (в его представлении) и потому универсальным понятиям, а «еретические учения» стремится изобразить скопищем нелепых суеверий. Однако суждения Хуан Юйпяня чаще выдают ограниченность его собственных взглядов. К примеру, буддийский мессианизм он отвергает на том основании, что божества буддизма не были известны в древнем Китае, и, стало быть, и в более поздние времена они не могли иметь отношение к судьбам «Срединной империи» [Савада, 1972, с. 72]. Хуан Юйпянь нападает и на обычай сектантов поклоняться сразу всем божествам, «не думая об их старшинстве, поле и характере» [Савада, 1972, с. 151].

Исследование форм сектантской религиозности имеет большое значение для раскрытия механизмов этнического самосознания в старом Китае. Нетрудно видеть, что сектантское «обновленчество» служило процессу постоянного определения и переопределения культуры, обеспечивая преемственность культурного самосознания даже в условиях его глубокой перестройки. Недаром сектантская неприязнь к иноверцам была чужда этноцентризму. Так, в конце XV в. общины последователей учения Белого лотоса в Шаньси, спасаясь от правительственных репрессий, переселились к монголам и поддерживали своих новых покровителей в их борьбе против минского Китая [Фума, 1976, с. 13]. В то же время сектантские доктрины служили каналом проникновения иностранных веяний в китайскую традицию.

Заслуживает внимания проблема социокультурной типологии сектантства. Китайский историк Чжу Жуйси предложил различать два типа манихейских сект в Китае. Один из них, представленный сектой Мин цзяо, пользовался поддержкой среди верхов местного общества. Секта открыто действовала в городах, имела свои храмы с изображениями и статуями божеств, запрещала убийства, ратовала за полный запрет общения мужчин и женщин в быту и требовала от своих приверженцев носить особую одежду белого цвета. Другой тип сектантства воплощался в общинах Вкушения овощей, поклонения Марс. Их члены принадлежали главным образом к низам деревенского общества, собирались тайно по ночам, могли считать ритуальное убийство богоугодным делом, отвергали всякие изображения богов и специальную форму одежды [Чжу Жуйси, 1979, с. 77—78]. Для последнего типа сектантства характерны некоторые черты народной религиозной обрядности, которые противостояли официальному образу культуры. Не подлежит сомнению, однако, что сектантская традиция предоставляла различным слоям китайского общества самый широкий выбор форм социального действия — от полного отвержения традиционных ценностей до их апологии.

Судьба ислама в Китае являет уникальный в истории китайской цивилизации с ее системой религиозного синкретизма пример формирования этнической общности, а именно китайских мусульман, благодаря воздействию религиозного фактора.

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 мусульман как иностранцев, внушавших им больше доверия, чем китайцы. Монгольские правители Китая охотно поручали мусульманам руководство государственными финансами и различными торговыми операциями. Немалые привилегии мусульманских купцов и их страсть к обогащению вызвали резкое недовольство верхушки китайского общества и даже самих монголов. В 1312 г. юаньский двор ввел некоторые ограничения в отношении мусульманского населения империи. Тем не менее мусульманские общины в Китае и позднее пользовались фактически полной автономией и свободой вероисповедания.

За время монгольского владычества в Китае численность мусульман резко увеличилась. Известно, что первые монгольские ханы расселили во внутреннем Китае несколько десятков тысяч воинов и ремесленников, захваченных в Средней Азии [Хуэйхуэй, 1957, с. 5]. С конца XIII в. мусульмане составляли значительную часть населения на северо-западной окраине Китая. Крупные мусульманские 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, или хуэйхэ (рис. 56).

Минская династия продолжала проводившуюся монголами политику терпимости по отношению к мусульманам. В период правления династии 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 поданных-мусульман, если те выказывали преданность режиму. В минский период продолжился численный рост и географическое распространение мусульманской общины в Китае. Сложился и традиционный для китайских мусульман тип расселения, характеризовавшийся преобладанием небольших изолированных общин, более или менее равномерно разбросанных по всей территории страны:



Рис. 56. Мусульмане. С рисунка XVIII в.
[Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 444]

Как говорили в Китае, мусульмане «в большом количестве рассеиваются, в малом — собираются вместе» [Хуэйхуэй, 1957, с. 5].

Повседневные и тесные контакты мусульман с китайским населением вынуждали их приспособляться к местному укладу жизни и перенимать китайскую культуру. В минский период китайские приверженцы ислама уже повсеместно носили китайское платье, говорили по-китайски, имели китайские имена, при строительстве мечетей следовали традиции китайской архитектуры и т. д.

Однако огромные расхождения между исламскими и китайскими обычаями позволили мусульманам в Китае сохранить отчетливое сознание своей обособленности и вместе с тем своего единства. Мусульманские общины в китайских городах жили полностью замкнутой жизнью, в которой все было подчинено утверждению религиозной и культурной исключительности правоверных. В таких условиях взаимоотношения китайского и мусульманского населения не могли не быть весьма сложными и неоднозначными.

Как некогда буддисты, а позднее манихеи и даже христиане, последователи ислама в Китае были не прочь убедить образованные 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» [Israeli, 1980, с. 34]. 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 Фуси 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 [Israeli, 1980, с. 32—33].

Заверения мусульман в их лояльности «великой традиции» конфуцианской империи звучали, однако, не слишком убедительно на фоне их столь же очевидного стремления отмежеваться от китайцев-немусульман и всеми способами внушить идею своей исключительности. В своем кругу китайские мусульмане повсеместно соблюдали основы исламской системы образования, приветствовали друг друга по-арабски, называли друг друга по своим арабским именам и не имели права хотя бы в малейшей степени признать за китайской культурой какую-либо самостоятельную ценность. Свою веру они предпочитали называть не «хуэй цзяо», как было принято официально, а Цинчжэнь цзяо (88) — Чистое подлинное учение. Неприязнь китайских мусульман к иноверческому окружению была настолько сильна, что во многих местах обращенных в ислам китайцев некоторое время заставляли пить соду в качестве своеобразного ритуала очищения [Israeli, 1980, с. 47].

Что же касается китайцев, то в их среде бытовал стереотипный образ жестокого, коварного, лицемерного и жадного мусульманина. Даже религиозный пыл мусульман получил в Китае превратное истолкование. Среди китайцев было распространено мнение, что мусульмане в действительности не верят заповедям своей религии и лишь ханжески демонстрируют свое благочестие друг перед другом — предположение, очевидно, недоказуемое, но для немусульманского населения весьма привлекательное именно как этнический стереотип.

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 [Rossabi, 1979, с. 192—193]. 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 [Israeli, 1980, с. 74]. Последующее столетие отмечено серией крупных мусульманских восстаний, подавленных с необычайной жестокостью. Цинские власти постоянно преследовали «мусульманских разбойников» (хуэй фэй), отличая их от добропорядочного «мусульманского народа» (хуэй минь). Тем не менее на практике, как и в случае с «еретическими» сектами, провести такое различие было совсем нелегко.

Неудивительно, что в это время в жизненном укладе китайских последователей ислама появились черты конспиративной секты: религиозные службы в их кругу подчас отправлялись тайно, многие мусульмане пользовались в общении между собой системой шифров, тайно путешествовали, находя приют у своих единоверцев, и т. д. [Israeli, 1980, с. 65]. 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 их занятию» [D'Ollone, 1911, с. 210].

Ни преследования мусульман, ни попытки их ассимиляции в правление цинской династии не подорвали позиций ислама в Китае. Среди причин живучести мусульманской общины в Китае 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 «добраго народа», весьма своеобразной по своим обычаям, но все же не слишком выделявшейся на фоне пестрого этнического состава жителей «Срединной империи». Стоило им взбунтоваться, как они в глазах правительства теряли само право на жизнь.

Мы можем заключить, что признание этнической самостоятельности мусульман в старом Китае не переходило в признание их самостоятельности как этноса.

НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

В эпоху позднего средневековья в Китае окончательно сложилась система религиозного синкретизма, тесно связанная со

всей пестрой массой народных верований и культов. Эта система питалась не только развитыми религиозными традициями, но и пережитками первобытных форм религии, сохранившимися в фольклоре. Этико-религиозная доктрина государства, а также буддизм и даосизм во многом определили пути ее формирования, но не подменили ее собой. Напротив, одной из важных особенностей китайской религии явилась относительная самостоятельность в ней локальных культов. Последние же, будучи своеобразными символами единства и благоденствия определенных социальных групп, в свою очередь, весьма точно отражали особенности общественного уклада в данной местности. Поэтому изучение локальных культов способно доставить ценные сведения о позднесредневековом китайском обществе. Оно также позволяет судить о региональной специфике китайской культуры и об основных уровнях и типах ее организации, в частности о водоразделе между официальным и протонародным образами культуры.

Представления о душе и загробном мире

Традиционные китайские представления о душе и загробном мире являются характерным образцом так называемого религиозного синкретизма в Китае. С древности китайцы придерживались одновременно весьма разных точек зрения по вопросу о том, что такое душа человека, какова ее судьба после смерти и как устроен загробный мир. Китайские представления о душе могут показаться расплывчатыми и противоречивыми, но не следует забывать, что они были прежде всего откликом на потребности жизненной практики. Понятие души в китайской культуре в значительной мере служило средством определения различных социальных ситуаций и разрешения присущих им конфликтов.

Начать с того, что в Китае не существовало единого мнения о том, сколько душ имеется у человека. Согласно классической концепции, развитой в особенности даосами, человек наделен двумя душами — хунь (89) и по (90), представляющими соответственно светлое начало ян и темное начало инь (в даосских книгах нередко утверждается, что в человеке наличествуют три души хунь и семь — по). Согласно распространенному поверью, после смерти человека его тяжелая, или плотская, душа остается с его телом в могиле и разлагается вместе с ним, а легкая и бессмертная душа хунь отправляется на тот свет.

На практике, однако, большое значение имела концепция трех душ, согласно которой одна душа обитает в табличке с именем человека на семейном алтаре, вторая витает в могиле, а третья попадает в ад или на небеса [Doolittle, 1867, с. 401]. В даосской традиции существовали представления о наличии в человеке 7 или 12 душ, однако они не оказывали большого влияния на народное сознание. Наконец, в известных обстоя-



Рис. 57. Первая инстанция загробного суда.
С лубочной картины [Köfner, 1959, илл. X]

тельствах допускалось, что у человека есть 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 [Haggell, 1979, с. 524].

Древние китайцы верили, что душа человека после смерти переселяется в обитель духов, которые в фольклоре нечетко отделялись от предков. В средние века под влиянием буддизма китайцы усвоили идею чистилища, в котором душа человека отбывает наказания за совершенные при жизни прегрешения. Изображение адских мук стало в позднее средневековье одной из популярнейших тем народной иконографии и народного искусства в целом (рис. 57).

В представлении китайцев, ад состоял из десяти кругов или, точнее сказать, инстанций, поскольку ад в Китае, как и всякая публичная организация, 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 перерождения адские власти давали душам напиток забвения, который отнимал у них память

о прошлом цикле жизни. В Северном и Восточном Китае официальным владыкой ада числился Дунъюэ дади (Великий император Восточного пика) — бог горы Тайшань, под которой, согласно распространенному поверью, размещался ад. В Сычуани и в Южном Китае в этой роли фигурировал Фэнду дади — Великий император горы Фэнду. Однако в массе простонародья наибольшее значение среди властителей подземного царства придавалось всемиростивому 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.

Среди умерших не все были обречены вечно томиться в круге перерождений. Души особо выдающихся людей попадали в сонм богов, управлявших вселенной. Наконец, в народном сознании бытсвал и третий образ потустороннего мира — рай, соотносившийся либо с буддийским представлением о царстве Чистой земли, либо с даосским мотивом обители бессмертных небожителей — сяней.

Дополнительный свет на особенности понятия души в Китае проливает распространенное среди китайцев толкование безумия или одержимости как «потери души». Подобная оценка экстраординарных психических состояний указывает на то, что для китайцев душа человека (точнее, его «светлая», бессмертная душа) воплощала не просто его жизнь, но его социальное бытие, т. е. его бытие как личности. Нельзя не заметить, что характерное для китайской культуры понимание личности как совокупности социальных функций индивида перекликалось с представлением о множественности души в человеке.

В китайской религии смерть человека отнюдь не обрывала его связь с миром живых. Напротив, религиозные представления китайцев были воздвигнуты на посылке о нерасторжимом единстве живых и мертвых. Потусторонний мир рассматривался в Китае не просто как отражение, а скорее как непосредственное продолжение мира живых; обитатели царства теней зависели от живущих и, в свою очередь, могли оказывать им помощь. Правда, отношения с разными категориями духов строились на разных основаниях. Так, души предков слыли 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, поскольку те собственными силами достигали блаженства и ни в чем не нуждались. Во всех случаях, однако, подразумевалось, что боги и демоны происходят от людей. Эта общая идея обуславливала единство традиционных представлений о душе и преемственность между отдельными категориями сверхъестественных существ в народных верованиях китайцев.

Пантеон божеств в Китае, будучи продуктом длительного взаимодействия и слияния различных культурных традиций — древней мифологии, буддизма и даосизма, локальных культов, — отличался сложной структурой и внушительными размерами. В сочинении минского времени «Саньцзяо сошэнь дацюань» («Полный свод известий о богах трех религий») перечислены 129 божеств, получивших официальное признание. Однако такие боги составляли лишь малую часть всех богов, известных в Китае. К. Дэй, основываясь на материалах народной иконографии в провинции Чжэцзян, приводит имена 425 богов (Day, 1940, с. 205—217). Китайский этнограф Ф. Сюй упоминает о посвященном описанию потустороннего мира сочинении, в котором фигурировали 608 персонажей [Hsü, 1967, с. 139].

Большинство богов китайского пантеона имели как бы несколько ликов. Их соотносили в одно и то же время с определенным явлением небесной сферы, историческим лицом и местностью. Тем самым образы богов в Китае как бы символизировали единство трех сфер мироздания — Неба, Земли и Человека. Вместе с тем формирование позднесредневекового пантеона — мы могли бы назвать его «новой мифологией» Китая — было тесно связано с процессом 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 облике.

Не менее важно видеть в новом пантеоне результат рационализации народных верований в категориях официальной идеологии империи. Эта рационализация выразилась прежде всего в использовании бюрократической иерархии как универсального принципа устройства мира божественного: в Китае обитатели небесных дворцов-канцелярий были двойниками земных чиновников. Их делили, как настоящих служащих, на две категории: гражданских и военных. Впрочем, бюрократическая метафора определяла больше 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 народных масс характер божеств зачастую имел мало общего со значением, которое приписывалось им в официальном порядке.

Главенствующее положение в небесной иерархии занимали божества, осуществлявшие общий надзор за моральным порядком. Своей популярностью они были во многом обязаны даосским проповедникам, всегда претендовавшим на роль заклинателей всех сверхъестественных сил. Именно благодаря усилиям даосов с XI в. получил всеобщее признание образ Яшмового императора (Юйхуан), ставшего главой общекитайского пантеона.

Даосское происхождение имели также триады сань цин (три чистоты), отождествлявшиеся с тремя ипостасями Лао-цзы, и сань гуань (три властителя), считавшиеся воплощениями стихий Неба, Земли и Воды. Даосские триады имели параллели и в буддийской традиции. Универсальное значение имела также троица основателей «трех религий» (сань цзяо) — Конфуций, Лао-цзы, Будда, а также такие популярные персонажи народного пантеона, как «восемь бессмертных» или «восемнадцать архатов», хотя они редко становились предметом культа. Наибольшей же популярностью в этой категории пользовались 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, но в цинский период приобрел универсальный характер и 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 сонма звезд под главенством Цзывэй дади (Великого императора Пурпурного Таинства). Большой популярностью 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 няннан, божества ветра, облаков, дождей, «богиня, очищающая небо после дождя», и пр. Отдельные группы составляли семейство драконов — повелителей вод — Лун-ванов — и духи гор. Некоторые из этих духов, например божество горы Тайшань, слывшее повелителем судеб, были известны по всему Китаю. Однако подавляющее их большинство имело сугубо локальное распространение.

Третья и, пожалуй, самая многочисленная категория китайских богов — божества-покровители. Таковы, в частности, божественные покровители государственности — различные 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 (рис. 58). 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. Это новшество несомненно отразило укрепление связей между городом и деревней в эпоху средневековья. В Северном Китае туди-гуны представляли низшую инстанцию загробного суда. Местные жители предлагали им о кончине родственников, а затем в течение трех дней приносили им жертвы, поскольку, согласно народному поверью, туди-гуны в течение этого срока препровожд-

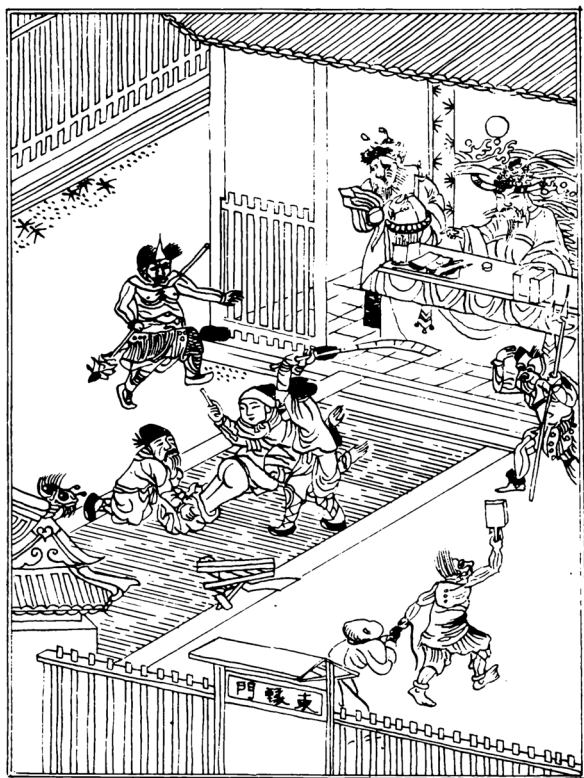


Рис. 58. Чэнхуан вершит суд над душой грешника
[Аhern, 1981, с. 1]

дали душу умершего к властям ада [Докё, т. 2, 1983, с. 191]. На Юге аналогичные локальные божества были известны под именем Фудэ чжэншэнь (Истинные божества счастья и добра) и слыли чаще божественными защитниками местности. Алтари их могли находиться не только в деревенской кумирне, но и во дворах отдельных домов. Интересно, что в цинское время туди-гунов изображали в костюме чиновника минской династии [Накагава, 1971, т. 1, с. 186].

Во многих районах существовали особые культы божественных подателей благополучия в данной местности, так называемых ту-шэней. 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-ван, который, как верили в народе, ежегодно 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 «Нянян» (по традиции различалось девять их разновидностей), или просто Шэн-му — Святой матерью. В Фуцзяни подательница детей была известна под именем Линьшуй фужэнь (Госпожа из Линьшуй), в Гуандуне ее чаще всего называли Шиэр гунян (Двенадцатая девушка). В роли чадоподательницы повсеместно выступала также буддийская богиня милосердия Гуань-инь. Даосский маг Чжань-сянь был обожествлен как податель и защитник мужского потомства. Существовала и группа божеств, которым как бы отдавали детей на попечение. Большой популярностью пользовалась также триада «счастливых звезд»: божества счастья, чинов и долголетия.

Многочисленная группа божеств-покровителей представлена божественными патронами различных ремесел и наук. 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, даже ворами. Так, в деревнях Восточного Китая наибольшее значение имели богини-покровительницы земледелия и шелкоткачества. Первые нередко объявлялись супругами туди-гунов под видом так называемых туди-му — Матушек туди.

Некоторым божествам-покровителям удавалось совершить 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 цайшэнь — боги богатства. Последние почитались главным образом торговыми слоями городского населения и наделялись различным обликом 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. Разумеется, он был известен под разными именами. Со временем фольклорная традиция наделила богов богатства большой свитой.

В народный пантеон прочно вошли и многие персонажи буддийской традиции. Достаточно указать на владыку Западного рая Амитабу, властителя ада Дицзан-вана или богиню Гуань-инь, ставшую в Китае наиболее популярным символом сострадания. Разумеется, распространение в народе буддийской иконографии не обходилось без ее китаизации. Полуобнаженные индийские бодхисаттвы оделись в более приличное, по поняти-

ям китайцев, платье, потеряли аскетическую худобу, черты их ликом приблизились к китайским стандартам. Имелись подлинные шедевры китаизации. Например, будда Майтрейя утратил свой первоначальный торжественный облик и с XI в. приобрел вполне домашний вид «толстобрюхого Милэ», символизировавшего довольство и благополучие. Сложилась и основные иконографические каноны. В народной иконографии наибольшей популярностью пользовалась четырехчастная композиция: бог в облике чиновника находился в центре изображения, а вокруг него стояли четверо прислужников. Синкретизм народной религии выразился в популярности бумажных киотов с изображениями «всех богов».

В целом становление позднесредневекового китайского пантеона сопровождалось диверсификацией функций божеств и утратой последними родственных связей с живыми, что было характерной чертой религии родового общества. Боги в средневековом Китае обслуживали и судили людей на основе отношений своеобразного контракта или по безличным законам административной рутины. На месте древних земледельческих культов, синкретических по своей природе и восходивших к родовому строю, возникли культы сразу нескольких дополнявших друг друга категорий божеств: богов — судей, покровителей трудовых процессов, защитников жизненного благополучия. В функциональных особенностях различных категорий богов можно усмотреть параллели законам бюрократической практики. Большинство богов, прежде всего божественные судьи, представляли собой как бы регулярную администрацию. В то же время у некоторых божеств, вроде Гуань-ди, Гуань-инь и других, можно было просить заступничества и совета (например, посредством медиумического сеанса) в обход регулярных органов небесной канцелярии.

Нечистая сила

В религиозных представлениях китайцев божествам противопоставлялись злые духи — гуй (91). Первоначально термин «гуй» обозначал всякие души умерших и не вполне четко отличался от понятия божества — шэнь (92). Со временем он стал общим наименованием нечистой силы, а оппозиция богов и демонов составила основу религиозного мирозерцания в Китае. 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 ночью угрожала человеку.

В народном сознании к разряду злых духов относились прежде всего неупокоенные, так называемые скитающиеся души, т. е. 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 буддийской традиции, но в китайском фольклоре переосмысленный. 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 имели поэтому причину быть злобными и мстительными. Поскольку демоны как бы не имели собственного бытия и паразитировали на живых людях, китайцы, подобно многим другим народам, верили, что голодные духи могут обрести покой, лишь найдя себе замену среди живущих.

В любом случае злые духи были неистребимы: в Китае, как и везде, они являлись также своеобразными олицетворениями неподвластных человеку и потому темных и пугающих сил природы.

Протистипом нечисти в реальной жизни были всякого рода чужаки, неизбежно вызывавшие подозрения и страх, в особенности лица, выброшенные жизнью за борт общества: бродяги, нищие, разбойники и т. п. В широком смысле в образе демонов персонифицировались все силы, угрожавшие нормам жизни общества. Страх перед подобными силами мог служить порой причиной массовой паники. Характерно в своем роде сообщение местной хроники о том, что в 1557 г. провинцию Гуанси наводнили толпы демонов, которые в обличье то обезьяны, то летучей мыши или собаки, а то и просто клуба черного дыма по ночам забирались в жилища и там творили «блуд и мерзости». Повсюду жители деревень ночи напролет били в гонги и барабаны, отгоняя нечисть [Groot de, 1907, с. 483].

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, одного глаза, рта, губ или подбородка. Считалось, что бесы, стараясь досадить людям, дышат на них тлетворным духом, плюют холодную слюной, стучат в стены домов, по-разбойничьи свистят или смеются «демоническим смехом» [Савада, 1976, с. 323].

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 карликах с вывернутой назад спупней. Горные демоны насылали лихорадку, соблазняли женщин, мешали им

разрешиться от бремени и вообще старались причинить как можно больший вред людям [Малявин, 1981, с. 175]. Обратными считали в Китае и лис, которые, как верили, могли преобразоваться в обольстительных женщин и причинять немалые неприятности мужчинам. По отзыву автора минского времени, поверья о горных демонах были особенно популярны в районах к югу от Янцзы, а о лисе-оборотне — в Северном Китае [Се Чаочжэ, 1958, с. 442].

Демонические свойства китайцы приписывали также волку, тигру, некоторым реальным и фантастическим птицам, а также «пяти гадам», к которым относили паука, змею, скорпиона, жабу или 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 солнечные затмения, а главное, охотился за детьми. В эпоху средневековья извещения о появлении вооруженных железными клыками прислужников Небесного пса не раз вызвали в народе панику и брожение [Hou Ching-Lang, 1979, с. 224].

Сколь был велик легион бесов, столь обширен был 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. [Doolittle, 1867, с. 308; Groot de, 1910, с. 1095; Савада, 1982, с. 325]. Защищали от злых духов и каменные экраны у ворот домов, и возвышавшиеся в начале улиц камни-обереги. Разумеется, широко применялись и всякого рода заклинания. Чтобы отвести нечисть, в домах вешивали изображения наиболее популярных в народном пантеоне заклинателей демонов, таких, как Чжункуй, Цзян-тайгун, или Цзян-министр, Чжан-тяньши, или Чжан — Небесный учитель [Алексеев, 1966, с. 209].

Злых духов стремились не только запугать, но и умилюстить подношениями, при этом держась от них подальше. Если богам приносили жертвы на алтарях в домах или храмах, то угощение для голодных демонов выставляли в открытом месте и непосредственно 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 по китайскому календарю.

Как уже отмечалось, религиозная жизнь китайцев, включая ее институционализированные формы — буддизм, даосизм, синкретические секты, — носила, по сути, локальный характер в том смысле, что она всегда отражала и регулировала уклад местного общества. В позднесредневековом Китае местные культы образовывали пеструю, подчас весьма сложную и вместе с тем целостную структуру, в рамках которой прослеживается функциональное разделение между отдельными культами и даже особая их иерархия. Отметим основные виды локальных культов и их социальную значимость.

В Китае различные культовые общины именовались «шэ» или «шэ хуэй» (93) — «собрания шэ» (данный термин, перешедший в японский язык, в нашем столетии был заимствован китайцами из Японии для обозначения современного понятия общества). В сельской местности такие общины обычно совпадали с деревней. В крестьянской среде издревле наибольшее значение имели культы божеств плодородия, которые в средневековье чаще всего имели форму поклонения «полевому богу» — тянь-шэнь (94) или «полевому предку» — тянь-цзу (95). 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. В эпоху средневековья, однако, местных божеств уже повсеместно представляли в виде идолов и поклонялись им в храмах [Канаи, 1978, с. 69]. По мере усложнения социальной жизни во многих районах произошло обособление местных культов на три категории: земельельческие, территориальные и собственно локальные (вроде культа ту-шэней), ставившие целью обеспечение благополучия всех местных жителей.

Следует подчеркнуть взаимосвязь семейно-кланового культа предков и коммунальных культов. Последние обслуживали как раз те духовные запросы населения, которые не могли удовлетворить клановые обряды, например потребность в защите от неупокоенных душ. Не случайно среди исторических и легендарных прототипов локальных богов мы неизменно встречаем анонимных, не своей смертью погибших 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. Так, автор XII в. Хун Май сообщает о некоей деревне, жители которой, носившие все одинаковую фамилию, поклонялись высохшим телам мужчины и женщины, называя их «предками деревни» [Хун Май, 1975, с. 1627].

Помещенная в местной хронике XVII в. запись о Лэй-гуне, божественном патроне клана Лэй (уезд Байшуй, пров. Шэньси), позволяет судить о некоторых типичных чертах агиогра-

фии 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, изготовленная им посуда была изящна и красива. Когда умер, стал духом. Местные жители однажды увидели, как он шел с посохом по полям: 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 всегда сбывалось. Летом 16-го года эры Цзяцин (1537 г. — *Авт.*) случилось нашествие саранчи, но после молебна в храме с неба слетели тучи птиц и склевали всех насекомых» [Канан, 1982, с. 365]. Таким образом, Лэй-гун совмещал в своем лице функции кланового и локального покровителя. Примечательно, что для деревень современного Тайваня характерны культовые общины, организованные по родственному признаку, причем божество наиболее могущественного клана выступает одновременно и главным божественным патроном округа [Jordan, 1973, с. 113].

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, где сосредоточивались местные шэньши и купцы, и сфера их влияния охватывала несколько прилежавших деревень или даже целый уезд. Разумеется, локальная элита использовала покровительство этим храмам как средство укрепления своего господства. В литературе позднесредневекового Китая нередки упоминания о том, что богачи округа руководили храмовыми праздниками и даже сами решали, кого допустить к участию в них.

В целом традиционная народная религия Китая была настолько косной и подчиненной интересам правящих верхов силой, что она оказалась совершенно неспособной служить делу формирования нового национального единства китайцев.

Социальная и культурная значимость культов отчасти засвидетельствована в традиционном для Китая делении их на три категории: государственные, т. е. получившие официальную санкцию; народные, или местные, формально не узаконенные, но дозволявшиеся властями, и так называемые непристойные. К последнему разряду относились все культы, которые правящие верхи империи считали нужным искоренить. В источниках далеко не всегда ясно, на каком основании тот или иной культ именовали «непристойным». Но надо иметь в виду, что данное понятие служило не столько обозначением того или иного реального факта, сколько орудием классификации явлений культуры. Как таковое, оно указывало на локальные и социальные различия в китайской цивилизации. Недаром войну «непристой-

ным культам» объявляли, как правило, приезжие чиновники, незнакомые с местными обычаями. Еще чаще термином «непристойные культы» обозначались обряды и ценности, неприемлемые для имперской элиты.

В любом случае признаком «непристойности» культа считалось «поклонение демонам» или так называемым нечестивым богам — яо шэнь (96). Подобное определение не совсем произвольно. Дело в том, что действительными прототипами коммунальных божеств являлись «неупокоенные души». Именно эти души, с одной стороны, представляли опасность для всех местных жителей, а с другой стороны, были готовы отблагодарить живых за их подношения. Демоническое происхождение богов дает о себе знать, например, в чрезвычайно популярном в народной среде культе героев — лиц агрессивных, социально опасных, но вместе с тем и полезных как защитники общества. В фольклоре обожествленные герои обычно изображаются людьми отнюдь не благочестивыми при жизни, а после смерти насылавшими на живых различные бедствия 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 (97). 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» [Тао Цзунъи, 1972, с. 1412]. В датированном 1201 г. докладе чиновника из Усина говорится: «Непристойные культы происходят из-за невежества глупых людей, которые утверждают, что убитый человек после смерти может стать богом». По сообщению того же чиновника, только за первый месяц года по этой причине в Усине было убито 49 человек, причем родственники погибших гордились своим родством с ними [Сюй Сун, 1957, с. 6561].

Следы демонической предыстории богов народной религии заметны в представлениях о некоторых богах богатства. Так, образ бога богатства в виде пятерки лихих молодцов, так называемых Пяти мудрых (У шэн), восходит, по всей видимости, к отмеченным в источниках XII—XVI вв. культам Пяти оборотней (У туншэнь), горных демонов и прочей нечисти [Хун Май, 1975, с. 2364; Тао Тин, 1964, с. 2033; Цянь Сянь, 1774, цз. 12, с. 1—13]. Аналогичный характер носило поклонение лисе как богу богатства на Севере, которое прослеживается по крайней мере с танской эпохи. Темнолицый бог богатства Сюаньтань шэнь, по-видимому, имел своим прототипом демоническое божество Таньло-гуна, культ которого был распространен в Юго-Западном Китае [Савада, 1982, с. 107]. Демоническое происхождение можно проследить и для темнолицых божеств на Тайване [Baity, 1975, с. 259].

Наглядный пример культа демонического божества являют распространенные на Тайване кумирни в честь божеств, име-

нуемых «Юин-гун» (букв. «Откликающийся господин»). Такие кумиры воздвигались на местах находок человеческих останков или захоронений убитых в драках молодых людей. Юингуны слыли в особенности патронами воров, игроков, безработных, любовников — одним словом, всех, кто был не в ладах с законом. Считалось, что они лишены чувства справедливости и откликнутся на просьбу любого, кто обратится к ним за помощью [Haggell, 1974, с. 201].

Таким образом, локальные культы отличались амбивалентным характером. Какую бы блестящую карьеру ни совершали божества в стенах небесной канцелярии, они несли в себе свое демоническое прошлое. Амбивалентный характер божеств позволял утверждать и преемственность, и разрыв в иерархии локальных культов. Он же обеспечивал глубинное единство трех категорий сверхъестественных существ в Китае — душ предков, богов и злых духов, — определяя вместе с тем их функциональные различия. Наконец, та же амбивалентность богов делала возможным процесс постоянного самоопределения культуры, устанавливая и нормативный образ культуры, и условия его пересмотра.

РЕЛИГИОЗНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Традиционная религиозная обрядность китайцев в полной мере отражала особенности социального и культурного уклада в старом Китае. С одной стороны, мы наблюдаем несомненную преемственность в символике, ценностной ориентации и формах культовой практики по всему Китаю и во всех слоях китайского общества (рис. 59). Такая преемственность, в частности, существовала между обрядами народной религии и даосизма. С другой стороны, перед нами столь же очевидный разрыв между обрядностью официальных и сугубо локальных культов, разрыв настолько значительный, что образованные верхи общества зачастую взирали с удивлением и даже испугом на ритуалы, принятые среди простонародья. Рассмотрим подробнее общее и особенное в традиционной обрядовой жизни китайцев.

Поклонение божествам

Как было отмечено выше, в позднесредневековую эпоху китайцы повсюду представляли богов в человеческом облике. Более того, если в раннее средневековье антропоморфные изображения богов и будд, как правило, отмечены печатью бесстрастия, внутренней отрешенности от всего человечески-суетного, то позднее облик божеств обычно выражал определенное эмоциональное состояние, хотя крайне типизированное и условно обозначенное. Стремление очеловечить богов было настолько сильным, что внутри идолов помещали миниатюрные модели органов человеческого тела, а иногда даже живое насекомое с

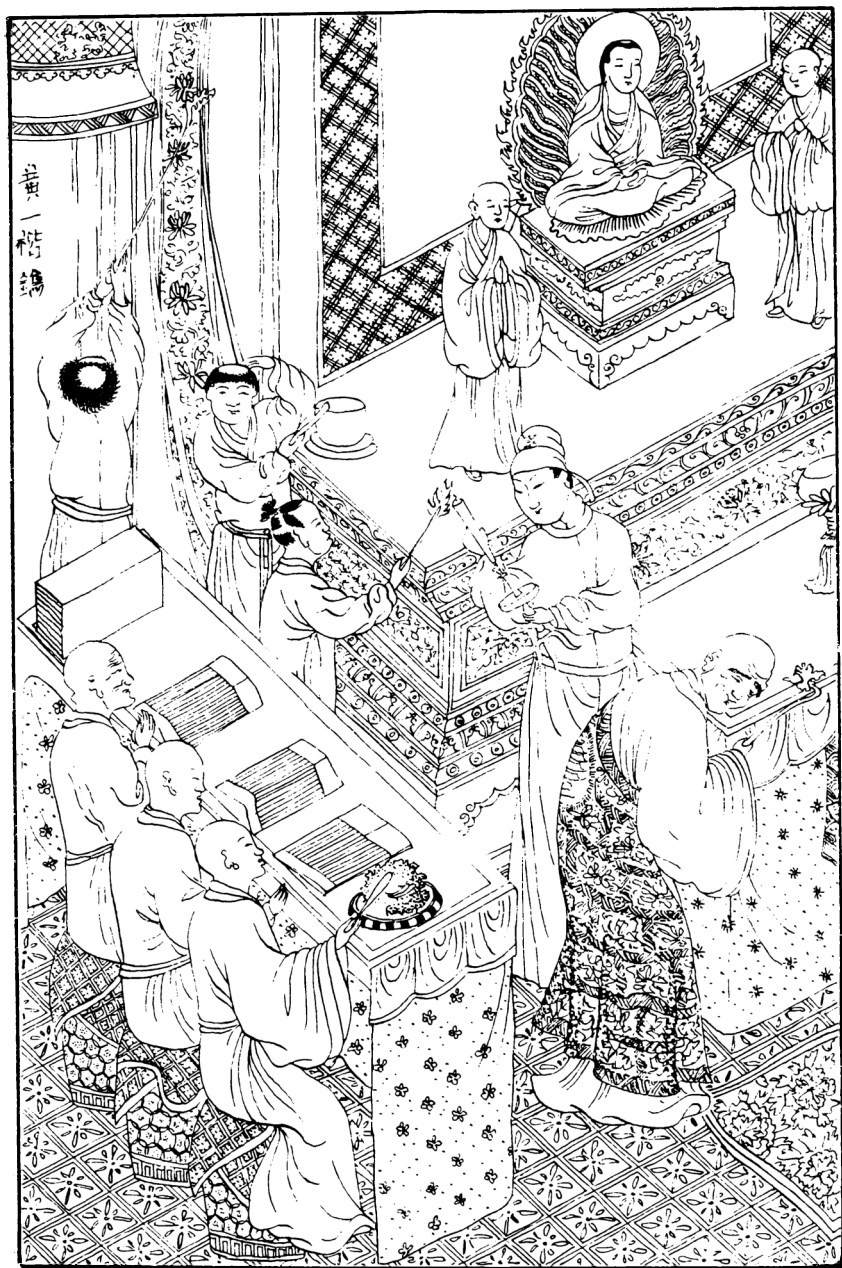


Рис. 59. Буддийский молебен. С гравюры XVI в.





Рис. 60. Жертвоприношение на домашнем алтаре.
С гравюры XVI в. [Бяньминь тучзуань, 1959]

целью как бы «вдохнуть в них жизнь». После того как на глазах идола проставлялись зрачки (так называемый обряд «открытия глаз»), считалось, что он обретал способность видеть. Разбить же статую бога значило лишить ее жизни [Баранов, 1926, с. 8].

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 попарно — обычно одну или две пары.

В особо важных случаях поклонение богам сопровождалось жертвоприношениями. В домах жертвы богам преподносились на семейных алтарях с табличками предков и бумажными иконами богов (рис. 60), а также в местах обитания духов — покровителей дома. В храмах подношения, принесенные из дома, раскладывали перед идолами. Считалось обязательным или по крайней мере желательным приносить в жертву духам свинину, цыплят и рыбу, чай и вино, различные сладости и фрукты.

На практике набор жертвенных яств во многом зависел от особенностей местной кухни, функций божества и даже личного вкуса дарителя. В буддийских культах жертвоприношения ограничивались растительной пищей, сладкой водой и цветами. По традиции считалось, что духи поглощают «духовный» экстракт жертвуемых блюд, а живущие могли затем насытиться их «материальной», годной для пищеварения основой. Так была осмыслена в Китае широко распространенная идея единения богов и людей в жертве. Жертвоприношения могли дополняться каким-либо ритуальным выражением благочестия, например обрядом «освобождения живности» (фан шэн), когда молившиеся выпускали в воду какую-нибудь водяную тварь или позволяли улететь на волю птице.

Популярным способом коммуникации с потусторонним миром в Китае издавна было сожжение жертвенных предметов — в средневековье уже повсеместно бумажных. Заметим, что, согласно традиционным китайским поверьям, духам были более угодны поддельные, нежели подлинные предметы. В каждой семье путем сожжения регулярно переправляли на тот свет для душ предков различные предметы домашнего обихода, фигурки лошадей, слуг и служанок, даже тщательно изготовленные макеты домов. Широко был распространен и обычай сжигать письменные прошения к божествам. Делалось это большей частью через посредничество даосских или буддийских священников. Существовали и стандартные образцы подобных прошений, которые можно было приобрести в монастырях. Впрочем, при Цинах самостоятельная подача петиций богам была запрещена, и монахов, уличенных в нарушении этого запрета, полагалось возвращать в мир [Савада, 1972, с. 9].

Уникальной чертой китайских обрядов жертвоприношения, не имевшей аналога в обрядности сопредельных народов, был обычай сожжения бумажных жертвенных денег. Последние вошли в быт китайцев в период правления династии Тан, вытеснив издревле употреблявшиеся в Китае с этой целью металлические монеты. Подобно другим компонентам религиозной системы Китая, бумажные жертвенные деньги приобрели законченный вид к XIII в. Уже в то время существовало деление на так называемые золотые деньги, изготовлявшиеся из желтой бумаги и предназначавшиеся для богов и душ предков, и деньги «серебряные», из некрашеной бумаги, сжигавшиеся в качестве подношения неупокоенным душам. По традиции, первые полагалось сжигать в очаге или печи, вторые — на открытом воздухе и прямо на земле. В цинский период существовало много разновидностей бумажных жертвенных денег. Способы их использования отражали и иерархию среди богов, и даже их двойственную природу. Например, божеству Тайсуй в различных обстоятельствах могли сжигать как «золотые», так и «серебряные» деньги [Hou Ching-lang, 1975, с. 128]. Существовали специальные категории бумажных денег, которые сжигали

на похоронах ради успокоения души умершего. Этот обычай был связан с поверьем, что человек живет благодаря кредиту, выданному ему в «небесной сокровищнице», и после его смерти задолженность надлежало погасить [Hou Ching-lang, 1975, с. 31].

Важные жертвоприношения сопровождалось сожжением бумажных иконок богов, именованных обычно «чжи ма» (98) — «бумажные лошади». Это название напоминает о существовавшем в древнем Китае обычае приносить в жертву коней, хотя изображение коня на иконках, как правило, отсутствовало. По большим праздникам в каждой китайской семье сжигали пачку из ста подобных листов, что означало почтить «всех богов» народного пантеона [Bredon, Mitrophanow, 1927, с. 95].

В литературе позднего средневековья упоминается немало черт народной обрядности, которые казались образованной верхушке общества «дикими» и предосудительными. Особенно часто среди них фигурирует обычай принесения в жертву духам «кровавой пищи» — «сюэ ши» (99). Данный обычай предстает важнейшим отличительным признаком «непристойных культов», или культов «демонических божеств». Тем не менее в Чжэцзяне, например, еще и в XX в. было принято подносить богам блюдо с кровью жертвенных цыплят (Day, 1940, с. 18]. Заметим, что неуспокоенным душам было принято жертвовать сырое мясо. Из века в век власти запрещали весьма распространенную в народе практику принесения в жертву буйволов, что считалось прерогативой императора [Накамура, 1982, с. 10]. Недовольные были власти и популярным в народе обычаем поклоняться богам, принявшим обличье преступника.

В областях среднего и нижнего течения Янцзы и некоторых других районах Юга в эпоху средневековья существовал обычай человеческих жертвоприношений. Известно, например, что в Хубэе и Хунани человеческие жертвы приносили некоему «демону страшного взора», причем превыше всего для этой цели котировались конфуцианские ученые и монахи. Чтобы утешить жестокого бога, умерщвляли жертвы самым зверским образом. Чаще всего у них вырывали, как у врага, сердце и печень [Савада, 1982, с. 335]. В источниках XIII в. зафиксированы случаи человеческих жертвоприношений «морскому богу» на соляных промыслах в Чжэцзяне [Гай Цзиннун, 1969, с. 330, 336]. Нередко ритуальные убийства людей совершались во время вставочного месяца, нерегулярное появление которого в календаре внушало, надо полагать, особый ужас. Известно также, что в XI—XIII вв. ритуальные убийства практиковались в общинах «вкушающих овощи, поклоняющихся Маре» и некоторых других сектах — практика, имевшая прецеденты в обрядности отдельных миллениаристских сект предшествующих веков [Миядзаки, 1978, с. 125, 128]. Относительная популярность обычая человеческих жертвоприношений на юге и юго-западе Китая отчасти объясняется влиянием аборигенных народов.

Под коммунальными ритуалами в данном случае понимаются все виды религиозных обрядов, которые в отличие от индивидуального или семейного поклонения духам символизировали единство местного общества и выражали интересы всех его членов. Эти обряды были весьма неоднородны и разнообразны. Как правило, они сочетали в себе и социальный, и религиозный, и экономический аспекты, будучи одновременно демонстрацией коммунального начала в жизни определенного коллектива, храмовым празднеством и ярмаркой. Устраивались они также по разным поводам — например, во время крупнейших календарных праздников, связанных с хозяйственным циклом, в «дни рождения» локальных богов или в праздник неупокоенных душ.

Наиболее универсальная идея, лежавшая в основе коммунальных ритуалов и унаследованная ими от архаической эпохи, — это идея соучастия всех членов общины в действии священных сил, экстатическое общение людей и богов. Данный мотив наиболее явственно заявлял о себе в деревенских праздниках и притом в разных формах. Так, жители гуандунских деревень в дни новогодних празднеств прежде устраивали шествие с большим бамбуковым шаром, символизировавшим священный фонарь, затем раздирали его на части, и каждый участник процессии уносил домой кусочек съятости в качестве оберега. В том же Гуандуне в деревнях ежегодно устраивали процессии со статуями богов из деревенского храма, которые заносили в каждый дом [Гуандун, 1972, с. 500, 504].

В относительно развитых районах, где социальная и соответственно культовая дифференциация зашла достаточно далеко, шествия со статуями богов устраивали только в «дни их рождения» и как часть храмового праздника. В такие дни статуи главного бога храма и его прислужников ставили в паланкины, и в них небесные чиновники объезжали всю подвластную им территорию. Подобные «инспекционные поездки» божеств сопровождались пышными маскарадными шествиями, в которых фигурировали главным образом различные демоны, служители ада, неупокоенные души, грешники и т. п. Эти процессии, которым приписывалось очистительное воздействие, именовали в просторечии «цзяо» (100). В городах и густонаселенных районах, где существовала определенная иерархия локальных культов, в течение года нередко устраивали несколько праздничных шествий.

Как правило, храмовые праздники проходили под эгидой институциональных религий, которые регулировали отношения между людьми, с одной стороны, богами на небесах и демонами в подземном царстве — с другой.

Сам термин «цзяо» пришел из даосской традиции, где он обозначал комплекс молебнов, символизировавший восстановление

ние мировой гармонии и имевший целью обеспечить благополучие жителей округи. Даосская литургия могла растягиваться до трех, пяти или даже девяти дней и включала в себя серию сложных обрядов, в частности призывание верховных богов даосского пантеона и изгнание нечисти, чтение сутр, зажигание «нового огня» и привлечение в храм животворных сил космоса, пускание по воде фонариков, которые символизировали отдельные кланы или семьи, пиршества в честь богов и голодных духов, сожжение письменных петиций божествам и пр. [Saso, 1972, с. 41—44].

В буддизме аналогом даосской литургии можно считать ритуал тантристского происхождения шуйлу фахуэй (101), т. е. «праведные собрания для спасения всех душ на суше и на воде». Впрочем, обычно молебны шуйлу фахуэй, продолжавшиеся до семи дней, устраивались по заказу отдельных семей [Чжунго фоззяо, 1982, с. 386].

Сходную природу имели церемонии пуду (102) — «всеобщего спасения», совершавшиеся буддистами и даосами в праздник голодных духов, в середине седьмого месяца лунного года. Эти церемонии включали в себя обряды, символизировавшие освобождение голодных духов, привлечение их к храму, кормление их и, наконец, проводы обратно в ад. Таким образом, ритуал «всеобщего спасения» служил достижению важнейшей цели культовой жизни общины — урегулированию взаимоотношений живых и мертвых [Pang, 1977]. Еще один вид календарного молебна был связан с даосским верованием (воспринятым и буддистами) в то, что в дни под циклическим знаком «гэн-шэнь» вредоносные духи человеческого тела, известные под именем «трех трупов», ночью отправляются на небо с докладом о поведении данного лица, что грозило ему сокращением срока жизни. Поэтому во многих местностях Китая было принято в такие ночи бодрствовать и устраивать молитвенные собрания, чтобы помешать духам подняться на Небо [Кубо, 1977, с. 409].

Мотив соприкосновения с божественной реальностью в коммунальных культах был неотделим от столь же древней традиции ритуального противоборства. В деревнях позднесредневекового Китая продолжали жить архаические традиции ордалий, «божественного испытания» военным поединком. Ритуальные противоборства входили в программу едва ли не каждого деревенского праздника и проходили с таким размахом, что правительство иногда было вынуждено издавать специальные указы об их запрете [Сюй Сун, 1957, с. 6503, 6557]. Даосское искусство кулачного боя как высшая форма ритуального противоборства в китайской культуре также было важной частью даосской литургии. На деревенских праздниках распорядители, а нередко и рядовые участники обрядов были облачены в боевые доспехи, вооружены мечами и пиками (ношение оружия простолюдинам запрещалось) и даже выстраивались в боевом порядке [Накамура, 1972, с. 5].

Власти не признавали и некоторые другие черты обрядности деревенских праздников, например элементы карнавала, когда мужчины наряжались женщинами, а женщины — мужчинами, эротические представления, неизменно присутствовавшие на таких игрищах, практику принудительного сбора средств на проведение праздника со всех дворов и пр.

«Внешнее» и «внутреннее» в китайской религии

Сосуществование в китайской культуре типологически и функционально весьма разнородных культов заставляет внимательнее отнестись к вопросу о том, каким образом религиозная традиция Китая обосновывала преемственность различных форм религиозной практики, не отрицая их несходства и даже противостояния. Корни подобной гибкости традиции нужно искать в классической концепции ритуала в Китае. Эта концепция отделяла ритуал как способ коммуникации от его культурного контекста и объявляла его нормой внутренней самооценки человека, а следовательно, его отношения к миру. Одновременно 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.

В классической традиции Китая ритуал стал принципом связи вещей и в конечном счете — знаком неделимой полноты бытия, составляющей отличительное качество жизни. Ритуальное действие, по традиционным воззрениям китайцев, свершалось в пространстве «одного тела» — и ти, все аспекты которого соотносятся между собой интимно и органически. Идея «единотелесности» обеспечивала неразрывную связь между понятиями «человеческое тело, общество и космос». Следует, однако, подчеркнуть, что «единотелесность» в предельной полноте своих свойств являла собой, по китайским понятиям, «пустоту» (сюй), равнозначную всеобъемтной вместимости и тем самым — абсолютной открытости. Эта «наполненная пустота», будучи воплощением предельной целостности, оставалась как нельзя более самоочевидной, но, как пустота, она не была данностью, и ее существование носило характер, как говорили в Китае, «самосокрытия», «самоопустошения», «самоустранения».

Философема пустоты определила особенности осмысления символизма культуры в китайской традиции. Она позволила толковать все обряды как знаки сокровенного присутствия «пустотной телесности». Поэтому фундаментальный принцип религиозной традиции Китая — параллелизм «внешнего» и «внутреннего» в культовой практике. Пустота соответствовала «внутренней» реальности, и ее значение проступало в моменте скрадывания, «поглощения» знаков в поле единотелесности. Этот мо-

мент носил характер творческой стилизации действительности, превращения вещи в символический тип.

Символическая связь «внутреннего» и «внешнего», где первое предстает как бы обратным образом, темным двойником второго, определила особенности взаимоотношений официальных и локальных культов в императорском Китае. Запреты «непристойных культов» в китайской империи проистекали не из какой-либо разновидности религиозного догматизма. В данном случае отвергались лишь псевдоархаические «крайности» культовой практики, препятствовавшие осуществлению мироустройственной миссии императора, установлению этической дистанции между человеческим и божественным. Хотя любые локальные культы являлись, с официальной точки зрения, недостойным просвещенного мужа идолопоклонством, поскольку их приверженцы принимали видимые образы богов за подлинную реальность (каковой с точки зрения классической традиции была лишь «пустота»), эти культы все же считались полезными, а значит, и истинными в той мере, в какой они способствовали установлению гармонии между людьми и небесными силами.

В даосизме центральное место тоже занимала идея интеграции, или, по-китайски, «телесного воплощения», подвижником в самом себе сил космоса. Боги народной религии не имели для даосов собственного бытия и относились ими к разряду демонов. Божества же, считавшиеся даосами «подлинными», принадлежали миру бесформенного Хаоса как предела гармонии и выступали в качестве «категориальных гипостаз, проявляющихся в ритмах и структурах ритуального времени» [Schipper, 1982, с. 161]. Служа по заказу молебен в храме локального божества, даосский священник не поклонялся последнему, а включал его в целостность «тела дао» и тем самым не столько возвеличивал, сколько укрощал это божество. Считалось, что он даже непосредственно вмещает в себя призываемых духов.

Идея контрастного сопряжения «внешнего» и «внутреннего» получила любопытное преломление в иконографической традиции Китая. Ею обусловлено, в частности, наличие в облике многих богов эксцентрических и даже гротескных черт. Эти черты воспринимаются как своеобразная маска, которая самой своей нелепостью сообщает о недоверности образа и призвана не быть предметом созерцания, а отсылать к «другому». Заметим, что стилистически изобразительный канон в Китае тяготеет не к иконичности образа, а к экспрессионистски-интенсивной графике. Но экспрессия гротеска соседствует в китайской иконографии с бесстрастной сдержанностью и самоуглубленностью — знаками присутствия сокровенной реальности и обладания властью.

Параллелизм «внешнего» и «внутреннего» заявляет о себе в самых разных аспектах традиционной культуры Китая. Так, на его основе сложился синкретизм «трех религий», в рамках которого апологеты каждого из трех учений приписывали своей докт-

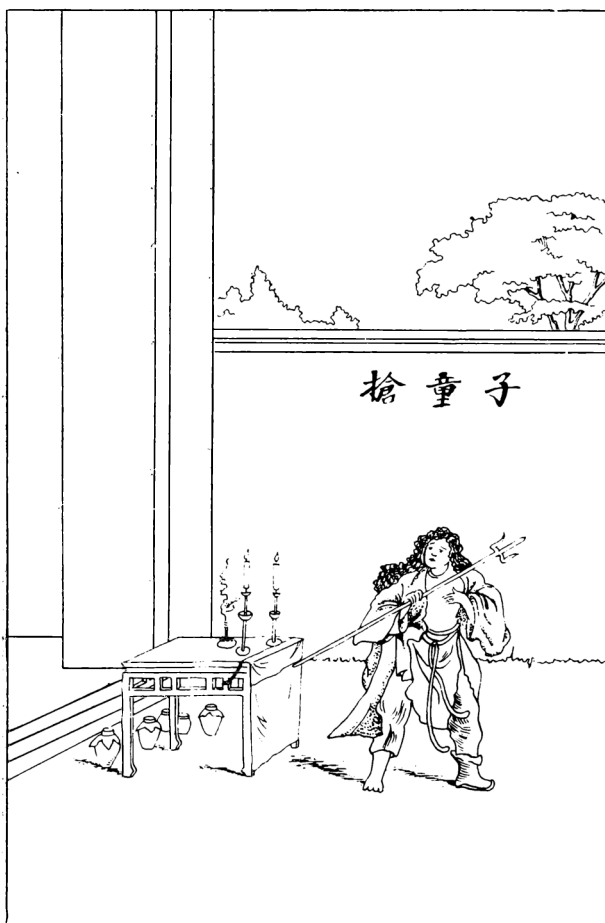


Рис. 61. Шаман изгоняет злых духов
[Doré, 1912, рис. 181]

рине статус «внутреннего» измерения мудрости, а другим доктринам отводили роль ее «внешнего» проявления.

На даосских молебнах их главный распорядитель, как считалось, воспроизводил в самом себе своего рода внутренний аналог совершавшихся ритуальных действий [Schipper, 1982, с. 131]. В китайской алхимической традиции существовало разделение на алхимию «внешнюю», занимавшуюся химическими трансмутациями веществ, и более престижную алхимию «внутреннюю» — физиологическую версию алхимического процесса, протекавшего непосредственно в человеческом теле. В традиции воинского искусства Китая также сложилось разделение на «внешние», в основе своей буддийские школы, сводившие искус-

ство кулачного боя к частной методике, и близкие даосизму «внутренние» школы, не отделявшие это искусство от общего процесса самосовершенствования и в конечном счете — от самоскрывающейся полноты жизни [Синицкий, 1985]. Наконец, в традиционных китайских сектах различались «внешнее подвижничество», распространявшееся на нормы поведения, заговоры и обряды, и более элитарное «внутреннее подвижничество», обычно представлявшее собой принятый в секте способ медитации.

Историко-культурное значение идеи параллелизма «внешнего» и «внутреннего» в культе заключалось в том, что она позволяла включать разные формы обрядности в единый иерархический порядок и тем самым утверждать единство религиозной традиции даже в ее видимом разнообразии. Но та же идея утверждала и разрыв между общедоступным, видимым образом культуры и элитарным, эзотерическим ее пониманием, хранимым чиновником, учителем, мастером-профессионалом и т. д.

Экстатические культы

Один из важнейших отличительных признаков народной религии Китая заключался в признании одержимости духами едва ли не высшей нормой и ценностью религиозной жизни. В деревнях средневекового Китая шаманы и медиумы, так называемые у (103) или ши (104), являлись почти неизменными участниками и даже распорядителями праздников. Они же зачастую выполняли обязанности лекарей и занимались изгнанием нечисти из больных (рис. 61). Надо заметить, что шаманистская практика всегда представляла собой среду взаимодействия религиозных верований китайцев и соседних с ними народов. Не случайно она была особенно широко распространена в отдаленных районах Юга и Юго-Запада [Sutton, 1981]. До IX в. при китайском дворе существовала даже палата шаманов. Впоследствии власти начали открытые гонения на шаманизм, но без видимого успеха [Накамура, 1975, с. 13].

В Китае можно различить 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 «дуань-гун» (105), или «пляшущий дуань-гун». По некоторым сведениям, дуань-гуны ходили в шляпе и красном одеянии буддийского монаха, держа в правой руке священную табличку даоса, а в левой — нож с колокольцами. Их основным занятием было знахарство и колдовство [Sutton, 1981, с. 40].

Вторая разновидность шаманистской практики — медиумные сеансы шаманок, умевших «вещать голосами духов». Как правило, такими шаманками становились женщины, потерявшие мужа и детей. В старом китайском обществе они выполняли

важную миссию урегулирования отношений между живыми и неупокоенными душами мертвых [Potter, 1974]. Эти шаманки занимались также предсказаниями судеб, и их попечению вверяли души родственников, не охваченных семейными культами.

Третья категория медиумов — так называемые цзи тун (106) — «гадающие мальчишки», или «шэнь тун» (107) — «божьи мальчишки», т. е. молодые люди, которые внезапно впадали в транс и изрекали прорицания во время храмовых праздников. Нередко они, демонстрируя божественную природу своей одержимости, наносили себе раны холодным оружием. Так, в Лэй-чжоу (Гуандун) «божьи мальчишки» считались те, кто во время чествования местных богов мог, не чувствуя боли, проткнуть себе ноздри и губы проволокой [Гуандун, 1972, с. 512].

Существовали и другие, более простые и доступные виды медиумных культов. Так, в XIX в. в Китае широко распространился способ получения откровений от богов, в соответствии с которым медиум чертил специальной палочкой знаки на дощечке, покрытой песком. Подобные спиритические сеансы были особенно популярны среди верхов городского общества. Иногда медиум пользовался маленьким стульчиком, на который, как верили, нисходило божество. Призыванием духов всегда увлекались и ученые мужи, обычно получавшие послания с того света в форме изящных стихов [Сюй Дишань, 1980]. Медиумные сеансы практиковали и женщины. Например, на Новый год женщины призывали богиню уборной Цзыгу и расспрашивали ее о видах на урожай и других событиях наступившего года. 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 и судьбы. Самым распространенным среди них было гадание при помощи предмета, именовавшегося «бэй» (108). Последний изготовлялся из ствола дерева или корня бамбука и имел округлую форму, суживающуюся к одному концу. Затем его разрезали вдоль пополам; каждая половина имела плоскую и сферическую сторону. Гадавший становился на колени перед идолом, излагал ему свою просьбу, а затем, соединив вместе половинки бэй и пронеся их через дым благовоний, бросал на землю. Если обе части падали плоской стороной вниз, ответ считался отрицательным, если же разными сторонами — положительным [Doolittle, 1867, с. 108.]

Гадание с помощью пластинок «бэй» могло предварять гадание по бамбуковым палочкам, комплект которых имелся в каждом крупном храме. В этом случае сначала бросали деревянные пластинки, и определенное их расположение расценива-



Рис. 62. Геомант выбирает место для постройки дома
[Thilo, 1977, с. 222]

лось как согласие божества откликнуться на гадание по палочкам. Если согласие бога было получено, посетитель храма опускался на колени перед идолом 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-бэй, чтобы удостовериться в том, что бог одобрил выбор. Если и на этот раз выпадал утвердительный ответ, гадавший

обращался к тексту изречения, который соответствовал номеру выпавшей палочки. Это изречение и считалось прорицанием божества [Doolittle, 1867, с. 110].

Характерной особенностью традиционного мирозерцания китайцев являлась 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. Средневековым китайцам мир казался переплетением бесчисленного множества благоприятных и дурных влияний, так что успех любого предприятия, по их мнению, зависел от знания счастливых комбинаций — правильного времени, места, числа, имени и т. д. Отсюда огромная роль, которую играли в повседневной жизни старого китайского общества профессиональные гадатели, обладавшие таким знанием.

В старом Китае бытовало множество видов подобного паранаучного гадания. Пожалуй, наибольшей популярностью пользовались физиогномистика, хиромантия и составление гороскопа по восьми иероглифам, обозначающим год, месяц, число и час рождения человека. Среди протонародья доверием пользовалось также гадание по билету, который специально обученная птица вытаскивала из комплекта карточек (обычно последний включал в себя 64 листа — по числу гексаграмм «Ицзинга»). Распространено было гадание по древним монетам: в цинское время с этой целью пользовались чаще всего монетами танской эпохи [Doolittle, 1867, с. 336]. Отметим и специфический для Китая способ гадания посредством рассечения выбранного клиентом иероглифа на составные части и истолкования их как самостоятельных знаков. Для характеристики религиозности китайцев весьма показательна такая традиционная для Китая мантическая наука, как геомантия, в соответствии с которой в Китае выбирали «счастливое» место для дома или могилы (рис. 62) исходя из рельефа, климата, растительного покрова местности, т. е. всего того, что в Китае относилось к сфере фэн шуй (109) — ветра и вод.

В старом Китае почти не было человека, который в своей повседневной жизни не руководствовался бы указаниями гороскопов, определявших счастливые и несчастливые дни для самых разных дел. Такие гороскопы-календари печатались массовыми тиражами и имелись едва ли не в каждом доме.

Разумеется, существовало огромное множество локальных способов гадания по самым разным приметам, например по крику птиц, по погоде, по поведению домашних животных, по тому, когда у человека начинают гореть уши или рябить в глазах, и т. д.

Искусство театра, синкретическое по своей природе, массовое по своим истокам и ориентации, принадлежит к числу тех явлений культуры, которые с наибольшей полнотой и достоверностью отражают духовную жизнь народа. Это тем более справедливо в отношении Китая, где театр возник сравнительно поздно. В отличие от Греции или Индии древняя мифология в Китае не породила устойчивой театральной традиции. И нельзя считать случайностью тот факт (пока еще не осмысленный), что решающий период формирования драматического театра совпал с тем переворотом в общественной жизни средневекового Китая, который отмечен втягиванием деревни в рынок, расцветом городской культуры, появлением нового пантеона антропоморфных божеств, новых жанров повествовательной литературы и пр. Будучи наследником многовековой культурной традиции, китайский театр с самого начала являл собой сложный и самобытный синтез искусств, соединявший танец, пение, музыку, речь, действие, акробатику. Рассмотрим вкратце эволюцию традиционного китайского театра, его основные формы и их общественную значимость.

Становление драмы

Подобно театру других древних цивилизаций, театральное искусство Китая имело своим глубинным истоком разнообразные культовые действия, обрядовые игры, связанные с поклонением божествам и умершим предкам, обрядами жизненного цикла и календарными праздниками. Религиозные церемонии, соединявшие пение, жест и танец, представляли собой древнейшую синкретическую форму зрелищного искусства. Употреблявшиеся в религиозных обрядах маски и традиционная иконография во многом определяли облик театральных персонажей. Известно, например, что в XII в. из расположенного на юго-западной окраине империи Гуйлиня ко двору сунской династии присылался набор из 800 ритуальных масок, причем ни одна маска не повторяла другую [Ван Говэй, 1957, с. 244]. Готовый набор ампул предоставляли театру персонажи народных праздничных шествий средневековья — распутный монах, почтенный дурак, плут и др.

Игровое и зрелищное начала в ритуале таили в себе потенциальную, хотя далеко не всегда и не везде реализуемую возможность зарождения драматического сознания и театрального действия.

В древнем Китае существовали различные виды театрализованных зрелищ. Особенной популярностью пользовались цирковые представления байси («сто игр»), акробатические танцы, танцевально-мимические представления, изображавшие поединок человека со зверем, и пр. Позднее получили распространение танцевальные пьесы на исторические и бытовые сюжеты,



Рис. 63. Труппа актеров. С рисунка XIII в.
[Чжао Цзиншэнь, 1962, с. 238]

импровизированные комические сценки с участием двух актеров, традиция народного сказа, допускавшая высокую степень театрализации.

Значительный вклад в становление театра внесли музыкально-драматические представления XI—XII вв., такие, как жанр баллады гуцзыцы — сказа под барабан, музыкальная пантомима чань-да и в особенности чжугундяо — мелодии разных тональностей. Программа чжугундяо, соединивших пение, декламацию и музыкальное сопровождение, состояла из нескольких частей, причем мелодии в каждой из них были выдержаны в единой ладотональности. Принципы композиции чжугундяо составили музыкальную основу китайской драмы, в которой каждому акту соответствовали мелодии определенной тональности [Сорокин, 1979, с. 63]. В сунскую же эпоху получили оформление и музыкальные традиции Северного и Южного Китая, отразившие различия в языке и культуре жителей Севера и Юга. Неодинаков был как звуковой строй обеих традиций (на Севере была принята семиступенная гамма, на Юге — пятиступенная), так и их мелодический рисунок. В целом для северной музыки характерны резкое, отрывистое звучание, быстрые смены регистров, а мелодии Юга отличались большей мелодичностью, лиризмом, гармонической уравновешенностью.

Традиция драмы вызревала в русле представлений, получивших с XI в. наименование «цацзюй» («разные», «смешанные» пьесы). Чаще всего цацзюй представляли собой шуточные сценки с диалогом. Игравшиеся ради комического эффекта

пьесы, цзацзюй несли в себе ярко выраженные черты фарса и буффонады. Битье палками, потасовки и прочие трюки, призванные рассмешить зрителей, были их неизменными атрибутами. Есть сведения о другом виде этих пьес, исполнявшемся в сунской столице Кайфыне накануне праздника «голодных духов». Сюжетной основой этого представления, длившегося несколько дней, служила притча о буддийском святом, добродетельном сыне Муляне, который избавил свою мать от мучений в аду [Мэн Юаньлао, 1957, с. 49]. Впоследствии легенда о Муляне повсеместно разыгрывалась в лицах, притом нередко монами в качестве своеобразного очистительного ритуала.

В столице южнссунского государства Ханчжоу в спектаклях цзацзюй участвовали 4—5 человек (рис. 63): главный актер труппы — мони, актеры амплуа иньси (выводящий на сцену), фуцзин и фумо, разыгрывавшие шуточные перебранки, и, наконец, чжуангу (одетый чиновником). Представление состояло из трех частей: сцены на обычной жизни, двухактная пьеса и заключительная комическая сценка [Мэн Юаньлао, 1957, с. 309].

На Севере к XIII в. сложился жанр юаньбэнь цзацзюй, близкий цзацзюй Южного Китая. Пьесы юаньбэнь цзацзюй имели законченные сюжеты на исторические, бытовые, фантастические темы, музыкальное сопровождение в стиле чжугундяо, сложившуюся классификацию персонажей. В захоронении начала XIII в. в Хоума (Шаньси) найдены модель сцены и фигурки актеров северокайтайского театра того времени. Среди персонажей труппы мы встречаем чиновника, стражника и простолюдина, заставляющих вспомнить популярную в китайской драме сцену «Явление виновного перед чиновником». Две другие фигурки изображают танцующую женщину (женские роли тогда, как правило, исполняли мужчины) и комика со следами грима: часть лба выкрашена белой краской, на щеках видны черные кружки [Гайда, 1971, с. 71]. При монголах цзацзюй получили дальнейшее развитие. Значительно расширился их репертуар: появившаяся в XIV в. классификация сюжетов цзацзюй насчитывала 12 их видов. Юаньские цзацзюй состояли из четырех актов и имели весьма сложное музыкальное сопровождение.

С XIII в. в Южном Китае появились первые писанные тексты пьес и многоактные представления, отличавшиеся еще довольно свободным построением. Зародились они в г. Вэньчжоу, отчего их называли «вэньчжоуские цзацзюй» или просто «наньси» — «южные пьесы». Героями ранних пьес этого жанра выступали честолюбивый молодой человек, готовящийся к экзаменам на ученое звание, и его возлюбленная, девушка из простой семьи. Интересно, что герой пьесы, делающий служебную карьеру, выведен человеком отнюдь не безупречных моральных качеств, порой даже негодяем, тогда как женщинам отведена роль положительных персонажей. Будучи характерным продуктом светской городской культуры, «южные пьесы» по своему содержанию почти ничем не напоминают о мифологических исто-

ках театра: в них нет ни неразрешимых конфликтов, ни роковых страстей, ведущих к трагической развязке, ни даже символики противоборства добра и зла [Zbikowski, 1974, с. 114].

На основе нанси в XIV в. сложилась драма чуаньци, ставшая вершиной развития традиционной китайской драматургии.

Эволюция драмы в XIII—XIV вв. заложила основы театрального канона Китая. Ко времени правления династии Мин возникли сложившиеся традиции драматургии, музыкального сопровождения, приемов сценического действия и законченный набор основных амплуа: шэн — главный герой (сяо шэн — юноша, лаошэн — старик и пр.); цзин — отрицательный герой; дань — женские персонажи (их насчитывалось до десяти видов), чоу — комик и мо — пожилой мужчина из простонародья.

Дальнейшая история китайской драмы представляет собой процесс взаимной адаптации театрального канона и стихийно возникавших форм народного театра, причем политическое единство Китая способствовало сближению театральных традиций Севера и Юга. Судьба же отдельных театральных стилей во многом зависела от отношения к ним верхов провинциального общества и императорского двора. Появление новых традиций театра было в большинстве случаев результатом сознательной комбинации различных стилей актерами и драматургами. Отметим, что театральная традиция Китая не знала ничего подобного жанрам античного или европейского театра. Представления различались в нем в зависимости от приемов сценического действия, общего стиля постановки, охватывавшего как манеру игры актеров, так и внесценическую параллель драмы — ее музыкальное сопровождение. (Аналогичным образом в традиции китайской живописи картины оценивались, с одной стороны, по технике работы кистью, а с другой — по их стилю.)

В XVI—XVII вв. ведущая роль в популяризации новых театральных форм принадлежала прежде всего богатым купцам городов нижнего течения Янцзы — Янчжоу, Нанкина, Сучжоу, имевшим обширные коммерческие связи в сопредельных областях и столице. Так, благодаря покровительству торговой верхушки городов в XVI в. по всему Восточному Китаю распространился музыкальный стиль Иянцян, зародившийся в Ияне (Цзянси). В середине того же столетия театрами юга Цзянсу был создан музыкальный стиль Кунь шань-цян (по названию горы Куньшань), легший в основу новой традиции музыкальной драмы — театра Куньцюй. На протяжении последующих полутора столетий стили Иянцян и Куньшаньцян доминировали в театральном мире Китая. Соперничество их во многом определило традиционное для Китая деление постановок на «военные», отличавшиеся мужественным пафосом, и «гражданские» — более лирические. Мелодии Иянцян больше соответствовали «военным» пьесам, Куньшаньцян — «гражданским». (Эта классификация, заимствованная из сферы бюрократии и проникшая в народный пантеон богов, затронула также и актерские амплуа.)

луа.) В минский период существовали представления, именовавшиеся «цацзюй», но теперь так стали называть короткие одноактные пьесы.

Период правления династии Цин в истории китайского театра отмечен не столько оригинальными достижениями, сколько тщательной разработкой существующего канона, диверсификацией театральных стилей, их формализацией и усложнением. Цинские императоры проявили живой интерес к театру покоренного ими народа, и с конца XVII в. театральные группы из Цзянсу обосновались в Пекине. В столице на их представлениях губительным образом сказались конфуцианская ортодоксия и тепличная атмосфера дворцовой жизни. Несмотря на энергичную поддержку двора, театр Куницей в XVIII в. неуклонно терял поклонников и в первой половине XIX в. практически прекратил свое существование. Театральную жизнь столицы питали другие источники.

В конце XVIII в. в Пекине приобрели огромную популярность представления сычуаньского театра Цинь-цян, в котором важное место отводилось женским персонажам. Однако вскоре спектакли Цинь-цян были запрещены под тем предлогом, что актеры, исполнявшие в них женские роли, возбуждали в публике «грязные страсти» [Dolby, 1976, с. 149].

С рубежа XVIII—XIX вв. в театрах Пекина преобладали стили Эрхуан и Сипи, зародившиеся в Аньхуэе и Хубэе. В этих театральных традициях большое значение придавалось элементам акробатики и амплуа лаошэна. На основе их синтеза, усвоившего также элементы других бытовавших в столице стилей, сложилась так называемая Пекинская опера (Цзинцзюй) — окончательный и наиболее совершенный продукт почти тысячелетнего развития музыкальной драмы в Китае.

Театры и актеры

Представления пекинской музыкальной драмы, которые поражают сложной символикой сценических образов, изощренной стилизацией всех форм, высокопарным книжным языком, почти непонятным простому народу, могут показаться неискушенному зрителю сугубо элитарным, далеким от народной жизни искусством. Это впечатление обманчиво. Театр в Китае был органическим продуктом традиционной культуры, и между различными его видами существовала глубокая и нерушимая связь. Видимая же усложненность классической драмы была, по сути, не более чем утонченным развитием эстетических принципов, органически присущих китайскому театру и обусловленных особенностями его бытования в обществе старого Китая.

Единство театрального мира Китая заявляло о себе прежде всего в праздничной и непринужденной атмосфере, свойственной всем театральным представлениям. Подавляющему большинству китайцев, особенно в деревне, театр был известен

только как часть праздника, и театр сам был для них в полном смысле слова праздником. Для верхов городского общества театр стал популярным времяпрепровождением, тем более обыденным, что спектакли в Китае могли длиться многими часами и даже днями напролет. Городские театры были и местом встреч, и рестораном — недаром в просторечии их именовали «чайными садами». Во время представления было принято закусывать, не возбранялось разговаривать, ходить по зрительному залу и даже подпевать актерам.

По традиции, театральные представления повсеместно устраивались в дни календарных или храмовых празднеств или по другим торжественным случаям. Игались они большей частью на временных сценах, воздвигавшихся в самых разных местах: на улицах и рынках, при храмах или даже в высохшем русле реки. Эти временные театры обычно представляли собой грубо сколоченные подмостки с навесом, воздвигнутым на бамбуковых шестах. Постоянные театральные сцены, сравнительно немногочисленные, имелись при храмах. Они размещались напротив главного зала храма, ибо, по старым китайским представлениям, главными зрителями спектакля были сами боги. На время представления двор храма превращался в зрительный зал. По обеим сторонам двора нередко стояли крытые галереи для привилегированной публики.

В городах еще с эпохи Сун существовали постоянные театральные здания. Например, к началу XIX в. в Пекине их насчитывалось более 20, в Сучжоу, одном из традиционных центров театрального искусства, — более 10 [Dolby, 1976, с. 189; Гу Лу, 1973, с. 3837].

Места в зрительных залах разделялись на две основные категории. К услугам высокопоставленных особ и богачей был балкон с ложами. Зрители победнее сидели на скамьях или стульях в партере. Интересно, что в Пекине ложу напротив сцены полагалось оставлять незанятой. Считалось, что это делали на случай внезапного визита императора. Можно напомнить, однако, что в храмовых театрах на этом месте располагались божества. 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.

Космологический символизм сил инь—ян и сторон света повлиял на устройство сцены и кулис в китайском традиционном театре. Сцена имела вид подмостков, открытых с трех сторон и обычно огороженных по краям низкими перилами. В Северном Китае ее высота была больше, чем на Юге [Maskerras, 1972, с. 196]. 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 бога — покровителя театра. Декорации в традиционном китайском театре отсутствовали. Лишь в придворном театре с его пышными постановками и тенденцией к их натурализации (вплоть до использования настоящих лошадей и даже слонов) устройство сцены было более сложным. Если при храмах иногда сооружались сцены в два этажа, то в императорском дворце в Пекине существовали даже трехъярусные сцены, которые могли символизировать три сферы мироздания: небо, землю и подземный мир. Под нижней сценой имелись пять колодцев, из которых с помощью системы зубчатых колес поднимали разного рода декорации — пагоды, гигантские цветы лотоса и пр.

Отсутствие в китайском театре декораций и громоздкой буфатории сулило актерам немалые практические преимущества, ведь подавляющее большинство спектаклей в Китае игралось бродячими труппами на временных сценах. Однако мы имеем дело, несомненно, и с определенной эстетической установкой: театралный канон в Китае нацеливал не на реалистическое воспроизведение действительности, а, по выражению У. Долби, на «реализм идей» [Dolby, 1976, с. 184]. Для китайского театра характерны фантастический колорит и символическое обозначение ситуаций. К примеру, плетка в руках актера обозначала верховую езду, платок, накинутый на его лицо, — смерть, а веер в руках персонажа сообщал о его ветрености. Гору мог заменить обыкновенный стул, реку — флажок с изображением рыбок, храм или лес — листок бумаги с соответствующей надписью и т. д.

Театралный канон в Китае сводился к устойчивому репертуару сценических приемов, служивших для обозначения строго определенных идей, жизненных ситуаций и чувств. Задачей китайского актера являлось максимально точное воспроизведение этих приемов. Большую роль в определении характера персонажа играл цветовой символизм, представленный в costume и особенно гриме актера. Так, черный цвет означал честность, красный — счастье, белый — траур, желтый — царственное достоинство или монашескую аскезу, синий — варварское происхождение и т. д. В пекинской драме различалось 16 основных композиций грима, а общее их количество достигало ста и более. Символический характер театралного действия в Китае развился в последовательную эстетическую программу, в своей основе единую для всех форм китайского театра.

Актеры в старом Китае составляли весьма замкнутую и притом ущемленную в правах касту. В театре и в быту китайскому актеру следовало соблюдать множество правил и запретов, касавшихся его профессии. Одни из них были порождены страхом (относительно не обосновательным) перед превратностями актерской судьбы, другие — представлением об актере как медиуме, посреднике между людьми и духами.

Как все профессиональные группы в старом Китае, актеры:

каждого города имели своего голову и храм бога-покровителя. Перед выходом на сцену актеры поклонялись своему божественному патрону, а, изображая духов, должны были соблюдать должное почтение к своим божественным прототипам [Серова, 1979, с. 199]. Перед началом представления они совершали очистительные обряды, да и сам спектакль, как таковой, независимо от его содержания, воспринимался как магический и религиозный акт, призванный очистить публику от вредоносных веяний и обеспечить ее благополучие.

Локальные театральные традиции

Сложившись на основе народных игрищ и представлений, классическая драма, в свою очередь, оказывала немалое воздействие на быт и культуру всех слоев китайского общества. Без преувеличения можно сказать, что театр в Китае, неразрывно связанный со всеми аспектами народных представлений и верований, питавшийся наиболее популярными литературными сюжетами и образами, стал в условиях массовой неграмотности населения одним из самых полных выражений и, пожалуй, наиболее мощным фактором нового культурного синтеза, характерного для эпохи позднего средневековья в Китае. Лубки с изображением сцен из популярных пьес висели едва ли не в каждом китайском доме, костюмы театральных персонажей заметно повлияли на облик богов народного пантеона, театральные арии составляли репертуар популярнейших мелодий и т. д.

Вместе с тем театр в Китае отразил не только единство китайской культуры, но и ее разнообразие. Общность эстетических принципов китайской театральной традиции и доминирующее положение столичного театра не исключали наличия в ней большого числа (более 300 к началу XX в.) локальных и простонародных форм театральных представлений. В цинское время за театром Кунью и другими видами классической драмы закрепилось название «ябу» — «изысканный» театр, а за локальными ее разновидностями — «хуабу» — «цветистый», т. е. вульгарный театр. Впрочем, народные театральные стили чаще называли «луаньтань» — «неряшливые звуки».

Несмотря на необычайную пестроту и разнообразие локальных традиций, среди них можно выделить две категории. Первую составляли региональные разновидности классической драмы, которые при всем своем своеобразии имели общий репертуар актерских амплуа и основывались на музыкальных стилях, получивших распространение во многих районах Китая. Ко второй принадлежали чисто локальные, хотя и однотипные в культурном отношении, театрализованные представления, распространенные среди крестьянства.

Региональные формы драмы сложились в процессе взаимодействия и синтеза элитарного театра и простонародных жанров зрелищного искусства. В них нашли отражение особен-

ности диалектов, песенно-музыкального творчества, фольклора отдельных областей Китая. Как социальное явление они были продуктом городской культуры, сформировавшимся благодаря покровительству образованных верхов провинциального общества. Их музыкальную основу составляла комбинация четырех наиболее популярных в цинскую эпоху музыкальных стилей: Гаоцян (представлявший собой реформированный стиль Иянцян), Пихуанцян, Банцзыцян, Куньшаньцян. Эти музыкальные традиции различались как по мелодическому строю, так и по оркестровке. В традиции Гаоцян были приняты только ударные инструменты, в стиле Пихуанцян ведущим инструментом была скрипка эрху, в Куньшаньцян — флейта, в Банцзыцян — скрипка хуцинь. Ритмы стиля Гаоцян были распространены главным образом на Юго-Западе и в районах среднего течения Янцзы. Они оказали наибольшее влияние на формирование сычуаньского и хунаньского театра. Стиль Иянцян лежит у истоков самобытной театральной традиции Цзянси. С XVII в. существуют особые традиции драмы в провинциях Севера, а стиль Куньшаньцян повлиял на локальные театральные традиции юга Цзянсу и Чжэцзяна. Стиль Пихуанцян распространился по всему Центральному и Южному Китаю. В Южной Фуцзяни сохранился театр, восходящий к традиции наньси XIII—XIV вв.

Наряду с более или менее развитыми видами драмы в Китае повсеместно бытовали ее зачаточные формы — народные театрализованные зрелища. Их основными компонентами были хоровое пение и шуточные сценки, в которых участвовали, как правило, два-три персонажа. Исполнялись они обычно прямо на земле самодельными актерами, говорившими на разговорном языке и обходившимися самым скромным реквизитом. Музыкальным сопровождением пьесок служили вариации народных песен. Подобные представления касались главным образом трудовой деятельности и были самым тесным образом связаны с земледельческим циклом. Их разыгрывали, как правило, во время новогодних празднеств, т. е. накануне сева, и в дни праздника урожая. На Севере их называли «янгэ» — «песни сева», в Цзянси и Чжэцзяне — «цайчаси» — «песни сбора чая», в Хунани и Хубэе — «хуагуси» — «песни под разукрашенные барабаны», в юго-западных провинциях — «хуадэнси» — «игры при разукрашенных фонарях» и т. д.

Народные театральные представления зачастую имели вид маскарадных шествий. Так, в Хэбэе песни янгэ исполнялись группой ходивших по домам ряженных юношей. Под звуки гонгов, барабанов и шимбал участники процессии обходили деревню, распевая песни и разыгрывая комические сценки [Gamble, 1970]. Нечто подобное мы встречаем, например, в «пляске быка», распространенной среди хакка Северного Гуандуна. В представлении участвовали трое юношей. Один из них играл роль шута, второй был наряжен девицей, третий носил маску быка. Шут ходил на руках, погонял кнутом быка и перебрасывался

шутками с «девицей», а та пела песню, и последнюю строку каждого куплета подхватывал стоявший рядом хор [Loon van der, 1877, с. 114]. Диалоги шута и женского персонажа характерны для деревенских представлений по всему Китаю.

Такого рода карнавальные игрища представляли собой экзорсистерский обряд и имели отношение к магии плодородия. В ряде провинций, например в Сычуани, Хунани, Цзянси и других, они нередко исполнялись шаманами [Kalvodova, 1966, с. 515; Чжоу Ибай, 1960 (I), с. 628]. Им был также свойствен мотив искупительной жертвы, находивший выражение в драматизация насилия. Так, пьеса о нисхождении Муляня в ад, игравшаяся как часть храмовых празднеств, должна была ужасать зрителей сценами адских мучений [Loon van der, 1977, с. 161]. Особенно часто в народных представлениях фигурировала тема самоубийства и божьего суда. При этом, например, в пьесах хунаньского театра Сянцзюй сцены убийства в противоположность тенденции классической драмы к условному обозначению реальности нередко разыгрывались с натуралистической достоверностью [Чжоу Ибай, 1960 (I), с. 262]. Судя по отзывам авторов цинского времени, применение в театральных спектаклях боевого оружия и, как следствие, нанесение актерам увечий не было редкостью в народной среде [Цзяо Сюнь, 1973, с. 107].

Зарождавшиеся в деревне музыкально-драматические представления постепенно проникали в города, где со временем могли развиваться в локальную разновидность драмы. Тем не менее ученые авторы старого Китая единодушно называют их грубыми и развратными, поскольку они заключали в себе ярко выраженные элементы насилия и эротики.

Театр кукол и теней

Театральное искусство Китая включает в себя богатую и самобытную традицию кукольного театра. Его истоки, как и самое идею куклы, следует, вероятно, искать в древнем обычае хоронить с покойником фигурки людей, в том числе танцоров, музыкантов, шутов, призванных служить хозяину могилы в загробном мире. Связь с погребальными обрядами прослеживается в самых ранних из известных нам кукольных представлениях. Известно, что в столице поздниханьской империи Лояне (I—II вв. н. э.) на пиршествах и свадьбах знать развлекалась представлениями неких кукол, и при этом исполнялась похоронная музыка [Чжоу Ибай, 1960, (II), с. 51].

Первые куклы в Китае были механическими и приводились в движение водой. Например, правители царства Северное Ци (550—577) держали в дворцовом парке своеобразную лодку-балаган с тремя сценами, расположенными ярусами. На нижнем ярусе располагался кукольный оркестр из семи музыкан-

тов. В среднем семеро монахов с курительными палочками в руках двигались по кругу, по очереди отбивая поклоны Будде. На верхней сцене среди облаков летали буддийские божества [Сунь Кайди, 1953, с. 38]. Еще более искусные кукольные спектакли устраивались при дворе суйского императора Ян-ди в начале VII в. По свидетельству современника, император и его окружение любили смотреть кукольные «представления на воде», которые состояли из десятков отдельных сенок, большей частью на сюжеты древних преданий. Куклы, величиной более полуметра, были вырезаны из дерева, носили одежды из узорного шелка и украшения [Ли Фан, 1959, с. 1735].

В VI в. появился традиционный кукольный персонаж по прозвищу «господин Го» или «лысый Го». Сценки с участием «лысого Го», имевшего прототипы в лице реальных шутов, включали в себя, по-видимому, короткие шуточные монологи, танцы и пение [Янь Чжитуй, б. г., с. 70]. Сведения о кукольных представлениях в период правления династии Тан позволяют говорить об их необычайной популярности и о существовании в ту эпоху сложившейся традиции театра кукол-марионеток. Подобно другим жанрам театрального искусства в средневековом Китае, театр кукол тоже выполнял миссию увеселения божеств и душ умерших. Известен случай, когда на похоронах некоего сановника разыгрывалась кукольная пьеса о войне танского полководца с тюрками [Фэн Янь, 1957, с. 55].

При сунской династии кукольный театр достиг полной зрелости и приобрел еще большую популярность. В сунской столице Кайфыне кукольные спектакли, именовавшиеся в просторечии «малые цзацзюй», не прекращались с утра до вечера. В Ханчжоу только в одном увеселительном квартале выступали 24 кукольные труппы [Мэн Юаньлао, 1957, с. 29, 141]. Автор XIII в. Чжоу Ми приводит названия 71 пьесы кукольного театра, во многих случаях имевшие аналоги среди пьес цзацзюй.

Охотнее всего кукольники того времени пользовались сюжетами из народного сказа. Естественно, что элемент фантастичности и гротеска был выражен в кукольном театре особенно сильно, и в репертуаре кукольных трупп всегда занимали видное место легенды о святых, мифических героях, послых из дальних стран, преподносящих китайскому двору сказочные сокровища, и т. п. «Много вымысла, мало правды», — отзывался о кукольных представлениях ученый современник той эпохи [Мэн Юаньлао, 1957, с. 371]. По-прежнему пользовался любовью зрителей «господин Го», к которому теперь добавился его постоянный партнер — «Почтенный Бао», выполнявший, по всей видимости, обязанности ведущего. По свидетельству современника, в XIII в. в Фуцзяни насчитывалось 300 трупп, игравших представления с участием «Почтенного Бао», а в Сычуани таких трупп было более ста [Танака, 1973, с. 107]. В сунское же время сложились устойчивые традиции музыкального

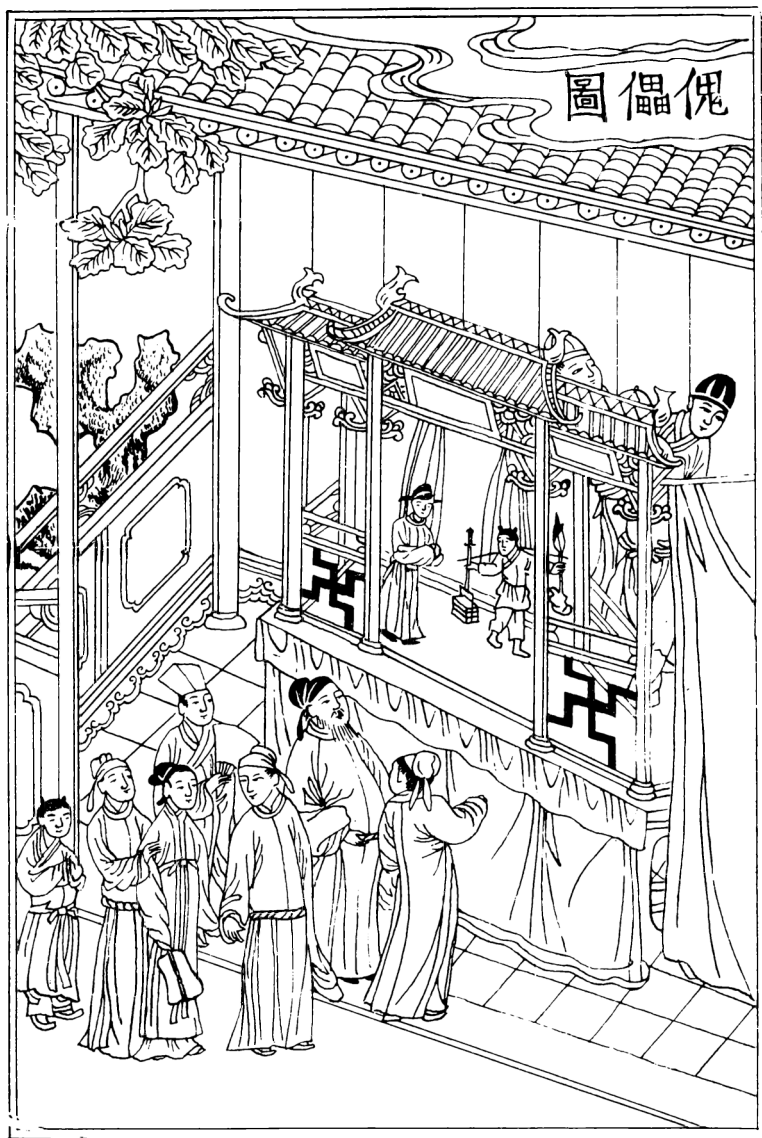


Рис. 64. Кукольный театр. С гравюры XV в.
[Ван Боминь, 1961]

сопровождения кукольных пьес, исполнявшихся обычно под аккомпанемент барабана и флейты.

В эпоху Сун еще были известны «плавающие куклы» — далекие потомки механических кукол древности. По традиции,

представления водяных кукол устраивались на специальных лодках-балаганах, но управлялись они кукловодами. Наряду с сюжетными пьесами типа «цзацзюй» в программу этих представлений входили и цирковые номера байси, фантастические сценки вроде «превращения рыбы в дракона» и т. п. [Мэн Юаньлао, 1957, с. 40, 311]. Существовали так называемые телесные куклы, облик которых не совсем ясен. Согласно одной версии, в театре «телесных кукол» играли люди, согласно другой, так назывались перчаточные куклы [Сунь Кайди, 1953, с. 52; Чжоу Ибай, 1960 (I), с. 63]. Есть сообщения о куклах, приводившихся в действие порохом. Впоследствии в Китае получили развитие три вида кукол: марионетки, перчаточные и тростевые.

В эпоху позднего средневековья, несмотря на наличие развитой традиции драмы, кукольный театр не утратил популярности. Более того, в нем нашли яркое воплощение характернейшие черты всего театрального искусства Китая — близость к народному быту, мобильный, летучий способ существования, тенденция к условному обозначению и стилизации. Большая социальная и культурная значимость театра кукол в Китае видна на примере театра марионеток — одного из самых распространенных кукольных зрелищ (рис. 64). Во многих районах Китая этот жанр кукольных представлений служил сугубо религиозным целям: их исполняли в качестве очистительного обряда, а также на свадьбах, дабы обеспечить счастье молодых супругов. Так, в Фуцзяни кукольная труппа должна была состоять из 72 голов и 36 тел, что символизировало весь сонм божественных сил мироздания. Куклы считались олицетворениями богов, и перед спектаклем им приносили жертвы. На подобные эзорсистские обряды зрители обычно даже не приходили из опасения, что изгоняемые демоны войдут в них [Schipperg, 1982, с. 66].

Нередко кукольные представления игрались в качестве очистительного обряда перед спектаклем обычной актерской труппы. Можно указать на существование в китайской культуре органической связи между куклами-эзорсистами в театре, гигантскими куклами чиновников и богов, которых в старом Китае нередко несли в праздничных процессиях, и, наконец, статуями божеств. Кукольные представления при храмах были очень часты, причем те из них, которые исполнялись в честь богинь, могли предназначаться специально для женщин [Grau, 1978, с. 382].

Перчаточные куклы в Китае чаще всего были принадлежностью так называемого театра на коромысле. Судя по литературным свидетельствам, они не претерпели значительных изменений за последние два-три столетия. «Театр на коромысле» отличался крайне простым устройством: 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. Представления этого типично уличного театра состояли обычно из небольших шуточных сценок [Чжоу Ибай, 1960 (II), с. 98; Образцов, 1957, с. 254]. Широко известны в Китае и различные варианты тростевых кукол. Существовали также куклы, управлявшиеся проволокой через отверстие в заднике. В Сычуани бытовали представления больших кукол размером почти в человеческий рост [Юй Чжэгуан, 1957, с. 14].

Кукольный театр Китая, неизменно поражающий высоким уровнем мастерства китайских кукольников, представлен множеством локальных традиций, общее количество которых исчисляется сотнями. В ряде районов, например в Фуцзяни, этот подлинно народный театр оказал заметное влияние на становление местных форм драмы.

К периоду правления династии Сун относятся первые подробные известия о существовании в Китае теневого театра. В конце XIII в. в Ханчжоу давали представления более 20 мастеров этого жанра зрелищного искусства [Мэн Юаньлао, 1957, с. 311]. 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 изготовляли из кожи (бараньей, ослиной или, как в Фуцзяни, — обезьяньей), а в редких случаях — из цветной бумаги и украшали цветным шелком. Поэтому китайский театр теней с его красочными представлениями можно было бы назвать цветотеневым. Управлялись куклы тремя спицами, крепившимися к шее и запястьям, и были подвижны в основных суставах рук и ног. До сего времени в Китае существует большое число местных традиций теневого театра. Некоторые из них тоже способствовали формированию локальных разновидностей драмы. Так было, например, в Северо-Западном Китае.

Социальные аспекты театра

Традиционный театр Китая, рожденный стихией народной жизни и этой стихии безупречно служивший, в полной мере отразил различия между типами культуры и мировоззрением отдельных слоев китайского общества в позднее средневековье. По этой же причине затруднительно приписать ему какую-либо исключительную или одну главенствующую роль в обществе. В целом три отмеченные выше театральные традиции — элитарные театральные стили, региональные разновидности музыкальной драмы и деревенские представления — соответствовали и трем важнейшим уровням публичной жизни в старом Китае: элитарные формы театра были питаемы вкусами ученых верхов общества в их роли общегосударственной бюрократии, региональные традиции драмы сложились под покровительством тех же образованных верхов общества в их качестве провинциальной элиты, деревенские же представления непосредст-

венно отражали мирозерцание крестьянства и носили сугубо локальный характер.

Неодинаковы были формы бытования театра в разных слоях китайского общества. Массе простонародья представления театра были известны лишь как часть, притом едва ли не важнейшая, календарных праздников и религиозных церемоний. Обычно театральные спектакли устраивались в дни новогодних празднеств, осеннего и весеннего поклонения душам умерших, а также по случаю праздника местного бога-покровителя. Богатые семьи приглашали труппы актеров по случаю разного рода торжественных событий: рождения ребенка или похорон, успешной сдачи экзаменов членом семьи, приема дорогого гостя и пр. В городах имелись постоянно действующие публичные театры, которые выполняли также функции своеобразных ресторанов и в цинское время стали средоточием публичной жизни горожан, излюбленным местом их встреч и отдыха. Городские богачи нередко содержали домашние труппы актеров.

Отмеченное выше по разным поводам противостояние «официального», или элитарного, и «оппозиционного», простонародного, образов культуры оказало заметное влияние и на общественное лицо китайского театра. Последний с самого начала своего существования подвергался разнообразным и с течением времени все более ужесточавшимся регламентациям, которые диктовались идеологическими и политическими интересами власть имущих. Начиная с XIII в. запрету подвергались как отдельные жанры 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 больших городах женских трупп), исполнение пьес на похоронах и в ночное время, ношение масок, «соблазнительный облик» актеров, исполнявших женские роли и пр.

В цинское время, в разгар антисектантских кампаний, театральные представления нередко расценивались властями как орудие пропаганды ересей [MacKerras, 1972, с. 37; Савада, 1972, с. 79]. В конце концов цинский двор запретил — без особого, впрочем, успеха — посещать театры воинам знаменных войск, чиновникам и даже женщинам. В ход шли и экономические аргументы: театральные зрелища, утверждали чиновники и конфуцианские моралисты, обходились слишком дорого простому люду и к тому же отвлекали его от производительного труда.

Власти пытались поставить театр на службу официальной идеологии и морали. Показателен указ от 1398 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 великой умиротворенностью»

[Тань Дасянь, 1981, с. 24]. Противоречия правительственной политики в отношении театра наглядно проявились в поведении цинских императоров, которые одной рукой скрепляли своей печатью эдикты о вреде театра, а другой — щедро отпускали средства на содержание находившихся в фаворе трупп.

Различие между элитарным и народным театром отразилось и в существовании двух типов деревенских представлений: спектаклей, дававшихся местными помещиками в дни поминовения предков и по другим поводам, и спектаклей, которые устраивались за счет средств, собранных в складчину со всех жителей округа, и носили всецело коммунальный характер. Как показал И. Танака, последний тип представлений, игравшихся обычно на храмовых ярмарках, приобрел особенно широкий размах с XVIII в. [Танака, 1981, с. 294]. Этот факт можно считать еще одним наряду с распространением в ту эпоху ересей свидетельством роста сплоченности деревенских низов. Организацией ярмарочных представлений ведали специальные комитеты из числа «маргинальных» для деревенского общества лиц — членов отрядов самообороны, рыночных маклеров, людей, кормившихся случайными заработками, и т. п. Ученые авторы минского и цинского времени называют устраителей подобных представлений «порочными юнцами и любителями беспорядков», «беспутными бродягами» и т. д. [Танака, 1981, с. 321; Гу Лу, 1973, с. 3815].

Если на спектаклях, субсидированных помещиками, показывались пьесы, пропагандировавшие нормы официальной морали, то в спектаклях коммунальных значительное место занимали предосудительные или просто крамольные в глазах ортодоксальных моралистов пьесы о любви и о «благородных разбойниках», восстававших против несправедливой власти. В цинское время уже существовало и отчетливое разделение между труппами актеров, обслуживавших элитарный и народный театр [Танака, 1981, с. 11].

Анализируя правительственные запреты, касавшиеся театральных представлений, нетрудно обнаружить, что официальной санкции не получали те аспекты театра, которые восходили к праздничному началу как форме драматизации противостояния культуры и природы, вторжения в опредмеченный человеком мир грубого откровения неконтролируемой стихии в виде, например, насилия, сексуальной вседозволенности, перевертывания ценностей, одержимости или пугающих образов Чужого — смерти, нечисти, варварства и пр. Примечательно, что народные театральные действия в городах исполнялись обычно деревенскими парнями, наезжавшими туда по праздникам, что символизировало как бы вторжение «дикарства» в цивилизованный мир. Примечателен следующий эпизод, относящийся к середине XIX в. В то время в Пекине большой успех имели импровизированные представления, исполнявшиеся на Новый год юношами из деревни под аккомпанемент особых барабанов — тай-

пингу. Власти объявили, что участники этих игрищ были в действительности насильниками, которые ударами барабанов старались заглушить крики своих жертв. Представления с барабанами тайпинугу оказались под запретом, некоторые их участники были казнены [Ван Сяочуань, 1958 с. 72]. Несомненно, обвинения, выдвинутые против любителей громкого барабанного боя, независимо от степени их достоверности, были навеяны атмосферой экзальтации, характерной для праздничных зрелищ.

Народные театральные зрелища обычно носили гротескный характер, действовали в них не личности, а типы, т. е. они, в сущности, отменяли историю и официальный общественный порядок. Элитарный театр, напротив, был ориентирован на дидактическое воспроизведение истории. Последняя в качестве нравоучительного примера выступала прообразом «великой умиротворенности» (тай пин), средой посредования природы и культуры, сглаживая неразрешимое в рамках псевдоархаического примитивизма народных зрелищ противостояние того и другого. Недаром цитированный выше указ 1398 г. был в особенности направлен против пьес, в которых содержались «речи, порочащие правителей и мудрецов и достойных мужей древности». Однако собственная официальная культуре тенденция превратить историю в морализаторский миф «идеальной древности» как раз и не позволяла сделать историю предметом игры и включить в орбиту официального образа культуры театральное искусство. Примечательно, что власти запрещали под каким бы то ни было предлогом изображать на сцене «древних мудрецов» [Цзяо Сюнь, 1973, с. 108]. Возможно, откровенно фантастический и псевдоисторический колорит классического китайского театра являлся способом разрешения противоречия между потребностью официальной идеологии в историзации театра и невозможностью для нее подчинить историю игровому началу.

В китайском театре, как и в других областях традиционной культуры Китая, примирение противоречий человеческого бытия осуществлялось посредством эстетизации действительности. Если в простонародном театре драматизм человеческого существования как предмет театрального мимесиса еще не вполне отделялся от непосредственного акта насилия, то в элитарной концепции театра насилие проецировалось на область эстетического, скрывалось актом символизации. Как следствие театр становился именно зрелищем, притом, по сути, зрелищем границы человеческих возможностей.

Разумеется, претензия официальной идеологии на полное примирение природного и культурного не исключала и не могла исключить возможность конфронтации между тем и другим; более того, эта конфронтация была необходимым условием самоопределения культуры. В свою очередь, кажущийся неконформистский характер театра как воплощения праздничной стихии отнюдь не означал утверждения индивидуальной ценности

и свободы личности. Напротив, в контексте местного общества театр служил утверждению примата коммунального начала над интересами индивида. Не случайно в репертуаре деревенских представлений наибольшей популярностью пользовались сцены наказания преступников, в том числе душераздирающие картины загробных мучений грешников [Maskerogas, 1972, с. 39].

Народный театр старого Китая, подобно театру средневековой Европы, мог предоставить своему герою полную свободу действия, но не позволял ему встать против общества. К нему приложимо замечание Ж. Дювино о том, что перспектива опыта, открываемая игрой, представляла в средневековом европейском театре как «распахнутые настезь врата ада» [Duvignaud, 1965, с. 87]. Драматическое начало в китайском театре развивалось под знаком особой закономерности, вытекавшей из самого существа акта эстетизации или, можно сказать, стилизации действительности: чем решительнее утверждалась в нем «особливость» театрального персонажа, тем определеннее выявлялась его принадлежность социуму.

Эволюция китайского театра как социокультурного явления может быть рассмотрена и с точки зрения типологии сценического образа. Простейшим и самым ранним видом театрального действия были представления по мотивам легенды о Муляне и другие спектакли типа мистерий. Подобные зрелища были все еще не более чем образной драматизацией очистительного обряда. Их главным, и единственным, действующим лицом выступало совокупное надличностное «лицо», маска-архетип, рассеянная во множестве сценических образов-масок и, как таковая, возводившая все индивидуальные образы к целостности мифологической жизни. Такой театр можно назвать дотрадиционным, поскольку в нем еще отсутствовали актерские амплуа.

Преобразование неопределенно-общего образа в образ-тип началось с момента появления на сцене буффона — подлинного героя цзацзюй XII в. Асоциальный образ «дурака» во всех его разнообразных видах служил выявлению круга «умных» и «уважаемых» и тем самым — пробуждению самосознания общества со всем разнообразием принятых в нем социальных ролей. Недаром решающую роль в становлении драмы сыграли буффонады XII—XIII вв., в которых осмеянию подвергались невежественные ученые, слабовольные мужья, сварливые жены, деревенские простаки и т. п. Именно в цзацзюй сунского времени сложились основные актерские амплуа традиционного китайского театра.

Следующий этап эволюции традиционного театра, выразившийся в становлении классической драмы, был связан с осознанием реальных социальных ролей и индивидуализацией образа-типа. Однако формирование образов-индивидуальностей в китайском театре шло по пути все большего усложнения самого процесса стилизации, что ставило индивидуальное начало в зависимость от типовых форм. Предметом художественного изо-

бражения в китайском театре, как и в других отраслях традиционного искусства позднесредневекового Китая, в конце концов стал стилем как утверждение родового момента бытия в его конкретности. Что же касается элемента буффонады, то он оказался отодвинутым на второй план и даже подвергался гонениям как «дерзкое шутство». Творческая миссия буффонады теперь в значительной мере отошла к кукольному театру, который, с одной стороны, создавал своего рода гротескный вариант классической драмы (будучи тем самым как бы ее совокупным типом), а с другой стороны, вводил в театральную традицию первичные, т. е. наиболее общие и злободневные, сценические типы.

В целом различные формы театра в Китае не исключали, а дополняли друг друга. Диверсификация театральной традиции сопровождалась усилением взаимного обмена между отдельными ее типами и направлениями. Так театр способствовал процессу постоянного определения и переопределения культуры. Значительную роль в посредовании между отдельными формами театральных представлений сыграли низшие слои образованной элиты и купечество, в большей мере свободные от оков конфуцианской ортодоксии. Выявляя и закрепляя важнейшие атрибуты китайской этнокультурной традиции, театр в позднесредневековом Китае отображал как единство, так и разнообразие китайской культуры.

**ЯЗЫК, ПИСЬМЕННОСТЬ,
ФИЛОЛОГИЧЕСКАЯ
ТРАДИЦИЯ**



АРЕАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА

Падение династии Тан и смена пяти династий на протяжении немногим более пятидесяти лет (907—960), наполненных междоусобными войнами, вызвали новые массовые миграции населения. В 916 г. на землях современной Восточной Монголии было создано государство киданей Ляо. С первых лет своего существования оно присоединило к себе 16 округов Северного Китая, включая и округ Ючжоу с главным городом того же названия. Он занимал важную стратегическую позицию в предгорной равнине, служил Южной столицей Ляо, а в дальнейшем сыграл выдающуюся роль в истории Китая как его Северная столица, диалект которой стал основой современного китайского национального языка.

В 1125 г. под ударами чжурчжэней государство Ляо пало. Его земли отошли к чжурчжэньскому государству Цзинь, в состав которого вошла часть Китая, находившаяся под управлением Ляо. Рядом с бывшей Южной столицей Ляо была выстроена Средняя столица государства Цзинь — нынешний Пекин, который с 1153 по 1214 г. был его административным центром [Воробьев, 1983, с. 75]. Граница между государством Цзинь и сунским Китаем проходила по р. Хуайхэ и далее на запад по отрогам Циньлина.

Смена государственной власти на Центральной равнине сопровождалась не только военными операциями, но и стихийными бедствиями. Наиболее разрушительным среди них был прорыв дамбы на Хуанхэ в 1194 г., в результате чего река изменила русло и стала впадать в Желтое море южнее Шаньдунского полуострова. Эти события еще более усилили поток мигрантов на юг. В начале XIII в. численность населения Се-

верного Китая — китайцев, киданей и чжурчжэней — составляла примерно 40 млн.

Сразу же после присоединения Северного Китая к государству Цзинь чжурчжэни начали переселяться на завоеванные земли. Они селились крупными общинами, во главе которых стояли старшины. Область их поселений в Китае не поддается точному определению, но достоверно известно о чжурчжэньских общинах на территориях современных провинций Хэбэй и Шаньдун [Воробьев, 1983, с. 57].

Длительное пребывание чжурчжэней в китайском языковом окружении неизбежно приводило к активным языковым контактам и двуязычию. В 70-х годах XII в. в государстве Цзинь были изданы государственные акты, ограничивавшие распространение китайского языка и вменявшие должностным лицам в обязанность говорить по-чжурчжэньски [Воробьев, 1983, с. 156]. Появление этих актов примерно через 40 лет после переселения чжурчжэней в Китай означало, что поколение, родившееся в Китае, было двуязычным и предпочитало говорить по-китайски. Несмотря на энергичные попытки государства Цзинь сохранить этнические особенности и язык своего народа, чжурчжэни, осевшие в Китае, довольно быстро ассимилировались.

Области лингвистических контактов на Севере

В начале XIII в. в борьбу за Китай вступила монгольская степная империя во главе с Чингисханом. В 1259 г. монголы завоевали весь Китай и создали династию Юань, которая правила там почти сто лет. С падением государства Цзинь часть чжурчжэней нашла спасение в глухих местах Северной Маньчжурии, однако большинство их осталось в Китае. Монгольское владычество ускорило их ассимиляцию. При разделении подданных своей империи на этнотерриториальные группы монголы относили чжурчжэней, знавших китайский язык, к китайцам, а не знавших, — к монголам. Поэтому чжурчжэни, осевшие в Северном Китае, получили этнический статус китайцев [Воробьев, 1983, с. 378]. Китайское население империи Юань было разделено на ханьжэнь — «китайцы» и наньжэнь — «южане». Линией разграничения этих двух этнотерриториальных групп была признана граница государства Цзинь [Шан Юэ, 1959, с. 366].

Средняя столица государства Цзинь при монголах получила название Даду — «Великая столица» и впервые стала главным городом всего Китая. При Минах ей было присвоено современное название — Пекин, «Северная столица». В отличие от чжурчжэней монголы не предпринимали попыток массового переселения в Китай, однако в Даду, где находился императорский двор, дворцовая гвардия, центральные органы управления страны, монгольское население было значительным.

Краткое в масштабах истории Китая правление монгольской

династии оказало важное влияние на развитие лингвистической ситуации в стране. Династия Юань завершила длительный период господства иностранных государств на севере страны, начавшийся в середине X в. За это время большая часть Северного Китая находилась под иностранным владычеством около двух столетий, а 16 северных округов — около четырех.

Различие исторических судеб севера и юга Китая сформировало важные этнические и лингвистические особенности этих частей страны, которые в целом сохраняются до сих пор. Они сформировались под влиянием активных этнических и лингвистических контактов китайского населения с завоевателями на севере страны и с завоеванным местным населением на ее Юге.

Традиционная область этнических и лингвистических контактов на Севере представляла собой широкую полосу степных земель, которая начиналась у Ляодунского полуострова и тянулась вдоль Великой стены до современной провинции Ганьсу. Китайское население контактной зоны составляли военные поселенцы. Некитайское население — представители народов Центральной Азии, по разным причинам переходивших под покровительство Китая. Среди населения было широко распространено двуязычие. За долгие годы существования контактной зоны здесь, вероятно, неоднократно возникали новые формы китайского языка в результате смешения диалектов китайских поселенцев и влияния на них языков народов Центральной Азии. Значение этих диалектов состояло в том, что они были единственным вариантом китайского языка, которым владели отдельные представители соседних кочевых народов. Двуязычные жители контактной зоны часто выступали в роли переводчиков в сношениях между Китаем и государствами Центральной Азии.

В начале XII в. начались передвижения чжурчжэней на завоеванные территории Северного Китая. В 1141 г. по повелению чжурчжэньского императора Си-цзуна чжурчжэни, пленные кидане и кумоси стали переселяться в Северный и Центральный Китай, а именно в шесть современных провинций бассейна Хуанхэ [Ван Тунлин, 1934, с. 471; Воробьев, 1975, с. 133—150]. Так, в XII—XIV вв. весь Северный Китай превратился в зону активных этнических и лингвистических контактов, в результате которых произошла полная ассимиляция переселенных народов, не составлявших большинства на завоеванных территориях даже при сильно поредевшем коренном населении. Активные этнические и лингвистические контакты с неизбежным в таких случаях двуязычием оказали существенное влияние на облик диалектов Северного Китая, следы которого в них до сих пор сохраняются.

Весьма специфическая грамматика китайских надписей, составленных по повелению монгольских военачальников, содержит признаки глубокого влияния монгольского языка. Они отражают не только индивидуальную грамматику переводчика,

составившего надпись, или военачальника, продиктовавшего ее писцу, но и реальные грамматические явления пограничного диалекта. Те же грамматические явления наблюдаются в своде законов империи Юань и в китайской версии «Юаньчао биши» («Секретной истории монголов»). Примечательно, что в драмах и других литературных произведениях той эпохи также можно встретить грамматические формы, присущие монгольским документам на китайском языке.

На основании иноязычных транскрипций можно судить об основных фонетических признаках диалектов Северного Китая того времени. Транскрипции, происходящие из северо-западных земель Китая, — тангутско-китайская и китайско-санскритская из Хара-хото — свидетельствуют об отсутствии носовых на конце слога, между тем как китайский диалект, передаваемый монгольскими и персидскими транскрипциями того же времени, свидетельствует о их наличии [Dragunov, 1930, с. 647; Dragunov, 1931, с. 362—375]. Поскольку признаки диалектов, отраженные в последних двух транскрипциях, отмечены в словаре «Чжуньюань иньюнь» («Рифмы Центральной равнины»), их можно отнести к восточным диалектам Северного Китая, распространенным в ареале нижнего течения р. Хуанхэ.

В начале правления династии Мин (1368—1644) в современные провинции Хэбэй, Шаньдун, Хэнань, опустошенные многолетним восстанием против монголов, были переселены крестьяне из соседней провинции Шаньси, а также из перенаселенных южных провинций [Шан Юэ, 1959, с. 403; Бокщанин, 1976, с. 204—205]. По соображениям безопасности новая династия создала военные поселения по границе с Монголией, куда были переведены уроженцы внутренних областей Китая [Бокщанин, 1976, с. 133—134]. Подобного рода миграции неизбежно вели к появлению там признаков диалектов области южнее р. Хуанхэ.

В результате больших и малых войн, которые вела династия Мин на границах, ареал распространения китайского языка существенно расширился. На Севере после окончательного разгрома тангутов на территории тангутского государства была учреждена провинция Нинся («Умиротворенное [Си]Ся»); тем самым были созданы условия для беспрепятственного продвижения китайского населения в провинции Ганьсу и Цинхай.

Области лингвистических контактов на Юге

Дальнейшее развитие диалектов китайского языка в юго-восточной части страны южнее р. Янцзы связано с миграционной волной беженцев из Северного Китая после захвата в 1125 г. сунского Кайфына вслед за меньшей по масштабам миграционной волной, вызванной монгольским завоеванием. В результате военного поражения и утраты Северного Китая сунский двор перебрался на юг, в Ханчжоу, который оставался столицей Китая до 1278 г. Перенос столицы и появление на Юге мно-

жества выходцев с севера ускорили движение китайцев далее, к берегам Южнокитайского и Восточнокитайского морей.

В эпоху правления династий Юань и Мин процесс формирования диалектов Центрального и Восточного Китая в целом завершился. На территории провинций Цзянсу и Чжэцзян формируются диалекты группы У*, на территории провинции Цзянси — диалекты Гань, на территории провинции Фуцзянь — группа диалектов Минь, на территории провинции Гуандун формируется диалект Юэ, лингвистическим субстратом которого были тайские языки того времени. Тайский лингвистический субстрат заметен как в многочисленных географических тайских названиях, так и в таких особенностях фонетики диалекта Юэ, как отсутствие медиалей. На территории провинции Хунань формируются диалекты Сян. К эпохе Мин относится появление первых текстов на диалектах Минь (провинция Фуцзянь) и Юэ (провинция Гуандун) (см. ниже). Формирование диалектов Юго-Восточного Китая происходило на основе миграций населения из долины Янцзы, несущего с собой диалекты этого ареала. Перед ним лежали два пути: на юг — в Юго-Восточную Азию и страны Южных морей и в Юго-Западный Китай. Однако континентальные пути на запад не были достаточно удобными, поэтому главным направлением китайских миграций из прибрежных провинций Фуцзянь и Гуандун оказались страны Южных морей.

Как известно, вассальные отношения юго-западных территорий с императорским Китаем существовали с глубокой древности, но только в XIV в. эти территории были присоединены к Китаю и получили китайское административное деление. В XIV в. была создана провинция Гуанси, а в XV в. — провинции Юньнань и Гуйчжоу.

Обычно заселение новых земель китайцами шло за счет миграции из соседних провинций. Заселение Гуанси и Гуйчжоу во многом зависело от резервов китайского населения провинции Сычуань, которое пополнялось как с севера, из Гуаньчжуна и Лунси, так и с востока — из провинции Хубэй. Современное население этой провинции стало формироваться в конце правления династии Юань. Во время крестьянского восстания под руководством Сюй Шоучэна в провинции Хубэй население провинции массами стало переселяться в более спокойные районы соседней Сычуани. В 1362 г. вождь другого крестьянского восстания основал здесь государство Великое Ся со столицей в Чунцине. На его подавление была послана армия из Восточного Китая. После завершения своей миссии она была оставлена

* Названия групп диалектов современного китайского языка даны по названиям исторических или физико-географических областей. Диалекты групп У и Юэ получили свои названия по царствам, находившимся в ареале их распространения, а диалекты групп Гань, Минь, Сян названы по крупным рекам Южного Китая Ганьцзян, Миньцзян, Сянцзян, в бассейнах которых население пользуется этими диалектами.

в усмирном крае на поселение. В начале правления династии Цин, когда провинция Сычуань была охвачена крестьянскими восстаниями, население бежало в соседние провинции. В середине XVII в. были предприняты меры для пополнения населения Сычуани. Ее современное население происходит из провинций Центральной равнины и Гуаньчжуна, но главным его источником является соседняя провинция Хубэй [Цуй Жунчан, 1985, с. 7—8].

Провинции Гуанси, Гуйчжусу, Юньнань имели хорошее сообщение с Северным Китаем по внутренним водным путям через Сычуань и Хунань, и население Центральной равнины и Гуаньчжуна попадало в новые края по традиционным маршрутам, проходившим по меридиональным притокам Янцзы.

Выходцы из Северного Китая принесли на юго-запад свой язык, который в новых местах обитания приобретал новые черты в результате смешения диалектов как северных, так и южных групп с последующим выравниванием их признаков в новых областях устойчивого общения. Влияние языков коренного населения Юго-Запада на китайские диалекты этого ареала до сих пор не исследовано. При сравнении юго-западных диалектов с юго-восточными привлекает внимание то обстоятельство, что влияние лингвистического субстрата на юго-востоке более заметно, чем на юго-западе, что свидетельствует о более глубоком взаимодействии диалектов китайских поселенцев с языками юго-восточного ареала.

Диалекты Юго-Западного Китая сохранили ощутимые связи с диалектами севера страны. Примечательно при этом, что провинциальные черты, свойственные остальным диалектам Китая, в этих ареалах не сформировались.

СТРУКТУРНОЕ РАЗВИТИЕ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА

Структурное развитие китайского языка как совокупности многочисленных диалектов обнаруживает весьма существенные локальные разновидности. Они обусловлены различными темами эволюции языковых систем и различием лингвистических контактов в каждом ареале. Сведения о структурном развитии северных диалектов в рассматриваемый период можно получить из письменных памятников, отражавших локальные варианты эволюции структуры китайского языка. Для исследования структурного развития южных китайских диалектов возможности менее благоприятны; наиболее ранние из дошедших до нашего времени тексты на этих диалектах относятся к XVI в. Поэтому основным источником для суждений о структурном развитии южных диалектов в рассматриваемый период служат их современные описания.

Северный Китай находился в постоянных контактах с народами Центральной Азии. Поэтому как только эти народы создали письменности, которые, за исключением тангутской, все были алфавитными, стали появляться транскрипции китайских текстов. Первыми массовыми транскрипциями в китайской культуре были китайские транскрипции санскрита и пракритов. Наиболее древние из них относятся к началу нашей эры. Однако судить по ним о фонетическом облике китайского языка того времени можно лишь в самых общих чертах; предметом транскрипции был не китайский, а иностранное языки. Достаточные количества транскрипций китайских слов средствами алфавитных письменностей появляются лишь с X в.

В тангутских транскрипциях XI и XII вв. описан тот же или сходный северо-западный диалект, что и в тибетских. В персидской транскрипции начала XIV в. отражен один из северо-восточных диалектов китайского языка. Основными источниками монгольских транскрипций XIII—XIV вв. средствами квадратной письменности являются «Бай цзя син» («Имена ста семей») и словарь «Мэнгу цзюнь» («Рифмы монгольской письменности»), содержащий регулярные транскрипции 9 тыс. китайских иероглифов [Софронов, 1968 I, с. 70—74; 118—130; Dragunov, 1930, с. 646—647; Dragunov, 1931, с. 375]. Другой источник монгольских транскрипций — многочисленные китайские имена и географические названия в монгольской передаче.

По данным иноязычных транскрипций, северо-западный и северо-восточный диалекты китайского языка X—XIV вв. во многом напоминают соответствующие диалекты современного китайского языка. В XI—XII вв. система согласных в обоих исторических диалектах Северного Китая была примерно одинакова. Смычные и аффрикаты были только глухими. По способу произношения они были как непридыхательными, так и придыхательными. Щелевые и аффрикаты в этих диалектах могли быть как шипящими, так и свистящими. Различия встречались в классе носовых сонантов. В северо-западном диалекте имелись как чистые носовые сонанты m-, n-, ŋ-, так и полуносовые mb-, nd-, a в восточном — только чистые.

Монгольские транскрипции отражают два разных китайских диалекта XIII—XIV вв. В транскрипциях китайских собственных имен и географических названий отмечены только глухие начальные согласные. Отсутствие звонких начальных согласных подтверждается также персидской транскрипцией китайского языка начала XIV в. [Dragunov, 1931, с. 375]. Однако в транскрипции средствами квадратной письменности последовательно различаются глухие и звонкие начальные согласные во всех классах, исключая губные. Последнее обстоятельство не позволяет рассматривать различение глухих и звонких начальных согласных просто как архаизацию, обычную для любого лите-

ратурного произношения, а требует поисков источника этого различия в реальных диалектах того времени. А. А. Драгунов считал, что монгольская и персидская транскрипция отражают два разных диалекта, из которых один был разговорным для «некоторых ареалов», а другой — официальным стандартным языком. Словарь «Хунъю чжэньюнь» («Истинные рифмы эпохи Хунъю») свидетельствует о различии глухих и звонких согласных в диалекте Нанкина в конце XIV — начале XV в. Поэтому в основе литературного произношения эпохи монгольской династии, засвидетельствованного текстами квадратного письма, лежал диалект Нанкина [Dragunov, 1930, с. 645—646].

Различия между диалектами Северного Китая наблюдаются также и в вокализме. Восточные и южные диалекты этой части страны сохранили конечные сонанты *m*-, *p*-, *ŋ*-, между тем как западные их полностью утратили. Для развития просодической системы китайского языка важное значение имела утрата к XI в. во всех северных диалектах конечных смычных *-p*-, *-t*-, *-k*. Это обстоятельство сыграло решающую роль в развитии слогов этимологического входящего тона и оказало влияние на тональную систему северных диалектов. В связи с падением конечных смычных эволюция тональных систем в этих диалектах пошла по двум направлениям.

В одной части северных диалектов падение конечных смычных согласных вызвало утрату входящего тона как просодической единицы. Слоги исторического входящего тона здесь распределились по сохранившимся трем тонам. При этом для каждого диалектного ареала был характерен свой тип распределения. В другой части северных диалектов после падения конечных согласных входящий тон сохранился как отдельная просодическая единица. Так, в диалекте, описанном тангутской транскрипцией, конечные смычные отпали, однако слог входящего тона обладал собственной просодической характеристикой. Судя по тому, что они часто использовались для транскрипции тангутских слогов, а слог остальных тонов использовались редко, можно предположить, что просодический контур слогов входящего тона был в этом диалекте ровным, а контур других тонов — не был, поэтому слог этих тонов были менее удобны в качестве транскрипционных знаков.

Регистры ровного тона, которые в прошлом различались при произношении слогов с глухими и звонкими начальными согласными, не исчезли вместе с оглушением звонких согласных, а превратились в самостоятельные тоны: верхний ровный (иньпин) и нижний ровный (янпин). Таким образом, уже к XIV в. сформировались основные типы тональных систем диалектов Северного Китая. К первому относились системы из четырех тонов (двух ровных, восходящего и уходящего), где слог этимологического входящего тона распределены по оставшимся трем тонам. Ко второму — системы из пяти тонов (двух ровных, восходящего, уходящего и входящего). Оба эти типа

имеют различные варианты, поэтому и современные диалекты Северного Китая насчитывают от трех до пяти тонов.

Фонетические реализации каждого из этимологических тонов также могут быть весьма разнообразными. Например, высокий ровный тон иньпин в пекинском диалекте и в национальном языке путунхуа реализуется как высокий ровный, но в северо-западных диалектах — как падающий. Такая фонетическая характеристика ровного тона, вероятно, сформировалась уже в IX в. [Hashimoto, 1984 (II), с. 8].

Описание фонетики китайского языка в словарях того времени также свидетельствуют о том, что конечные смычные согласные уже отпали. Однако отсутствие конечного согласного еще не означает отсутствие входящего тона в диалекте, описанном в словарях. В диалектах, описанных в словарях, входящий тон мог сохраняться как отдельная просодическая категория. Доказательство этому Ли Чживэй видел в самом факте указания слогов входящего тона. Иначе говоря, он предлагал различать в развитии входящего тона ступень просодического входящего тона перед его окончательным исчезновением [Лу Чживэй, 1971 II, с. 167—177; Ли Синькуй, 1983, с. 110—125].

Прямые свидетельства о фонетике южных диалектов Китая того времени отсутствуют. О ней можно судить лишь по их современному состоянию. Большинство южных диалектов сохранили конечные согласные и соответственно входящий тон. В некоторых диалектах конечные согласные отпали, но входящий тон сохранился. Этот тон является общим признаком всех диалектов Южного Китая. В диалектах групп У и Сян сохранилось различие глухих и звонких начальных согласных, которое они удерживают и в настоящее время. Иначе говоря, фонетические системы этих диалектов сохранили значительные черты сходства со среднекитайской системой, описанной в словаре «Цеюнь».

Развитие грамматики

Грамматика китайского языка, отраженная в письменных текстах XI—XIV вв., известна в двух вариантах.

Один из них — это грамматика, сохраняющая преемственность с предшествующим состоянием китайского языка, отраженным в текстах X—XIII вв. Она представлена прежде всего в драматических произведениях эпохи династии Юань.

Другой — это так называемая монголизированная грамматика китайских надписей, оставленных различными военачальниками и гражданскими администраторами династии Юань. Она представлена также в своде законов этой династии и в китайской версии «Юаньчао би ши».

Эти разновидности грамматики китайского языка того времени подчинены общим для него законам, реализующимся в порядке значимых элементов и в служебных словах, с помощью

которых создаются грамматические отношения между единицами различных структурных уровней. Большая часть служебных слов одинакова в обеих разновидностях, однако в монголизированной встречаются несколько служебных морфем, которые отсутствуют в текстах на разговорном языке того времени. Для лексики последнего характерны рост числа двусложных слов и появление заимствованных слов из языков Центральной Азии типа (110) бай («расставлять, располагать»), (111) чжань («стоять, станция») [Haenisch, 1933, с. 288], которые сохраняются в китайском языке наших дней. Помимо этого в языке юаньской драмы встречаются монгольские слова типа улачи («ямщик»), дарасун («вино») и т. п., которые в современном языке уже утрачены.

В области именного словообразования широкое распространение получили именные суффиксы существительного -цзы и -эр. Существительные со значением лиц стали в отдельных случаях получать оформление множественного числа. Для его выражения использовалась общая с местоимениями морфема множественного числа мэй/мэнь.

В категории вида и времени произошла дальнейшая эволюция, приблизившая ее к современному состоянию. Видо-временные категории в диалектах Северного Китая, отраженных в текстах на разговорном языке, образовывались с помощью префикса цэн, который обозначал прошедшее время, суффиксов -ляо/-ла и -чжао/-чжэ, которые обозначали видовые категории завершенности и незавершенности действия. Форма прошедшего времени на -цэн засвидетельствована в письменных памятниках XIV—XVI вв. Однако эта форма постепенно выходила из употребления в живом разговорном языке Северного Китая и заменялась суффиксальной формой на -го.

В XIII—XIV вв. формируется система обозначения категорий вида и времени с помощью указанных видо-временных суффиксов и модальных частиц, стоящих на конце предложения. Частица ли указывает, что действие глагола совершается в момент речи в плане настоящего времени. Частица лай обозначает, что действие глагола совершилось в прошедшем времени. Частица ла указывает на становление действия или состояния.

Таким образом, категория вида и времени китайского языка в текстах юаньской драмы весьма богата грамматическими формами. Она включает в себя префикс цэн-, суффиксы -чжэ и -ляо и частицы ли, лай, ла. В XV—XVII вв. формируется современная система категории вида и времени, элементами которой являются видо-временные суффиксы -ла и -чжэ и модальные частицы ни/ли и лай/лэ. Префикс цэн- и частица лай отходят на периферию системы вида и времени в языке письменных текстов, но продолжают существовать в отдельных современных диалектах как регулярные формы.

В прозе XI—XIII вв. повелительная форма предложений образуется с помощью односложной модальной частицы чжэ

(112) и двусложной цзэгэ (113). В текстах юаньской драмы для этого используется не только чжэ, частицы чжэ и цза могут обозначать такое повеление, адресованное любому участнику ситуации: говорящему, собеседнику, третьему лицу, частицы ба и бо — только собеседнику и третьему лицу [Зограф, 1979, с. 293—297; Шэнь Мэнъин, 1982, с. 96—98].

Функции частиц чжэ и цза напоминают по содержанию повелительные суффиксы алтайских языков, располагающих развитыми системами повелительных форм, где различается повеление, обращенное к первому, второму и третьему лицу. Частица цза по начертанию и произношению совпадает с местоимением первого лица цза («я»), однако может обозначать повеление, обращенное к любому участнику ситуации. Эти две частицы исчезли из письменных текстов на разговорном языке и уступили место частицам ба и бо, которые до настоящего времени выступают в функции повелительных частиц современного китайского языка.

В текстах юаньской драмы впервые в истории китайского языка засвидетельствована новая система местоимений первого лица, которая содержит нейтральное во (114), инклюзивное цза (115) и эксклюзивное ань («я») (116). В этой системе явно различается исконное китайское местоимение во, восходящее к древнекитайскому языку, и две морфемы, которые не были засвидетельствованы в прошлом, — цза и ань. Появление этих морфем, как представляется, вызвано контактами с алтайскими языками, где последовательно различаются инклюзивные и эксклюзивные местоимения первого лица.

В монголизированных памятниках китайского языка юаньской эпохи признаки влияния монгольской грамматики еще более явственны. В монгольских указах на китайском языке прямое дополнение, которое по правилам китайского синтаксиса должно находиться после управляющего глагола, находится перед глаголом в соответствии с требованиями монгольского синтаксиса [Зограф, 1984, с. 49]. Однако в тех случаях, когда прямое дополнение выражено односложной морфемой, последовательность прямого дополнения и управляющего глагола подчиняется законам китайского синтаксиса: гао тянь (117) — «молиться небу», чжу шоу (118) — «молиться о долголетьи» [Зограф, 1984, с. 26].

По правилам китайского синтаксиса определение всегда предшествует определяемому. В монгольском синтаксисе действует такой же порядок следования определения и определяемого, однако притяжательные местоимения стоят не перед существительным, а после него [Санжеев, 1953, с. 179]. Поэтому в текстах встречаются примеры типа фаншэ тади («дома их») вместо тади фаншэ («их дома») [Зограф, 1984, с. 57].

Влияние алтайского синтаксиса распространяется не только на порядок знаменательных, но и на состав и функции служебных элементов китайского языка. Под влиянием монгольского

языка в монголизированных текстах появляются новые послелого, которые всегда имеют менее конкретное по сравнению с китайскими значение: гэнди (119) — «у», «около», чу (120) — «там».

В китайском синтаксисе пространственные послелого оформляют предикативные словосочетания и простые предложения. В этом случае они приобретают временное значение: цян — «перед, прежде чем», хоу — «за, после того как» и т. п. Существительное ши — «время» также может использоваться для образования придаточных предложений времени «в то время как». Все эти морфемы используются в монголизированных текстах для образования временных придаточных предложений. Помимо них используется также послелог шантоу (121) с причинным значением «из-за, по причине», который оформляет, как правило, целое предложение, а также а — «если», которым в китайском литературном языке того времени соответствуют союзы инь — «из-за» и жо — «если».

В особом положении находится глагол ю — «иметь», который в монголизированных текстах может находиться на конце предложения в соответствии с правилами монгольского синтаксиса [Зограф, 1984, с. 54]. Однако влияние монгольского синтаксиса на употребление глагола ю («иметь») в этих текстах распространяется и далее. В монгольском языке часты предикативные конструкции, состоящие из деепричастия и одного из глаголов «иметь» или «быть», к которым присоединяется временное оформление. В соответствии с этим в языке монголизированных текстов встречаются формы типа дао ю лай (122) — «было сказано так» (букв. «сказав, имел») [Зограф, 1984, с. 27], где временная частица лай присоединена к глаголу ю — «иметь».

Монгольский язык оказал очень сильное влияние на язык этих надписей. В китайской версии «Секретной истории монголов» оно проявилось в более умеренной форме.

Как известно, в китайском прямое дополнение может находиться перед управляющим глаголом, однако при таком дополнении обязателен предлог ба или цян. Влияние монгольского или вообще алтайского синтаксиса может проявиться в тексте в относительной частоте использования конструкций с прямым дополнением перед управляющим глаголом или после него. В китайской версии «Секретной истории монголов» прямое дополнение, выраженное многосложным существительным, чаще всего стоит перед управляющим глаголом с указанными предлогами. Как и в текстах монгольской канцелярии, оно может находиться перед глаголом и без оформления предлогами, но такие конструкции сравнительно редки. Если дополнение выражено односложным существительным, оно находится только после управляющего глагола.

Следы влияния синтаксиса алтайских языков в области глагольно-объектных отношений можно обнаружить в современных северо-западных диалектах группы гуаньхуа, где предпочтитель-

но используется прямое дополнение с предлогом ба, стоящее перед управляющим глаголом, между тем как в национальном языке путунхуа одинаково допустим как тот, так и другой порядок их следования [Хуан Божун, Чжао Цзюнь, 1960, с. 83].

В китайской версии «Секретной истории монголов» регулярно встречается послелог хан (123) с широким грамматическим значением от локатива до объекта или адресата действия. Этимология хан не вполне ясна. Можно предполагать, что эта морфема восходит к локальному послелогу шан — «на», который во многих современных диалектах группы гуаньхуа произносится как хан. Аналогичная послелогу хан морфема ха описана в диалектах провинции Цинхай, северной и центральной части провинции Шаньси, северной части провинции Шэньси, в китайских диалектах юго-западной части Внутренней Монголии. Морфема ха в этих диалектах оформляет существительное, обозначающее объект, адресат, место действия, стоящее перед глаголом [Чэн Сянхуэй, 1980, с. 143—144; Чэнь Маошань, 1985, с. 63—65]. Учитывая падение конечного -ŋ в позиции перед открытыми слогообразующими гласными в указанном диалектном ареале, естественно предполагать, что морфема ха является наследницей морфемы хан из монголизированных и чисто китайских текстов эпохи династии Юань. По своим функциям и фонетическому облику она напоминает суффикс местного падежа -на, который встречался в прошлом и существует поныне в большинстве алтайских языков. Некоторые грамматические признаки монголизированных текстов встречаются также в китайской драме и поэзии эпохи династии Юань. Таким образом, влияние монгольского и других алтайских языков на северные диалекты китайского языка было достаточно глубоким. Его следы заметны и в современных диалектах Северного Китая.

Лингвистические контакты и типологические признаки диалектов китайского языка

Китайский язык занимает промежуточный географический ареал между алтайскими языками на Севере и аустротайскими на Юге. В результате активных этнических и лингвистических контактов с алтайскими языками на Севере и аустротайскими на Юге историческое развитие китайского языка можно рассматривать как постоянную алтаизацию северных и аустротайзацию южных диалектов китайского языка [Nashimoto, 1976, с. 49, 55, 59—61; Nashimoto, 1980, с. 159—160].

Южные диалекты китайского языка сформировались в результате его взаимодействия с аустротайскими языками. Следы этого взаимодействия видны на всех уровнях их грамматической структуры. На фонетическом уровне типологическое сходство диалектов Южного Китая с аустротайскими языками проявляется в наличии развитой системы тонов, насчитывающей от

пяти до девяти единиц [Hashimoto, 1976, с. 50]. В структуре слога присутствуют конечные смычные, а в диалектах группы Юэ отсутствуют медиали, как и в тайских языках. На грамматическом уровне для северных диалектов характерна тенденция к образованию двусложных слов, между тем как для диалектов Южного Китая — моносиллабизм, как и в аустротайских языках. В отдельных двусложных словах южных диалектов, построенных по определительной модели, порядок морфем соответствует правилам грамматики аустротайских языков [Hashimoto, 1976, с. 56—57; Hashimoto, 1984 (II), с. 35—36]. Порядок следования прямого и косвенного дополнения при глаголах типа «давать» и «отнимать» в южных диалектах отличен от соответствующего порядка в северных и совпадает с порядком в аустротайских языках [Hashimoto, 1984 (I), с. 35—36]. Таким образом, в грамматике современных диалектов Южного Китая можно наблюдать те же явления, что и в текстах на гадательных костях эпохи династии Инь, где встречается как северо-, так и южноазиатский порядок слов в определительной конструкции. Это свидетельствует о постоянстве как процессов, так и лингвистических компонентов в долгой этнической истории китайцев.

Насколько можно судить по юаньским текстам, влияние алтайских языков на диалекты Северного Китая не ограничилось лексикой, но затронуло также и грамматику. В начале 30-х годов Э. Хениш выдвинул гипотезу относительно заимствования алтайских служебных морфем в китайский язык эпохи династии Юань. Он обратил внимание на материальное совпадение суффикса настояще-прошедшего времени (124) -ба и суффикса прошедшего времени заведомо известного действия -луг/-лаа соответственно с китайским видо-временным показателем -ба, обозначающим завершенность действия, и китайской частицей лай/-лэ, которая встречается в текстах этой эпохи как показатель прошедшего времени. Он высказал предположение, что эти морфемы, может быть, представляют собой заимствованные монгольские морфемы для выражения соответствующих грамматических значений [Haenisch, 1932, с. 122—123].

Форма заверченного вида на -ба редко встречается в юаньских текстах, но форма на лай — часто и сохраняется не только в диалектах Северного Китая, но также и в национальном языке как периферийная форма. Рассмотренная выше категория прошедшего времени китайского глагола в текстах эпохи Юань состоит из нескольких хронологических и типологических слоев. Наиболее древним из них является префикс прошедшего времени цэн-, засвидетельствованный в древнекитайском и среднекитайском языке. Суффикс -ляо появился в текстах на китайском языке VIII—X вв., частица лай/лэ — в текстах эпохи Юань. Морфологически частица лай весьма существенно отличается от префиксов и суффиксов, которые до этого использовались для образования видо-временных категорий китайского языка. Впервые в истории китайского языка категория време-

ни выражалась морфемой, ориентированной не на глагол, а на конец фразы. Эта позиция частицы лай/лэ, необычная для китайской грамматики, была вполне естественна для алтайских языков, где она завершала предложение как суффикс глагола, который всегда стоит на конце его. Высказанное соображение не следует считать доказательством справедливости гипотезы Э. Хениша, но является аргументом в ее пользу.

Другим важным фактом, указывающим на размеры влияния алтайских языков на грамматику диалектов Северного Китая, является формирование в китайском языке VII—X вв. категории повелительного наклонения, которая не была свойственна китайскому языку до того времени. Примечательно, что повелительная форма также образовывалась с помощью частицы чжэ, стоящей на конце предложения, и не была непосредственно связана с глаголом предложения. Повелительные предложения с частицей чжэ встречаются как в собственно китайских текстах, так и в монголизированных текстах эпохи династии Юань. После XIV в. эта форма исчезает из письменных текстов. Частица чжэ материально совпадает с монгольской морфемой чжэ, выражающей повеление. Как уже указывалось, ее появление в письменных текстах предшествует монгольскому завоеванию, поэтому не исключено, что она попала в китайский язык при более ранних контактах с алтайскими языками.

Грамматические явления, которые возникли под влиянием алтайских языков в диалектах Северного Китая и проникли в письменные тексты, различны по географическим масштабам своего распространения. Наряду с широко распространенными грамматическими явлениями вроде служебной морфемы хан имеются и чисто локальные. Одним из них является категория множественного числа в диалекте Гаочэна провинции Хэбэй. Как уже отмечалось выше, в монголизированных текстах эпохи Юань суффикс множественного числа -мэй сочетался с местоимениями и с существительными, обозначающими лиц. В современном диалекте Гаочэна множественное число могут иметь также и существительные с любым другим значением [Ян Найсы, 1957, с. 278]. Появление в грамматике китайского языка необычных грамматических категорий, существовавших в языке в течение определенного исторического периода или распространенных в пределах ограниченных географических ареалов, наводит на мысль о том, что взаимодействие алтайских языков с диалектами Северного Китая было неоднородным. В разные исторические эпохи в разных ареалах в одно и то же время могли происходить контакты с разными народами, говорившими на разных алтайских языках.

Проблема состоит в следующем: когда же в действительности произошли те контакты, которые привели к заимствованию алтайских грамматических форм в китайский язык?

Э. Хениш не сомневается, что источником рассмотренных им грамматических форм является непосредственно монгольский

язык тех монголов, которые завоевали Китай в XIII в. Однако на основании исторических источников можно утверждать, что за пределами северной контактной зоны со смешанным китайско-монгольским населением монголов в Китае было очень мало. Они не переселялись на завоеванную территорию страны. Вероятно, наиболее крупная компактная группа монголов в Китае находилась в Великой столице.

Монгольская династия Юань правила Китаем менее ста лет. Поэтому непосредственное влияние монгольского на китайский не могло быть значительным. Все изменения в грамматике китайского языка, отмеченные в текстах, возникли еще до монгольского завоевания Китая и образовались в результате более длительного и более эффективного взаимодействия китайского языка с алтайскими в Северном Китае в XI—XIII вв., в эпоху завоевания его киданями и чжурчжэнями. Поэтому действительный источник влияния следует усматривать прежде всего в языках этих двух народов. Монгольское влияние сыграло лишь дополняющую роль в описанном выше многовековом процессе.

Каков же был механизм взаимодействия диалектов Северного Китая с алтайскими языками? М. Хасимото высказывает мысль, что в основе возникновения новых форм китайского языка лежало естественное восприятие китайского языка завоевателями, говорившими на разных языках, для которых китайский язык выступал в функции своего рода койнэ для взаимного общения [Hashimoto, 1984 (II), с. 18]. Различия между языками алтайских народов, завоевавших Китай, были не настолько велики, чтобы их носители не могли понимать друг друга без иностранного языка-посредника. Главным назначением новых форм китайского языка было прежде всего общение с китайским населением, всегда превышавшим по численности завоевателей. При этом естественно, что именно завоеватели, воспринимавшие китайский язык на слух, создавали многие упрощенные, контаминированные и заимствованные формы, которые сохранились в языке последующих поколений.

С концом правления династии Юань судьба этих лингвистических инноваций оказалась различной. Глагол ю («иметь») в качестве связки, стоящей в конце предложения, не встречается в минских текстах. По наличным данным глагол ю в этой функции отсутствует также и в современных диалектах китайского языка. Повелительная форма на чжэ также исчезла из текстов, написанных после XIV в., и не попала в литературу на байхуа. Форма прошедшего времени на лай/лэ сохранилась до настоящего времени в диалектах Северного Китая, где она переосмыслена как форма прошедшего предварительного, а в современном национальном языке путунхуа встречается только в разговорном стиле. Форма глагола с суффиксом -чжэ, обозначающая длительное действие, удержалась как в диалектах Северного Китая, так и в литературе на байхуа.

При одновременном рассмотрении временной и простран-

венной перспективы развития китайского языка нетрудно заметить, что при исследовании современных диалектов фонетические и грамматические признаки китайского языка VII—X вв. обнаруживаются далеко на Юге. Так, местоимения и и цзи («он») уже не встречаются в текстах после XIII в. В настоящее время граница их употребления в диалектах китайского языка проходит южнее Янцзы. Префикс прошедшего времени цэн-, характерный для юаньской драмы, в настоящее время регулярно встречается в диалектах гуаньхуа южнее р. Хуайхэ и в диалектах группы У. Такое смещение лингвистических признаков среднекитайского языка VII—X вв. на юг свидетельствует о том, что источником лингвистических инноваций и самого населения Южного Китая в XI—XIV вв. был север страны. Политическая и демографическая стабилизация, наступившая в Китае после XIV в., привела к образованию новой лингвистической ситуации, в которую маньчжурское завоевание не внесло ничего нового. Однако господство маньчжуров имело весьма значительные последствия в сфере формирования новых междиалектных средств общения.

ФУНКЦИОНАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ ПИСЬМЕННОГО ЯЗЫКА

По традиции, в древнем и средневековом Китае общегосударственным средством общения был письменный язык вэнь-янь, основанный на древнекитайском языке. Этот письменный язык еще в VI в. имел устную форму, однако в дальнейшем на нем лишь писали. Устное междиалектное общение в средневековом Китае осуществлялось с помощью региональных устных языков, сформировавшихся на основе диалектов столицы и других крупных центров страны. Письменный литературный язык, сформировавшийся в XII—XIII вв. на основе северных диалектов разговорного языка того времени, стал новым явлением лингвистической ситуации средневекового Китая.

Устный язык и фольклорная традиция

Формирование основ нового литературного языка началось внутри устной традиции. Современная практика устного сказа и исторические свидетельства помогают выявить некоторые черты этого процесса. Китайские сказители любого времени сталкивались со сходными проблемами, которые они решали средствами как языка, так и жеста, мимики, игры с предметами. Они ясно отдавали себе отчет в коммуникативных и функциональных возможностях различных видов устной речи своего времени. Поэтому техника современного устного сказа дает представление о том, как она выглядела в XII—XVII вв.

Для того чтобы донести до аудитории содержание повествования и поддерживать интерес к нему, профессиональные сказители прибегали к разным видам устного языка в разных

жанрах сказа и для характеристики своих персонажей. Для бытописательных повествований наилучшим средством изложения является местный диалект. Однако исторические сказания современные сказители ведут на местном варианте гуаньхуа. Этот язык как бы создает дистанцию между историческими персонажами и современными людьми, историческими событиями и сегодняшним днем [Рифтин, 1970, с. 368—369]. Для большей выразительности бытописательных повествований диалекты используются как средство речевой характеристики героев. В современном сучжоуском сказе прямая речь женщин и комических персонажей передается на диалекте Сучжоу, а положительные героини пользуются произношением Центральной равнины [Рифтин, 1970, с. 366—367].

В средневековом Китае существовала иерархия диалектов. На ее верхней ступени находился диалект столицы, который не терял свой престиж даже после переноса политического центра страны. Обычно диалекты столиц оставались средствами междиалектного общения в своем географическом регионе: Сианя — для Северо-Западного Китая, Лояна и Кайфына — для Центральной равнины, Нанкина — для междуречья Янцзы и Хуайхэ. В сунскую эпоху Яньцзин (будущий Пекин) вообще находился за пределами Китая. Он был сначала Южной столицей государства Ляо, а затем Средней столицей государства Цзинь.

Ко времени появления первых произведений на разговорном языке столицей Китая был Кайфын, а диалект Центральной равнины обладал самым высоким престижем как средство устного междиалектного общения. Его престиж сохранился и после перенесения столицы в Пекин. И в настоящее время сценическое произношение пекинской классической оперы называется чжунчжоунь — произношением Центральной равнины [Ло Чанпэй, 1963, с. 157—176].

Бяньвэнь был одним из первых жанров письменной литературы на языке, близком к разговорному. Произведения этого жанра состояли из чередующихся прозаических и поэтических частей. Наряду с литературой жанра бяньвэнь в то время появились также произведения жанра хуабэнь, написанные прозой с отдельными включениями стихов вроде «Лушань юань гун хуа» («Слово о Юань Гуне из Лушаня») [Лю Цзянь, 1982, с. 98, 103].

Первые произведения на языке, близком к разговорному, появились еще в эпоху династии Тан, когда столица находилась в Чанъане, на севере страны. Традиция литературного языка в эпоху династии Сун не была прервана с переносом столицы из Кайфына в Ханчжоу и продолжалась на новом месте с большими или меньшими изменениями, вызванными новыми географическими и общественно-политическими условиями.

Формирование в XI—XII вв. нового литературного языка, основанного на северных диалектах китайского языка, связано с давней традицией рассказа (сяошо) и заметок (бицзи) на вэнь-

яне. Произведения этих жанров были чрезвычайно популярны в Китае. Язык их ранних образцов вроде «Соу шэнь цзи» («Поиски духов») был близок к разговорному языку IV—VI вв., но в последующие времена сходство их языка с разговорным значительно менее очевидно. В танскую эпоху особую популярность приобрели чуаньци — рассказы о чудесах на вэньяне. Многие сюжеты этих рассказов в дальнейшем были использованы в сунских сказах и юаньской драме. Описывая события повседневной жизни и прямую речь героев повествования, авторы пользовались словами и выражениями разговорного языка своего времени. В «Тайпин гуанци» слово «фадун», означавшее «приступ хронической болезни», приобрело в современном китайском языке терминологическое значение «начать движение, выступить с инициативой» [Го Цзайи, 1980, с. 48].

Процесс проникновения элементов разговорного и письменного языка в произведения прозаической литературы был взаимным. Использование элементов вэньяня в разговорной речи имело важные последствия для формирования устного языка междиалектного общения. Такие особенности диалектов китайского языка, как префиксы или чередования гласных, не могли попасть туда.

Разделение прозаопоэтических и чисто прозаических жанров литературы на разговорном языке произошло, вероятно, еще в X в. Развитие прозаопоэтического жанра бяньвэнь привело к формированию поэтико-музыкальных жанров чжугундяо и юаньбэнь, с одной стороны, и музыкально-драматического жанра цзацзюй — с другой. Развитие прозы на разговорном языке привело к формированию в XI в. жанра хуабэнь.

Традиционный взгляд на характер связей устной фольклорной традиции с письменной литературой этого жанра состоит в том, что его древнейшие образцы представляют собой письменное воспроизведение выступления сказителя или его конспект [Лю Цзянь, 1982, с. 103]. Устный сказ несомненно оказал определяющее влияние на письменную литературу на разговорном языке, но кроме него влияние оказала также и письменная традиция в целом: танская классическая новелла «чуаньци», исторические источники и другие тексты письменной традиции [Idema, 1974, с. 12, 17—22, 56—67, 72].

Возникновение и быстрое развитие литературы на разговорном языке привело к перестройке структуры жанров в китайской литературе в целом. Как известно, до XI в. господствовали высокие жанры традиционной литературы — стихи и эссеистическая художественная проза. С XI в. их значение начинает убывать.

Устный язык и драма

С завоеванием севера Китая чжурчжэнями и с образованием государства Цзинь сложились новые условия развития китай-

ской культуры. Чжурчжэни не были противниками конфуцианства, которое поддерживало иерархию жанров китайской литературы. Они сохраняли основы китайской традиционной культуры и проводили экзамены на государственные должности. Однако чжурчжэньские правители меньше, чем китайские императоры, считались с результатами экзаменов: административные таланты они ценили выше литературных достижений. По традиции, императорский двор благоволил к литературе высоких жанров. Однако при чжурчжэньском дворе число ценителей такой литературы было крайне невелико, и она лишилась в государстве Цзинь очень важной поддержки. С упадком литературы высоких жанров снизилось и значение письменного языка вэньянь, на котором она создавалась. В упадок пришла также прозаическая литература на разговорном языке. Но новый литературный язык байхуа нашел применение в драматических жанрах юаньбэнь, цзацзюй, чжугундяо [Лю Хунтао, 1981, с. 62—65, 67].

Исследователи китайской драмы видят причину ее расцвета в государстве Цзинь во вкусах завоевателей, предпочитавших драму всем остальным развлечениям, которые им могла предложить китайская культура. Чжурчжэньский двор охотно покровительствовал актерам и драматургам. Спектакли часто ставились при дворе в присутствии императора. Поэтому вполне естественно, что драматургия стала уважаемым занятием, открывавшим путь к славе.

На юге страны, где правила династия Сун, сохранялась традиционная иерархия жанров. В литературу пришла плеяда выдающихся писателей, создавших образцовые произведения художественной прозы на письменном языке вэньянь и стихи на древние рифмы. Продолжалось на юге и развитие прозы на разговорном языке байхуа. В языке прозы, принадлежавшей северной и южной традициям, были заметны некоторые особенности, объясняемые различием в их диалектной основе. В XIII в. с великим перемещением китайцев из Центральной равнины в Цзяннань сместился и диалект, на котором говорили его носители. В начале правления династии Сун диалекты Центральной равнины по современным признакам соответствовали южным диалектам группы гуаньхуа, а диалект небольшого ареала в окрестностях Яньцзина — Средней столицы государства Цзинь — был прообразом современных северных диалектов группы гуаньхуа.

Когда иностранные завоеватели заняли Центральную равнину, коренное население покинуло ее. В результате северные диалекты распространились в ареале к северу и к югу от Хунаня, а южные диалекты передвинулись еще дальше на юг [Люй Шусян, 1955, с. 148]. Иначе говоря, диалектная среда на юге, в которой продолжал развиваться литературный язык байхуа, в сунскую эпоху несущественно отличалась от той, в которой он развивался на севере.

Одновременно с северной драмой, а может быть, немного раньше ее на юге страны формируется своя разновидность драмы — наньси. Ее драматургия основывалась на фольклорной традиции г. Вэньчжоу — крупного центра в устье р. Оуцзян, развитой профессиональными литераторами, главным образом прибывшими с севера. Мелодическую основу южной драмы составил местный музыкальный фольклор. В языке драм, в частности «Цзин ча цзи» («Шпилька из терновой колючки»), заметно влияние лексики диалекта Вэньчжоу [Тан Чжи, Хай Лань, 1979, с. 92]. Однако язык южной драмы лишь в деталях отличался от байхуа — языка северных драм.

Как на севере, так и на юге драма развивалась как синкретическое искусство, объединявшее словесные, музыкальные и пластические формы. Ее развитие дало импульс возникновению поэтического жанра цзюй («песня») на разговорном языке. Эти песни исполнялись в качестве арий в музыкальной драме.

После монгольского завоевания ситуация в китайской культуре, сложившаяся в государстве Цзинь, распространилась на всю страну. Поэтому вполне естественно, что в литературном цехе Даду не было недостатка в талантливых драматургах, а императорский двор был полон ревностных любителей театра.

Создатели китайской классической драмы цзацзюй решали не только художественные, но и лингвистические проблемы. Драма была демократическим искусством, язык которого должны понимать все зрители. Драматурги этой эпохи пользовались тем самым языком, который встречался в прозе, и давали яркие речевые характеристики своим героям. В репликах главных героев могли присутствовать элементы вэньяня, а в речи слуг и служанок — элементы просторечия. Язык драмы соответствовал также характеру сценического действия: в драматических эпизодах могли встречаться следы вэньяня, в комических были представлены просторечие и вульгаризмы [Сорокин, 1979, с. 117—120]. При каждой реплике в тексте драмы имелись стандартные указания на способ ее произнесения: чан — «поет» и бай — «говорит». Название нового литературного языка байхуа связано с последней ремаркой.

Устный язык и литература на байхуа

Таким образом, усилиями сказителей, авторов прозы на разговорном языке Сунской эпохи и драматургов юаньского времени был создан литературный язык байхуа. Его связи с диалектами Китая были сложны. Сказители Кайфына и Лояна произносили свои тексты на диалекте Центральной равнины, артисты классической драмы в Даду — на диалекте столицы, как в современной классической драме, часть их реплик звучала в сценическом произношении, основанном на диалектах Центральной равнины, часть — на столичном диалекте.

Юаньская драма и более поздние романы на байхуа напи-

саны на одном и том же языке, основанном на северных диалектах. В настоящее время известно лишь немного о грамматике диалектов этого ареала в XI—XIII вв. Выделяется одна важная черта грамматики байхуа, которая помогает установить его связи с определенной группой диалектов Северного Китая. Для языка байхуа характерен определительный суффикс — -ди. Из диалектов всех столиц начиная с VII в. этот суффикс имеется только в диалекте Сианя, а в диалектах Лояна и Кайфына — -ли. Это наводит на мысль, что первичной диалектной основой байхуа был диалект Чанъаня.

Сунская и юаньская литература на байхуа дошла до нас в том виде, который она приобрела в XVI—XVII вв. В раннем байхуа (или пинхуа) было два стиля, соответствующих двум разновидностям устного сказа. Повествовательный стиль характеризуется преобладанием разговорного языка над элементами письменного языка вэньянь. Исторический стиль отличается обратным соотношением разговорного языка и вэньяня.

Стили байхуа отчетливо различимы в знаменитых романах XIV—XVII вв., послуживших образцами для подражания многим поколениям китайских писателей. Язык исторического романа «Троецарствие» и мифологического романа «Путешествие на Запад» содержит много элементов вэньяня. Роман приключений «Речные заводы» и бытописательный роман «Цветы сливы в золотой вазе» («Цзинь, Пин, Мэй») написаны в разговорном стиле лишь с минимальной примесью вэньяня.

По некоторым характерным, прежде всего лексическим, элементам литературного языка байхуа можно судить о влиянии на него определенных групп диалектов гуаньхуа. Элементы разговорного языка представлены в романе «Троецарствие» столь мало, что говорить о влиянии какого-либо определенного диалекта вообще нельзя. В языке остальных романов заметны следы влияния отдельных диалектов группы гуаньхуа. На язык романа «Речные заводы» повлияли южные диалекты группы гуаньхуа, на «Путешествие на Запад» — диалекты междуречья Хуайхэ — Янцзы, на «Цзинь, Пин, Мэй» — диалекты Шаньдуна [Лю Цзянь, 1982, с. 104].

В языке каждого из них в действительности можно обнаружить следы влияния нескольких диалектов. Специфические служебные слова романа «Речные заводы» встречаются в восточных диалектах группы гуаньхуа [Юй Гуанчжун, 1986, с. 65—69]. В романе «Путешествие на Запад» имеются грамматические формы диалектов междуречья Цзян — Хуай, а в «Цзинь, Пин, Мэй» — диалектов Шаньдуна, а в некоторых главах преобладает влияние диалектов ареала Цзян — Хуай [Чжу Дэси; 1985, с. 14—17]. В лексике «Цзинь, Пин, Мэй» заметно влияние не только диалектов Шаньдуна, но и южных диалектов группы гуаньхуа [Чжан Хуэйин, 1985, с. 308—311].

С падением монгольской династии конфуцианство снова заняло господствующее положение в идеологии Китая. В восста-

новленной традиционной иерархии литературных жанров проза на байхуа и драма оказались на ее низшей ступени, что отнюдь не препятствовало росту их популярности. Литература на байхуа, прежде выступавшая как народная книга, при династии Мин привлекла внимание писателей как поле, достойное приложения их труда.

В конце правления династии Мин крупный чиновник, известный литератор и знаток старой литературы на байхуа Фэн Мэнлуи (1574 — ?) собрал все доступные в его время прозаические произведения на байхуа и объединил их в трехтомный свод «Три слова», переписав их заново. Столь глубокое вмешательство редактора в текст может быть объяснено лишь его представлением о том, что эти произведения — это сокращенные записи устных рассказов, которые следует реконструировать в том виде, как они исполнялись. В соответствии с практикой устного сказа своего времени Фэн Мэнлуи предпослал каждому рассказу краткую вводную историю на аналогичный сюжет, украсил стихотворными вставками [Idema, 1974, с. 35—37]. Язык этих произведений был дополнен элементами вэньяня, в некоторых случаях весьма значительно. Из разговорного языка этих рассказов были исключены специфические выражения эпохи Сун и Юань и введена лексика диалектов Цзяннани [Желоховцев, 1969, с. 11; Ху Шиин, 1956, с. 25]. Так были созданы образцы нового вэньянизированного байхуа.

Под непосредственным влиянием поэтики и языка свода «Три слова» авторы — по большей части южане — в отличие от подлинных произведений в жанре хуабэнь, собранных Фэн Мэнлуи, создавали рассказы в жанре «ни хуабэнь» («подражания хуабэнь»). Они оказали наибольшее влияние на само развитие этого языка и на литературу байхуа. Литература на байхуа, которая появилась в конце XIX в., создавалась целиком в русле «подражания хуабэнь» [Лю Цзянь, 1982, с. 103].

Итак, два стиля байхуа эпохи Сун и Юань слились после Фэн Мэнлуи в единый стиль, в котором соотношение разговорного и письменного языка зависело от темы повествования и литературных вкусов автора. Иначе говоря, байхуа того времени приобрел все черты письменного языка, лишь косвенно связанного с разговорными диалектами того времени. Поскольку писаной грамматики и специального словаря литературного языка байхуа не существовало, он был открыт для влияния со стороны живого разговорного языка и со стороны письменного языка вэньянь. В настоящее время очевидно, что на разговорный компонент языка байхуа оказали влияние прежде всего восточные и южные диалекты группы гуаньхуа, т. е. диалекты долины нижнего течения Хуанхэ, междуречья Цзян — Хуай и сопредельных территорий, включая Цзяннань.

Продолжением поисков в области литературного языка стало творчество таких различных по своей манере писателей, как Пу Сунлин (литературный псевдоним Ляо Чжай) и Цао

Сюэцинь. В XVII в. Пу Сунлин писал рассказы в жанре традиционных чуаньци на языке вэньянь. В основе его стиля было постоянное противопоставление простейшего вэньяня, понятного широкому читателю, скрытым цитатам и литературным намекам, а также архаическим словам и выражениям, которые он вставляет в речь весьма простых героев своих произведений. Часть читателей ценила в новеллах Пу Сунлина увлекательное повествование, часть — умение сочетать в них элементы высокой и низкой литературы.

В начале XVIII в. Цао Сюэцинь создал роман «Сон в красном тереме». Непреходящий успех романа на протяжении почти трех столетий объясняется тем, что он написан на разговорном языке Пекина того времени, и его высокими литературными достоинствами. Впервые в истории китайской литературы в произведении на байхуа такого значительного объема были использованы литературные приемы, свойственные преимущественно художественной прозе на вэньяне и стихам. Роман о любви с подробными описаниями быта и нравов богатого дома того времени насыщен скрытыми цитатами из исторических источников и многочисленными литературными намеками. Наряду с классической литературой Цао Сюэцинь упоминает популярную древнюю поэзию вроде «Фей реки Ло» Цао Чжи, танскую новеллу чуаньци, роман «Путешествие на Запад» [Чэнь Цзянь, 1982, с. 75—76]. Цао Сюэцинь показал, что на байхуа можно создавать произведения самого высокого достоинства.

К концу XVIII в. байхуа сделался общепризнанным языком художественной прозы. На языке вэньянь создавались эссеистическая проза и стихи на древние рифмы, предназначенные для знатоков и любителей. В Китае XV—XVIII вв. литература высоких жанров поддерживалась авторитетом государства и проблемами экзаменационной системы.

ФУНКЦИОНАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ УСТНОГО ЯЗЫКА

В X—XIV вв. значительно расширилась область распространения китайского языка. Китай принял такие размеры, что для подавляющего большинства жителей возможность побывать в разных его частях практически не могла представиться. Население сосредоточено прежде всего в плодородных долинах больших рек, разобщенных водораздельными горными системами, которые затрудняют связи между населением соседних бассейнов и создают дополнительные сложности в циркуляции населения соседних географических областей. Таким образом, географические области устойчивого общения в Китае формировались прежде всего под влиянием физико-географических факторов. Административные границы играли в этом отношении подчиненную роль. Поэтому в провинциях, охватывающих несколько физико-географических районов, население могло говорить на диалектах разных групп.

Эти особенности географического положения Китая оказывают влияние также и на формирование междиалектных средств общения. Северный Китай, расположенный в среднем и нижнем течении Хуанхэ, является слаборасчлененной областью, внутри которой в X—XIV вв. постоянно происходила добровольная или принудительная циркуляция населения. Бассейны Янцзы и Сицзяна в Южном Китае расчленены значительно более; они населены маломобильным крестьянством, там не было войн и иностранных вторжений. Поэтому циркуляция населения в этой области была слабой.

В соответствии с отмеченной выше географической и демографической ситуацией формирование средств устного общения на Севере и Юге страны шло разными путями. На севере Китая, в долине Хуанхэ и прилегающих областях, диалекты китайского языка развивались под влиянием интенсивных контактов как между собой, так и с языками алтайских народов Центральной Азии. В результате к XIV в. диалекты этого ареала при всех различиях между собой обладали явными чертами сходства, которые позволяли жителям этого района более или менее свободно понимать друг друга. На Юге Китая, в долинах Янцзы и Сицзяна, диалекты китайских поселенцев смешивались как между собой, так и с языками местных народов, однако в силу расчлененности ареала и слабой мобильности населения области устойчивого общения там по размеру никогда не превосходили провинцию. Диалекты этих областей, как правило, существенно различались между собой.

Процессы, которые привели к формированию системы средств междиалектного общения в рассматриваемую эпоху, начались еще в X в. Становление байхуа происходило параллельно с развитием языков междиалектного общения на севере страны. Об одном из них можно судить по корейско-китайским разговорникам, предназначенным для корейских купцов, прибывавших в столицу Китая. Естественно, что в них был представлен тот язык, на котором объяснялись в дороге, в гостинице, на рынке. По грамматике и лексике он весьма близок раннему байхуа, представленному в классической драме. Разговорники были изданы в 1423 г., а корейская транскрипция была сделана в начале XVI в. [Ху Минъян, 1963, с. 185; Лю Цзянь, 1982, с. 104].

Вторая форма устного языка Северного Китая, засвидетельствованная в китайской версии «Сокровенного сказания», была записана в конце XIV в. Она существенно отличается от байхуа и, как уже указывалось выше, представляла северную область лингвистических контактов.

На юге Центральной равнины был распространен так называемый нанкинский гуаньхуа, ориентированный на произношение Южной столицы — Нанкина. Этот диалект представлял со-

бой форму разговорной речи образованных слоев Нанкина и вообще всего междуречья Хуайхэ — Янцзы. Расцвет «нанкинско-гуаньхуа» приходится на то время, когда в Нанкине находилась столица династии Мин. В дальнейшем роль столичного диалекта перешла к пекинскому. Число говорящих на старом варианте «нанкинско-гуаньхуа» уменьшилось после боев за Нанкин, которые велись во время восстания тайпинов, однако в новой форме он широко известен в северной части провинции Цзянсу и в южной части провинции Аньхуэй [Нетеллинг, 1907, с. 2—3]. Современные диалектологи выделяют внутри современных диалектов группы гуаньхуа подгруппу Цзян — Хуай в междуречье Хуайхэ и Янцзы [Астрахан, Завьялова, Софронов, 1985, с. 107—108; Ли Жун, 1985, с. 3]. Этот ареал образует область устойчивого общения, административным и культурным центром которого всегда был Нанкин. Вполне вероятно, что многочисленные следы диалектов междуречья Цзян — Хуай в романе «Путешествие на Запад» объясняются тем, что это произведение написано на «нанкинском гуаньхуа»: его автор У Чэнъэнь — уроженец Хуайяня провинции Цзянсу, долго жил в Нанкине [Рогачев, 1984, с. 17—32].

Другая форма устной речи, широко распространенная в расматриваемый период, засвидетельствована в словаре «Чжунъюань инъюнь». Современные диалектологи выделяют подгруппу Центральной равнины диалектов группы гуаньхуа [Ли Жун, 1985, с. 4; Хэ Вэй, 1985, с. 165—166]. Географической основой этой подгруппы диалектов является область устойчивого общения в долине среднего и нижнего течения Хуанхэ. Столицы Китая — Лоян и Кайфын — находились именно в этой области, из-за чего возникли трудности с географическим определением диалекта, описанного в словаре «Чжунъюань инъюнь».

Естественно предположить, что в то время в Северном Китае были распространены и другие формы устной речи, не засвидетельствованные в письме. Можно утверждать, что уже в XIV—XV вв. в Северном Китае было несколько региональных языков междиалектного общения, с помощью которых поддерживалась устная коммуникация в этой части страны. Они образовывали иерархическую структуру, во главе которой был диалект столицы.

В отличие от Севера на Юго-Востоке страны сформировались несколько областей устойчивого общения, отделенных друг от друга естественными преградами. В каждой из них сформировался свой общий язык, ориентированный на диалект, как правило, наиболее крупного центра области. В Цзяннани это был Сучжоу, в Южном Китае — Гуанчжоу.

Внешним признаком формирования отдельных региональных языковых норм служила художественная литература на южных диалектах. Как и в Северном Китае, первые произведения на этих диалектах были написаны в жанрах поэзии и драмы. В XVI в. появились сборники любовной лирики на диалекте Су-

чжоу [Ху Минъян, 1981, с. 93—94]. К XVI в. относится наиболее ранний из известных письменных памятников на южном диалекте Минь [Loon van der, 1966, с. 13—14; Loon van der, 1967/77, с. 14—18]. В XVII—XVIII вв. появляются письменные произведения на диалекте Юэ [Сюй Фуцинь, 1948, с. 53—59]. Драматические и поэтические произведения на диалектах китайского языка издаются также и в настоящее время.

Пекинский диалект и «язык чиновников»

Завоевание Китая маньчжурами не внесло ничего принципиально нового в лингвистическую ситуацию страны к началу XVII в. Придя в Китай, маньчжуры не рассматривали Китай как присоединенную к Маньчжурии территорию, которую им предстоит заселить и освоить. Китай того времени представлял собой одно из самых больших государств мира с высокоразвитыми производительными силами, развитым административным аппаратом, богатой культурой и многочисленным населением. Вплоть до 80-х годов XIX в. маньчжуры сохраняли в неприкосновенности Маньчжурию как землю предков, где китайцам было запрещено селиться. Основная масса маньчжурского оседлого населения была сосредоточена в Южной Маньчжурии и в прибрежной равнине, образующей современную провинцию Ляонин. Еще в начале XIX в. были значительные поселения маньчжуров на севере провинции Хэбэй.

Маньчжуры отводили себе в Китае роль господствующего народа, занятого прежде всего в государственном управлении и в военном деле. Законодательство регулировало численность маньчжуров и китайцев на разных ступенях государственной организации. Чиновники-маньчжуры составляли, особенно в XVII—XVIII вв., значительную часть государственного аппарата Китая, а маньчжурские гарнизоны были расквартированы по всей стране. Основная часть маньчжурских войск находилась на северных границах в провинциях Хэбэй, Шаньси, Шэньси, Ганьсу, на земле предков — в Маньчжурии — и на вновь приобретенных землях Синьцзяна. Родовая и служилая знать маньчжуров, из семей которых выходили чиновники и офицеры армии восьми знамен, была сосредоточена в крупных городах Северного Китая, прежде всего в Пекине.

На развитие пекинского диалекта оказала влияние политическая судьба города. С падением монгольской династии Даду — Великая столица получила наименование Умиротворенный север (Бэйпин). Столицей династии Мин стал Нанкин. В 1421 г. столица переносится в Пекин. Вместе с центральными учреждениями туда прибыло множество служащих, говоривших на диалекте Нанкина и вообще междуречья Хуайхэ — Янцзы, которые образовали заметную часть его населения и оказали влияние на формирование городского диалекта.

После завоевания Китая маньчжуры сохранили столицу в

Пекине, изгнав все старое население города. Восточная часть Пекина — Дунчэн («Восточный город») и Сичэн («Западный город») — отводится для поселения маньчжуров, а в южной части разрешено селиться китайцам, выходцам из северо-востока провинции Хэбэй [Hashimoto, 1984 (II), с. 15]. Исследователь пекинского диалекта Ота Тацуо поэтому пишет о «разрыве в истории» пекинского диалекта на переходе от династии Мин к династии Цин (см. [Hashimoto, 1984 (II), с. 1]).

Современный пекинский диалект формировался под влиянием особой демографической и этнической ситуации в городе после изгнания коренного населения. В силу того что Пекин был столицей иностранной династии, маньчжурский этнический элемент был представлен в ней особенно широко: императорский двор, дворцовая гвардия, центральный административный аппарат почти целиком состояли из маньчжуров. Кроме них в Пекине жило много монголов, служивших в войсках и дворцовой охране. В XVII—XVIII вв. маньчжурские и монгольские служащие вместе с членами их семей составляли значительную группу населения столицы. Поэтому на формирование пекинского городского диалекта оказали влияние маньчжурский и монгольский языки.

Пекин был важным центром коммуникаций, ведущих из Южного Китая на север и на запад. Политический и административный центр страны через Великий канал был связан водным путем с долиной нижнего течения Янцзы — важным экономическим и культурным центром страны в то время. Регулярное сообщение и торговые связи, в которые были вовлечены и крупные города, расположенные вдоль канала, создали основу для культурных и лингвистических контактов Пекина с зоной канала и с южной частью страны. Эти контакты повлияли на культурный облик столицы и формирование ее диалекта.

Северный Китай издревле представлял собой область устойчивой коммуникации. Как уже упоминалось выше, письменным средством междиалектного общения были письменный язык вэньянь и литературный язык байхуа. Устный язык междиалектного общения, засвидетельствованный в соответствующих учебных пособиях, по грамматике и лексике был сходен с литературным байхуа, а по фонетике напоминал диалекты Северного Китая того времени.

Устный язык междиалектного общения, основанный на диалектах Северного Китая, не был точным воспроизведением ни одного из них. Он представлял собой нестандартизированный общий язык междиалектного общения, произношение которого ориентировалось на ареал в целом, а не на конкретный политико-административный центр.

Пять основных описаний фонетики этого устного языка основаны на диалектах различных частей этого ареала. В 1324 г. Чжоу Дэцин издал «Чжуаньюань иньюнь», в котором описан один из диалектов Центральной равнины. Ли Синькуй считает,

что он описывает диалект Лояня [Ли Синькуй, 1983, с. 17—46]. В 1442 г. Лань Мао издал «Юньлюэ хуэйтун» («Обзор рифм, легкий для понимания»), основанный на диалекте провинции Юньнань, который лишь в деталях отличался от диалекта словаря Чжоу Дэцина. В 1606 г. Сюй Сяо издал «Фонетические таблицы Сыма Гуана в новой редакции», описав диалект Шуньтяня — области, в которую входил Пекин, не совпадающий с городским диалектом Пекина. Не позднее 1642 г. Би Гунчэнь издал словарь под тем же названием, что и Лань Мао, основанный на диалекте провинции Шаньдун. Между 1624 и 1672 гг. Пань Тэнфэн издал «Уфан юаньинь» («Главные звуки пяти стран света»), основанный на диалекте Таншаня современной провинции Хэбэй [Лю Чживэй, 1971. Т. 1, с. 187—188, 208—214; 1971, т. 2, с. 213—214, 223—230, 245—246].

Официальное произношение иероглифов эпохи династии Мин было засвидетельствовано в словаре «Хунъю чжэньюнь», изданном в 1375 г., где различались глухие и звонкие начальные согласные и сохранялись многие особенности среднекитайского языка. О диалекте, на котором основан этот словарь, говорится, что «Хунъю чжэньюнь» содержит литературное чтение иероглифов XIV в. без указания его диалектной принадлежности [Лю Цзин, 1984, с. 112—114]. Однако монгольская транскрипция средствами квадратной письменности, выполненная учеными-филологами, свидетельствует о том, что фонологическая система этого словаря основана на диалекте Нанкина XIV в. (см. выше).

Примечательна тенденция в выборе диалектов для фонетического описания. Для описаний XIV в. избираются области, лежащие к югу от Хуанхэ: Центральная равнина и условно Нанкин. Диалект Юньнани, описанный в словаре XV в. Лань Мао, явно принадлежит новым поселенцам этой провинции, прибывшим из Центральной равнины. Для описаний XVII в. избираются диалекты областей, лежащих к северу от Хуанхэ: Шуньтянь, Таншань, Шаньдун. Эти изменения объекта описания связаны, вероятно, с перемещением политического центра страны из Нанкина в Пекин, что повлекло за собой рост политического престижа диалекта самого Пекина и диалектов прилегающих к нему областей. Однако примечательно, что во всех описаниях фонетики китайского языка XVII в., преследовавших нормативные цели, нет упоминаний о диалекте столицы.

Общественный престиж устного общего языка существенно укрепился после маньчжурского завоевания. Чтобы управлять Китаем, маньчжурские чиновники должны были кроме своей письменности, которая была принята незадолго до этого, владеть также китайским языком и письмом. Потребность в образованных правителях удовлетворялась путем создания школ для детей знаменитых людей. В Пекине было восемь таких школ — по одной на каждое знамя. В них изучали маньчжурский и китайский языки [Гребенщиков, 1913, с. XVIII]. После

маньчжурского завоевания столичный диалект стал называться не только цзинхуа («столичный язык»), но также и гуаньхуа («язык чиновников»).

Функции «языка чиновников»

Гуаньхуа не был прямым воспроизведением пекинского диалекта. Они несколько различались между собой по фонетике, грамматике и лексике. Маньчжурские и китайские чиновники говорили на пекинском диалекте с официальным пекинским произношением гуаньинь. «Официальное произношение» было принято в пекинских школах, поэтому его можно также считать школьным чтением иероглифов, или школьным произношением. Во всем остальном язык гуаньхуа ориентировался на грамматику и лексику байхуа.

Наиболее многочисленным контингентом лиц, владевших «языком чиновников», были маньчжурские знаменные войска, расквартированные по всему Китаю. С начала маньчжурского правления и до 40-х годов XIX в. число военнослужащих в знаменных войсках составляло от 200 до 260 тыс. Из них в Пекине находилось около 80 тыс., в Маньчжурии — 40 тыс., в провинциях внутреннего Китая — свыше 55 тыс. [Иакинф, 1840, с. 28].

Такое небольшое по масштабам Китая число людей, говорящих на гуаньхуа, естественно, не могло повлиять на давно сложившиеся диалекты китайского языка. На Севере пекинский диалект знаменных людей не имел резких отличий от диалектов местного населения. На Юге страны их положение было намного сложнее. Знаменные люди и их семьи оказывались в изоляции среди китайцев, говоривших на непонятных для них диалектах [Паркер, 1903, с. 455—456]. Однако носители нового, поддерживаемого авторитетом государства устного языка оказали важное влияние на лингвистическую ситуацию: «язык чиновников» стал официальным средством междиалектного общения во всей стране. В некоторых местах Южного Китая потомки маньчжурских и китайских воинов, осевших на месте службы их предков, до сих пор говорят на диалектах, сохраняющих сходство с пекинским [Юань Цзяхуа, 1965, с. 30—31].

Язык, на котором говорили между собой чиновники как маньчжурского, так и китайского происхождения, гуаньхуа, оказался очень удобным средством устного общения в Китае, а его общественный престиж опирался на авторитет цинского государственного аппарата. Важность знания гуаньхуа для китайских чиновников поддерживалась еще и тем, что по правилам чиновник не мог служить в своем родном уезде. Он всегда служил в местах, где говорили на диалекте, отличавшемся от его собственного. При частой смене мест службы «язык чиновников» был удобным средством налаживания контактов. Им владели, как правило, не только чиновники, но и шэньши — по-

средники между ними и населением. Знание «языка чиновников» не ограничивалось служилой средой. В большем или меньшем объеме его знали также и те, кому по роду деятельности приходилось часто переезжать с места на место: торговые люди, лодочники, возчики и т. п.

В Северном Китае «языком чиновников» владели многие, а в Южном Китае — главным образом чиновники.

Для коренных жителей Пекина гуаньхуа был родным языком. Его хорошо знали также и те, кто учился или долгое время жил в столице. Язык этих людей назывался пекинским, или столичным, гуаньхуа. Самостоятельно освоившие его в процессе общения с носителями этого языка, как правило, постигали его не полностью. Грамотным легче всего давались грамматика и лексика гуаньхуа, о которых можно было составить представление, читая литературу на байхуа. Значительно труднее было с произношением. Звуки и тоны пекинского диалекта были препятствием, преодолеть которое удавалось далеко не всем. Поэтому наряду со столичным, или пекинским, гуаньхуа в языковой практике Китая всегда сосуществовали его фонетические варианты — так называемые «голубые гуаньхуа» с большими или меньшими отступлениями от пекинской нормы произношения. Те, кто изучал гуаньхуа по письменным текстам, пользовались грамматикой и лексикой байхуа, но все слова произносили на родном диалекте.

В силу особенностей городской жизни в средневековом Китае во многих крупных городах существовали городские диалекты. Вплоть до настоящего времени в городской черте Пекина имеется диалект Сичэна (Западного города), диалект Дунчэна (Восточного города) и диалект южной части города, находящейся южнее улицы Чанъань дацзе [Цзян Чэн, 1955, с. 3]. Основными претендентами на право представлять пекинский диалект в целом являются диалекты Дунчэна и Сичэна, которые были традиционно местом поселения маньчжуров, между тем как южная часть города была чисто китайской. Различия между городскими диалектами Пекина относятся прежде всего к лексике и к некоторым деталям произношения тонов [Цзян Чэн, 1955, с. 4].

Письменный литературный язык байхуа, на котором написана значительная часть произведений прозаической литературы, с появлением гуаньхуа стал рассматриваться как его письменная форма. Литературные произведения на байхуа были известны во всем Китае; грамотные, читая на байхуа, знакомились тем самым с грамматикой и лексикой гуаньхуа. Поэтому для них изучение гуаньхуа сводилось к изучению пекинского произношения.

Письменный литературный язык байхуа не был стандартизован. Его грамматика и лексика были сходны с грамматикой и лексикой пекинского диалекта, но в каждом из наиболее значительных произведений на байхуа обнаруживается влияние

различных диалектов Северного Китая. Среди них имеется группа памятников, написанных под определяющим влиянием пекинского диалекта. Письменный литературный язык байхуа способствовал распространению гуаньхуа — языка чиновников. Широкая известность этого устного языка по всей стране сделала его первым кандидатом в национальный язык, когда эта проблема возникла в начале XX в.

ПИСЬМЕННОСТЬ И ФИЛОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Народы Центральной Азии, частично или полностью завоевавшие Китай, обычно создавали собственные письменности, которые определенным образом входили в общий контекст культуры Китая и Центральной Азии. Они вступали в конкуренцию с китайским письмом — наиболее влиятельным средством письма в этом регионе, за которым стояла мощная многовековая культурная традиция. Примечательно, что почти все эти письменности, которые, за исключением тангутской, были алфавитными, не выдерживали состязания с китайской. До наших дней сохранилось монгольское письмо. Киданьская, чжурчжэньская, тангутская письменности исчезли вместе с народами, которые ими пользовались. Китайское письмо оказало значительное влияние на алфавитное письмо соседних народов как в области графики, так и в орфографии. Знакомство с алфавитными письменностями не прошло бесследно для китайской филологии; оно способствовало формированию новых и усовершенствованию старых методов традиционной филологии.

Монгольская квадратная письменность

С монгольскими алфавитными письменностями Китай познакомился в середине XIII в. После покорения найманов в 1204 г. Чингисхан захватил в плен придворного ученого найманов Тататунгу, по происхождению уйгура. Он был оставлен при Чингисхане для обучения его детей и людей из близкого окружения искусству писать по-монгольски [Мункуев, 1975, с. 52, 125—128]. Для этого Тататунга приспособил уйгурский алфавит. Однако после завоевания Китая Хубилай, ставший во главе огромной империи, поручил создать новую письменность тибетскому монаху Пакпа-ламе, который при Хубилае управлял делами буддийской церкви. На основе тибетского алфавита, в который были введены несколько новых букв для обозначения монгольских звуков, Пакпа-лама создал так называемую квадратную письменность. В этом графическом варианте тибетского алфавита направление письма с горизонтального было заменено на вертикальное. В 1269 г. алфавит квадратной письменности был опубликован. В указе, вводившем в действие «Новое монгольское письмо», говорилось, что им следует пользоваться при составлении всех документов. Таким образом,

квадратное письмо было создано не только для монгольского, но и для китайского языка. В принципе оно предназначалось для всех языков, на которых говорила многоязычная империя Хубилая.

В том же, 1269 г. во всех провинциях Китая были учреждены школы для обучения новой письменности, и на ней же стали делать с 1270 г. все надписи в храмах. В 1271 г. последовало распоряжение подавать доклады императору только на новом алфавите, с того времени называемом «монгольское письмо». Для обучающихся новой письменности были установлены налоговые льготы и облегчено поступление на государственную службу [Лю Чанпэй, Цай Мэйбяо, 1959, с. 10—12, 43]. Эффективность этих мер была незначительна: старые письменности по-прежнему преобладали в официальной переписке.

Для китайского языка квадратная письменность была использована сразу же после введения его в действие. Наиболее ранние из сохранившихся текстов квадратного письма, относящиеся к 1275 г., представляют собой надписи на каменных стелах с параллельным текстом иероглифическим письмом. Китайские надписи квадратным письмом встречаются также на печатях, медных монетах и бумажных ассигнациях эпохи династии Юань.

Одновременно с введением квадратной письменности было выпущено в свет одно из пособий китайской начальной школы — «Байцзя син» с транскрипцией квадратным письмом. Тем самым оно было превращено в полезное пособие по транскрипции слогов китайского языка новым монгольским письмом. В предисловии к первому изданию 1269 г. говорится о новом направлении культурных влияний с Севера на Юг и о полезности изучения нового монгольского письма для успешной служебной карьеры. Второе издание, вышедшее много позже, явно предназначалось для художественно-декоративных целей и появилось тогда, когда квадратное письмо вышло из практического употребления.

Другим важным памятником монгольского квадратного письма является словарь «Мэнгу цзыюнь» («Монгольские рифмы»). До наших дней дошло его рукописное издание, содержащее иероглифы с транскрипцией квадратным письмом. В мемуарах того времени встречаются упоминания о двух китайско-монгольских словарях того же времени: «Хуася тунъинь» («Китайские омофоны») Ду Боюаня и «Мэнгу юньбянь» («Словарь монгольских рифм») Ли Хундао.

Об изданиях типа тунъинь («Омофоны») можно судить только по тангутскому словарю такого типа: они представляли собой группы одинаково звучащих слов, расположенные по начальному согласному. Словарь «Мэнгу юньбянь» представлял собой такие же группы одинаково звучащих слов, расположенных по китайским традиционным рифмам.

«Мэнгу цзыюнь» представляет собой исправленное и дополненное издание более раннего лексикографического труда, вышедшего в 1308 г. Его редактор Чжу Боян писал о важности для Китая алфавитного письма: «Мир нашей священной династии необъятен, и местные языки в нем непонятны друг для друга; даже если знать иероглифы и не знать их произношения, то это все равно что не владеть языком. Письменные знаки словаря „Мэнгу цзыюнь“ соединены с их произношением, поэтому он составляет основу правильного их чтения и путеводную нить учения о рифмах» [Ло Чанпэй, Цай Мэйбяо, 1959, с. 87, 96]. Словарь служил справочным пособием для тех, кому приходилось пользоваться квадратной письменностью для транскрипции китайских иероглифов или с ее помощью писать по-китайски.

После падения монгольской династии квадратная письменность вышла из употребления не только в Китае, но и в самой Монголии, оставшейся верной своему первому алфавиту на уйгурской графической основе. За короткое время своего существования квадратная письменность оказала влияние на создание корейского алфавита. Корейские филологи относились к «Мэнгу цзыюню» как к важному труду по китайской фонетике и ссылались на него еще в начале XVII в. [Чжэн Цзайфа, 1965, с. 16—18].

Маньчжурская письменность и китайская филология

Хронологически следующим видом письменности, с которой познакомился Китай при следующей династии — Мин, была латинская письменность. Ее принесли с собой христианские миссионеры, впервые прибывшие в Китай в конце XVI в. Почти все они пытались применить латинскую письменность для китайского языка.

Незадолго до завоевания Китая маньчжуры приняли собственную письменность, представлявшую собой монгольский алфавит, приспособленный для маньчжурского языка. В маньчжурском языке отсутствовали морфемы из одного согласного звука, т. е. любая значимая единица маньчжурского языка состояла не менее чем из одного слога. А поскольку в основу орфографии был положен не фонетический, а морфологический принцип, то отдельные буквы маньчжурского алфавита использовались только для образования графических слогов, состоящих из двух и трех букв. Эти элементарные двухбуквенные и трехбуквенные слоги складывались в слова. Образование трехбуквенных слогов происходило по довольно сложным правилам, которые по-китайски назывались «хэшэн» («соединение звуков») [Захаров, 1879, с. 1—14].

Таким образом, с 1269 г. в Китае, исключая время правления династии Мин, официальные государственные письменности были алфавитными. Их изучение было обязательным для

всех экзаменовавшихся на государственные должности. Императоры династии Юань — Хубилай и династии Цин — Канси лично уделяли большое внимание проблемам письменности, в которой они видели один из главных признаков суверенитета в области культуры. Однако, несмотря на столь высокое покровительство, в обоих случаях влияние алфавитных письменностей на китайскую культуру и науку было весьма незначительным. Влияние санскрита и деванагари, пришедших в Китай с буддизмом в VI—IX вв., ограничивалось областью китайской филологической науки; не большим было также влияние монгольского и маньчжурского письма.

С латинским алфавитом и западноевропейскими языками Китай познакомился в конце XVI в., с кириллицей и русским языком — в XVII в. Однако изучение западных языков при первом с ними знакомстве не представлялось достаточно привлекательным из-за отсутствия устойчивых контактов с западной культурой.

Китайские филологи признавали значение известных им алфавитных письменностей и по мере сил стремились использовать их достоинства для обозначения чтений китайских иероглифов. Столь незначительное влияние алфавитных письменностей соседних народов на китайскую культуру в целом объясняется не лингвистическими и не техническими причинами, а прежде всего несоразмерностью культурного значения этих письменностей. Китайское письмо и китайский язык открывали доступ к большой и древней культуре, значительному по своему объему источнику информации, между тем как монгольское и позднее маньчжурское письмо давали доступ к более скромному источнику информации, большую часть которого составляли переводы с китайского языка.

В эпоху династии Юань филологическая традиция была окончательно подорвана. Отмена государственных экзаменов после воцарения династии Юань обесценила традиционные знания. Однако работа в области китайской филологии не прекратилась. Квадратная письменность дала толчок развитию нового направления китайской филологии.

В конце XIII в. появилось несколько словарей китайского языка, в которых новые тенденции получили отражение. Хуан Гуншао составил большой словарь «Гуцзинь юньхуэй» («Собрание древних и новых рифм»), который сохранился в сокращенном виде под названием «Ту цзинь юньхуэй цзюй яо» («Самое главное из Собрания новых и древних рифм») [Ван Ли, 1957, с. 481—483; Яхонтов, 1981, с. 233].

Лексика словаря Сюн Чжуна распределялась по 107 пиншуйским рифмам, однако наряду с традиционными рифмами указывались также так называемые алфавитные рифмы цзыму юнь, которые соответствовали реальному произношению. Таких рифм в равном тоне насчитывалось 67, во входящем — 29. Для обозначения алфавитных рифм Сюн Чжун не пользовался тра-

диционной номенклатурой, а создал собственные обозначения [Ван Ли, 1957, с. 482—483].

Дальнейшее упрощение в описании вокализма китайского языка наблюдается в китайских словарях, где произношение иероглифов передавалось с помощью квадратного письма — новой монгольской письменности.

В фонетическом словаре «Мэнгу цзыюнь» (1308 г.) лексический материал был распределен по 15 рифмам, носившим названия в традиционной номенклатуре. В каждой из них чтение слогов с одинаковыми начальными согласными обозначалось не с помощью фаньце, а с помощью квадратного письма. Внутри групп слогов с одинаковыми начальными согласными различались подгруппы слогов различных тонов. При этом слоги входящего тона объединялись с открытыми слогами [Чжэн Цзайфа, 1965, с. 104—108; Ло Чанпэй, Цай Мэйбяо, 1959, с. 98—127].

Таким образом, традиция описания фонетики китайского языка того времени установилась в Китае с появлением квадратной письменности.

Описания фонетики

и проблема нормативного произношения

Помимо экзаменационной поэзии, где рифмы подбирались по словарям, в Китае продолжала существовать поэзия жанров цы и цюй, рифмованная по правилам разговорного языка того времени. В условиях многодиалектного Китая единообразие рифмы можно было обеспечить только изданием единого словаря-справочника, основанного на наиболее авторитетном произношении того времени. В 1324 г. Чжоу Дэцин издал словарь «Чжунъюань иньюнь» («Рифмы произношения Центральной равнины»). Это не был словарь в точном смысле слова, а только список иероглифов, распределенных по 19 новым рифмам. Внутри рифмы слоги, представленные иероглифами, делились по тонам, а внутри тональных классов выделялись группы омонимов, разделенных между собой кружком. Прикладное назначение словаря очевидно благодаря специальному разделу, посвященному практике сложения стихов жанра цюй, где рассматривались наиболее распространенные ошибки в рифмах, вызванные тем, что авторы стихов пользовались диалектами, отличными от диалекта Центральной равнины.

Это был первый словарь, основанный не только на поэтической практике предшествующих поколений, но и на конкретном диалекте китайского языка. Рифмы словаря находились в точном соответствии с реальным произношением того времени. В словаре указаны новые тоны китайского языка, получившие распространение в большинстве диалектов Северного Китая. Эта система тонов сохраняется и в современном национальном языке (путунхуа).

Наиболее удобным лингвистическим критерием определения диалекта, лежащего в основе «Чжунъюань инъюнь», является тип распределения слогов этимологического входящего тона по остальным трем тонам. В городском диалекте Лояня слоги входящего тона целиком перешли в ровный тон: слоги с начальными сонантами и глухими согласными — в верхний ровный тон иньпин, слоги со звонкими начальными согласными — в нижний ровный тон янпин [Чжао Юэпэн, 1958, с. 50]. В результате неоднократных междиалектных заимствований в современном пекинском диалекте распределение слогов этимологического входящего тона по остальным тонам довольно сложно. Различаются три слоя заимствований, из которых один в целом соответствует их распределению в «Чжунъюань инъюне», которое предусматривает переход слогов со звонкими начальными согласными в слоги янпина, слогов с глухими начальными согласными — в слоги восходящего тона шаншэн, слогов с глухими придыхательными — в слоги восходящего тона шаншэн, слогов с сонантами в начале слога — в слоги уходящего тона цюйшэн. Нетрудно заметить, что такое распределение мало похоже на распределение в диалекте Лояня; распределение, представленное двумя другими группами, также мало похоже на него [Stimson, 1966, с. 288, 293—294]. Но в то же время распределение слогов входящего тона — жушэна по трем остальным тонам в «Чжунъюань инъюне» не совпадает целиком с его распределением в современном пекинском диалекте.

Подобно «Цеюню» в свою эпоху, «Чжунъюань инъюнь» стал родоначальником целой серии фонетических словарей, среди которых наиболее близким к нему как по времени составления, так и по содержанию является «Чжунчжоу юэфу инъюнь лэйпьянь» («Категории рифм народных песен Центральной области»), составленный не позднее 1351 г., «Юньлюэ хуэйтун», составленный Лань Мао в 1442 г., где различались 20 рифм и четыре тона по «Цеюню», «Юньлюэ хуэйтун», составленный Би Гунчэнем не позднее 1642 г., где различались 16 классов рифм и пять тонов: два регистра ровного, восходящий, уходящий и входящий, «Уфан юаньинь» («Главные звуки пяти стран света»), составленный Пань Гэнфэном не позднее 1673 г., где различались 12 классов рифм и пять тонов [Яхонтов, 1981, с. 234—237]. Непосредственно к «Чжунчжоу юэфу инъюнь лэйпьянь» восходит несколько аналогичных словарей, где различаются по 19 классов рифм.

Помимо перечисленных в систему входит значительное количество региональных словарей, одним из которых является «Цзин си шисань чэ» («Тринадцать классов рифм столичной оперы»), которая по сей день — эталон для арий в пекинской музыкальной драме.

По повелению первого императора династии Мин был составлен новый фонетический словарь «Хунъю чжэньюнь» («Правильные рифмы правления Хунъю»). В указе о его составлении

было приказано, чтобы в основу произношения было положено правильное произношение Центральной равнины. Однако комиссия, состоявшая преимущественно из южан, вместо произношения одного или группы сходных диалектов отразила в словаре фонетические особенности главным образом диалекта Нанкина.

«Хунью чжэньюнь» различает четыре тона. В ровном, входящем и уходящем по 22 рифмы, во входящем — 10, в описании произношения по методу фаньце различались глухие и звонкие начальные согласные и гласные первого и второго дэнов. Практическое значение этого словаря оказалось небольшим: он не годился для составления древних стихов и не соответствовал уже сложившимся стандартам для составления стихов жанра цы и цюй.

Китайская филология и алфавитное письмо

Познакомившись с алфавитным письмом, китайские филологи достаточно явственно осознали неудобство традиционной системы обозначения чтений иероглифов с помощью метода фаньце. В результате в лингвистической мысли XVII—XVIII вв. появилось «Движение за реформу фаньце». Общей целью лингвистов, принадлежавших к этому течению, было создание таких фаньце, которые наиболее точно передавали современное им чтение иероглифов. Люй Кунь в словаре «Цзяотай юнь» снабдил слова новыми чтениями по фаньце, учитывая их современные тоны [Ло Чанпэй, 1963, с. 104—105]. Ян Сюаньци в словаре «Шэньюнь тунжан цзи» (1659 г.) разработал систему передачи начальных согласных и вокалических частей слогов в чтениях по фаньце. Общее число знаков, передававших чтение иероглифов, составило всего 124 [Ло Чанпэй, 1963, с. 107—110].

В движении за реформу фаньце принял участие также и христианский миссионер Никола Триго. В 1626 г. он издал труд «Си жу эр му цзы» («Помощь ушам и глазам от западных ученых»), где показал возможности латинского письма для передачи китайского языка [Цзинь Нигэ, 1957, с. 13—15; Ло Чанпэй, 1963, с. 105]. Основные достижения европейской филологии были изложены для китайского читателя на понятном и привычном для него материале родного языка. В духе европейской науки того времени он создал порождающую механическую модель слогов китайского языка, она состояла из неподвижного круга, разделенного на 50 частей, каждая из которых соответствовала одной вокалической части слога, и двух подвижных кругов, соответственно разделенных на 20 и на 5 частей для начальных согласных и для знаков тона. Вокалические части слогов носили название «мать слога», начальные согласные — «отец слога». Любое их соединение порождало слог цзы, которому вращением третьего круга приписывался соответствующий тон [Цзинь Нигэ, 1957, с. 60—62].

После маньчжурского завоевания реформа фаньце приобрела влияние в лице императора Канси, знавшего несколько языков и письменностей. Он создал большие преимущества алфавитного письма и хотел, чтобы китайские филологи использовали некоторые идеи маньчжурской алфавитной письменности. Маньчжурское письмо, созданное незадолго до покорения Китая, было весьма интересным по своему устройству.

Интерес Канси к проблемам письменности явствует из записей его высказываний, засвидетельствованных для истории. В ноябре 1705 г., просмотрев грамоты русского торгового каравана, представленные ему в переводе и в оригинале, он сказал, что в алфавитных письменностях обозначение слов очень просто. «В китайском языке, — заметил он, — дело обстоит не так. Китайские слоги четырех тонов разделены на четкие классы, и для китайского языка сложение двух букв в слог уже не имеет значения, поэтому изучающих алфавитную письменность в Китае мало и интерес к ней отсутствует. Когда в Ханьлине я спрашиваю о четырех тонах — их знают все, а стоит спросить о соединении двух букв в слог, то этого не знает никто. Звуки китайского языка имеются также и в других языках, но не все» [Ло Чанпэй, 1963, с. 138—139].

В 1715 г. последовало распоряжение императора о создании фонетического словаря, в котором чтения иероглифов должны быть указаны по методу хэшэн. Его составление было поручено видному деятелю Ханьлиня Ли Гуанди и его другу Ван Ланьшэну — талантливому филологу.

В 1726 г. словарь был завершен. Новый император, Юнчжэн, дал ему название «Иньюнь чаньвэй» («Тонкий анализ звуков»). В соответствии с принципом хэшэн первый знак фаньце этого словаря представлял слог, в котором начальный согласный сочетался с гласным -а, -е, и, -і, -у. Второй знак представлял слог без начального согласного типа -ай, -эй, -ань, -энь, -ан и т. п. Знаки фаньце подбирались таким образом, чтобы гласный первого слога соответствовал медиали второго. Первые знаки с гласными -а и -е сочетались со вторыми знаками с нулевой медиалью; первые знаки с гласными -и, -і, -у — со вторыми знаками с медиальями -і, -и-, -у-. Наряду с современным фаньце указывалось его традиционное чтение с помощью отдельного указания начального согласного, медиали, вокалической части слога и тона.

Этот словарь, который, по существу, был исследованием по фонетике китайского языка, получил распространение лишь в кругу специалистов. Его практическое значение оказалось минимальным, потому что в системе традиционного образования, ориентированной на экзамены, продолжали пользоваться фаньце и рифмами «Гуаньюня» — самого авторитетного пособия по версификации. Однако именно словарь «Иньюнь чаньвэй», подводящий итоги достижениям китайской традицион-

ной филологии, оказался главным пособием при разработке первого унифицированного национального чтения иероглифов в 1913 г.

К тридцатым годам XVIII в. началась законодательная деятельность в области устного языка. Поводом к этому послужила аудиенция императора Юнчжэна, принимавшего чиновников из провинции Фуцзянь. Правитель, говоривший на пекинском диалекте, не смог понять смысл речей чиновников и в гневе распорядился подготовить указ об организации в провинциях Фуцзянь и Гуандун «школ правильного произношения». В качестве преподавателей рекомендовалось привлекать «знаменитых людей» из маньчжурских гарнизонов. Школы просуществовали до конца XIX в., однако сколько-нибудь заметного влияния на лингвистическую ситуацию в этих провинциях не оказали. Акт императора Юнчжэна важен лишь как знак внимания правительства Китая к проблемам общего устного языка. Естественно, что, отдавая свои распоряжения по поводу общего устного языка, Юнчжэн не имел в виду распространение пекинского диалекта по всему Китаю. Речь шла о более простой задаче — научить всех государственных служащих Китая говорить на едином устном языке.



ОТНОШЕНИЕ К «ВАРВАРАМ»: ИДЕОЛОГИЯ И ПОЛИТИКА

В XIII—XIX вв., когда на протяжении нескольких столетий Китай дважды оказывался под властью иноземных завоевателей, особую остроту приобрела проблема отношения к традиционной китаецентристской модели мира, сложившейся в предшествующее время как своеобразное проявление этнического самосознания китайцев. Возникнув в лоне конфуцианской идеологии, эта концепция затем превратилась в цельную внешнеполитическую доктрину. Реальные исторические условия определяли периоды спадов и подъемов в процессе осуществления ее на практике. Борьба мнений, разгоравшаяся время от времени вокруг этой совокупности этнополитических идей, позволяет нам проследить некоторые закономерности трансформации самосознания этнической общности китайцев.

Идея законного правления и историография

Весной 1342 г. несколько высших сановников представили императору Шунь-ди доклад, в котором предлагалось поручить коллегии историографов составить три династийные истории, посвященные правлению династий Сун, Ляо и Цзинь. Император высочайше установил: «Быть по сему», и через два года ему на просмотр были преподнесены «Ляоши», «Цзиньши», а в 1345 г. — «Сунши».

Появление этих сочинений явилось причиной того, что Ян Вэйчжэнь выступил вскоре со специальным сочинением, в котором подверг критике основную концепцию авторов трех историй. Возражения оппонента касались прежде всего понятия «чжэн тун» — «законного правления» (125) — одного из важнейших теоретических положений традиционной китайской историографии. «Занимать надлежащее место в Поднебесной и объединять Поднебесную — в этом суть законного правле-

ния», — так определял суть этого понятия сунский историк Оуян Сю. Данная проблема касалась главным образом права той или иной династии считаться наследницей предшествующего царствующего дома. В своем исходном виде теория законного правления была тесно связана с концепцией Небесного мандата, которая рассматривалась конфуцианцами как неприложимая к варварам.

Кидане, утверждал Ян Вэйчжэнь, «во времена Тан были окраинными варварами, которые возвысились, воспользовавшись ослаблением Тан. В отношении с ними вступило царство Позднее Цзинь во главе с Ши Цзинтаном. Оно отдало (киданям) районы Ю и Янь, и благодаря этому Ляо нарушило спокойствие китайцев. Позднее Цзинь было обречено на гибель. Рассуждающие ныне полагают, что Ляо стало правопреемницей Цзинь, но я не знаю, что в этом случае могло оно воспринять» [Тао Цзунъи, 1959, с. 34]. Категорически не разделял Ян Вэйчжэнь и точку зрения «рассуждающих», согласно которой во времена основателя династии Сун «Юг и Север были равными государствами, между которыми не существовало отношений сюзерен—вассал; в период правления Шэнь-цэ, первого императора Ляо, основатель Сун еще не родился, и Ляо более чем на 50 лет предшествует Сун; к тому же императоры Сун направляли (к киданям) послов, которые униженно просили мира и заключения братского союза, а в более позднее время правитель Ляо был признан даже дедушкой, а Сун — внуком». Считая эту версию «ложной и пошлой», Ян Вэйчжэнь приводил аргументы в пользу того, что династия Сун является законной правопреемницей Тан [Тао Цзунъи, 1959, с. 34—35].

Полемическое эссе Ян Вэйчжэня, в принципе отвергавшее правомерность создания специальных династийных историй Ляо и Цзинь, было направлено острым своей критики и против текста «Сунши», отражавшего ту же идейную позицию «рассуждающих». С воцарением династии Мин это последнее сочинение неоднократно подвергалось переделке [Фань Вэньлань, 1931, с. 241], пока, наконец, в 20-х годах XVI в. Хэ Вэйци не переработал «Ляоши», «Цзиньши» и «Сунши», объединив содержащийся в них материал в новой династийной истории, получившей название «Сунши синьбянь» («Новая версия сунской истории»).

М. Ференци предприняла интересный сравнительный анализ этих двух вариантов истории эпохи Сун в плане сопоставления отраженных в их тексте идей относительно сути взаимоотношений китайцев и варваров в тот сложный для Китая период. Наиболее наглядно различия в подходе к этой проблеме авторов «Сунши» и «Сунши синьбянь» проявляются во введении к главам, посвященным «варварским народам».

Монгольский вариант истории Сун начинается с характеристики взаимоотношений Китая с соседями в эпоху правления династии Тан и упоминает среди ее предшественников царству-

ющий дом Тоба Вэй, основанный сяньбийцами. Минский же вариант «Сунши» ведет повествование с глубокой древности, причем факты нарушения порядка в Поднебесной объясняются здесь «врожденными качествами варваров». Оба источника согласны в признании законности власти династии Сун, однако решительно расходятся в оценке деятельности соседей Китая в период Пяти династий. Авторы «Сунши» подчеркивают, что государство Цзинь было независимым от Китая и в этом смысле отличалось от Си Ся; Хэ Вэйци, напротив, прямо утверждает, что кидане и чжурчжэни ничем не отличались от тангутов; «как же могут они быть поставлены в один ряд с династией Сун в составлении исторических сочинений!» [Ferenczy, 1968, с. 358].

Цинские специалисты-текстологи довольно критически отнеслись к «Сунши», «Ляоши» и «Цзиньши», указывая на ряд фактических недочетов, допущенных их авторами. Многие из этих недостатков [Фань Вэньлань, 1931, с. 230—235, 248, 256—259] объяснялись, между прочим, тем, что эти сочинения были подготовлены в предельно короткий срок. Но критика Хэ Вэйци в адрес упомянутых династийных историй носила совершенно иной характер, так как ставила своей целью не уточнение каких-либо фактов, а опровержение общей концепции. Задача эта осложнялась тем, что составители «Сунши», «Ляоши» и «Цзиньши», в свою очередь, основывались на ортодоксальной традиции, объясняющей причины смены одной династии другой. В данном случае воцарение монголов представлялось прямым следствием утраты Сунами благой силы дэ и «передачи Небесного мандата» новому царствующему дому. Оценка деяний киданей и чжурчжэней, предложенная этими авторами, не меняла их общей позиции историографов законной династии Юань, которые судили о событиях истории не с точки зрения «варваров», а «из центра» [Ferenczy, 1968, с. 361].

Таким образом, задача составителя «Сунши синьбянь» заключалась в том, чтобы опровергнуть идею, основанную на традиции, средствами самой этой традиции. Эту задачу «деварваризации» китайской истории [Ferenczy, 1968, с. 362] Хэ Вэйци мог решить лишь сугубо догматическим путем, основываясь на цитатах из наиболее древних конфуцианских трактатов. В этом смысле он действовал вполне в духе своего времени, для которого в целом была характерна реанимация прежней модели мира, значительно скомпрометированной всем ходом предшествующей истории.

Китаецентристская модель мира в теории и практике

В международных отношениях государств Восточной Азии в конце I — начале II тысячелетия нашли свое конкретное воплощение две различные модели взаимоотношений. В основе одной из них лежала концепция имманентного сюзеренитета Сына Неба над «варварами», исходившая из идеи: подобно тому как

на Небе не может быть двух солнц, на Земле существует лишь один государь. Вторая модель признавала допустимость такого положения, когда Китай был одним из «противостоящих друг другу государств» (диго), сопоставимых по своему статусу и связанных между собой узами родства. В соответствии с этим в реальной истории связей Китая с соседями в XI—XIII вв. китайский Сын Неба оказывался попеременно занимающим одну из четырех различных позиций по отношению к правителям киданей, тангутов и чжурчжэней: сюзерен, старший родственник, младший родственник, вассал [Крюков, 1980, с. 10—12].

Столкновение Китая с монголами привело в XIII в. к возникновению ситуации, при которой в Поднебесной распространилась власть варваров-завоевателей. Последствия столь сокрушительного удара по системе традиционной идеологии могли быть отчасти нейтрализованы лишь посредством введения их в рамки концепции «передачи Небесного мандата». Это, как мы только что видели, и было более или менее успешно выполнено на протяжении XIII—XIV вв.

С этой точки зрения отнюдь не парадоксально, что после падения «варварской» династии Юань ортодоксальная идея имманентного сюзеренитета Сына Неба по отношению к «варварам четырех стран света» вновь становится господствующей. Хотя на первом этапе своего возвышения маньчжуры прибегали к использованию альтернативной концепции «братского союза», впоследствии они целиком восприняли систему взглядов, согласно которой «на Небе может быть только один государь». Не случайно поэтому до 1637 г. маньчжурское и корейское государства именовались сюнди чжи го (126) — «братскими», но после поражения, нанесенного Корее, маньчжурский император «изменил [название] братское государство на вассальное» [Внешняя политика, 1977, с. 118].

Вместе с тем, как это было прекрасно показано А. А. Бокшаниным на примере взаимоотношений империи Мин со странами Южных морей, абсолютный приоритет ортодоксального китаецентристского подхода не означал неизменности основных внешнеполитических доктрин.

Первый период минской истории характеризуется активными мерами, направленными на создание и упрочение связей с иноземными государствами в соответствии со следующим основополагающим высказыванием Чжу Юаньчжана: «С тех пор как существуют Небо и Земля, существует и деление на государей и подданных, на высших и низших. Поэтому и установился определенный порядок в отношениях Китая с иноземцами всех четырех стран света. Так было издревле» [Бокшанин, 1968, с. 24]. В конце XIV в. детально разрабатываются конкретные правила, регламентировавшие взаимоотношения Китая с соседями. Вассалитет последних должен был выражаться в соблюдении определенных форм обращения к китайскому императору

ру в официальных посланиях; в принятии местными властями китайской титулатуры; в присылке один раз в три года посольств с данью и личном прибытии один раз в 30 лет самих иноземных властителей в Китай; в соблюдении иноземными послами строго определенного церемониала и оказании должного приема китайским послам за рубежом; в принятии китайского летосчисления. Сюзеренитет Китая должен был выражаться: в провозглашении верховной власти китайского императора; в его праве утверждать местных властителей; в направлении в иноземные страны китайских послов с императорскими посланиями и указами; в праве совершения жертвоприношений духам гор и рек иноземных стран [Бокщанин, 1968, с. 36].

Между тем уже в 1374 г. были приняты меры по сокращению внешних сношений с заморскими странами. Очередная активизация посольского обмена относится к первым годам XV в. Именно в это время начинается серия морских экспедиций под командованием Чжэн Хэ, одного из приближенных императора Чэн-цзу. Впервые ко двору Мин начинают прибывать правители некоторых государств.

В 30-х годах XV в. верх одерживает группировка при дворе, выступавшая за свертывание внешних проявлений вассальной зависимости стран Южных морей. В 1436 г. из Пекина были отосланы на родину послы из 11 различных стран. В 1443 г. императору был подан доклад, в котором говорилось: «Посольств с данью двору с Явы слишком много. Расходы на их снабжение бесчисленны. Не дело утомлять Китай заботами о людях из далеких стран». В соответствии с духом этого доклада правитель Явы был направлен императорский указ следующего содержания: «Все различные заморские страны представляют дань один раз в три года. Вану также следует пожалеть своих военных и гражданских подданных и соблюдать этот порядок» [Бокщанин, 1968, с. 117—118].

Коренные сдвиги в господствовавших до той поры во внешней политике Мин представлениях о вассалитете над «варварами» отразились в событиях 1469—1475 гг. В период, непосредственно предшествовавший им, Тямпа, соблюдавшая ритуал вассала по отношению к Китаю, постепенно сдала свои позиции в борьбе с Дайвьетом. Правитель Тямпы запросил у минского двора помощи, однако Сянь-цзун ограничился тем, что отправил в Тямпу пограничные столбы для установки на границе этого государства с Дайвьетом. Но положение усугублялось, и Дайвьет вскоре потребовал от Тямпы выплаты дани, т. е. признания вассалитета. Когда это стало известно в Пекине, минский император послал в Тямпу указ, предписывавший ей присылать дань и Китаю и Дайвьету [Бокщанин, 1968, с. 123].

Это решение Сянь-цзуна создавало беспрецедентную в истории Мин ситуацию, при которой Китай признавал права госу-

дарства Дайвьет в качестве второго сюзерена. Так при Минах в новой форме возродилась отвергнутая ими внешнеполитическая концепция, признававшая возможность существования «двух солнц на небе»!

Иначе складывались взаимоотношения империи Мин с северо-восточными соседями. В конце XIV — начале XV в. Корея признавала вассальную зависимость от Китая и, в свою очередь, распространяла свое влияние на чжурчжэньские племена. Многие из них длительное время платили дань корейскому вану. В первые годы XV в., отмеченные возрастанием внешнеполитической активности Китая по отношению к странам Южных морей, минское правительство предпринимает первые попытки склонить чжурчжэньских вождей к прибытию в Китай для поднесения дани. К чжурчжэням направляются посольства, которые могли добраться до места назначения только через Корею. В 1405 г. минским послом не удалось повлиять на позицию Мэнгэ Темура и других чжурчжэньских предводителей, которые заявили: «Мы служим Корее свыше 20 лет, и даже если между Кореей и Минской империей установятся отношения как между младшим и старшим братьями, то почему мы должны служить Минам?» [Мелихов, 1970, с. 262]. Позднее Мэнгэ Темур все-таки отправился в минскую столицу. Аналогичное решение принял и Баэрсунь, заверивший других вождей, что «по возвращении он будет по-прежнему служить Корее».

Спустя два века Нурхаци удалось объединить чжурчжэньские племена, в результате чего в 1616 г. возникло государство Цзинь. Интересно проследить, как эволюционировал после этого характер взаимоотношений чжурчжэней (маньчжуров) с соседними народами.

Как было показано И. С. Ермаченко, ранние маньчжуромонгольские связи отражали представление правителей Цзинь о монгольских владениях как о «государствах», равных по своему статусу маньчжурам. «Маньчжоу и Хорчин, оба государства, — говорится в одном из документов 1624 г., — испытывают негодование из-за оскорблений со стороны Чахара. В силу этого устанавливают дружбу и заключают союз» [Ермаченко, 1974, с. 36]. В 1627 г. Абахай утверждал, что маньчжуры желают «жить во взаимном спокойствии и мире со всеми странами» [Ермаченко, 1974, с. 41]. Но уже в начале 30-х годов XVII в. между Цзинь и монгольскими княжествами постепенно устанавливаются отношения сюзерена и вассала, пришедшие на смену союзническим связям между ними. В 1632 г. монгольские бэйлэ получили у Абахая аудиенцию, ритуал которой должен был подчеркнуть подчиненное положение монголов.

Аналогично развивались и взаимоотношения маньчжуров с чахарскими монголами. Если на первых порах Абахай предлагал им породниться с маньчжурами, заключив брачный союз, то после разрома Чахарского ханства южные монголы превратились из союзников в подданных маньчжурского императора.

Правда, они сохранили особый статус «внешних вассалов» [Ермаченко, 1974, с. 55, 69].

Династия Цин восприняла ту доктрину имманентного сюзеренитета, которую китайцы проповедовали в XIV в. и от которой они позднее вынуждены были отказаться в своей внешнеполитической практике. Как было в свое время блестяще показано А. С. Мартыновым, «через какие-нибудь 40 лет победители сделались ревностными почитателями традиционной китайской культуры и постарались создать идеализированный образ своей династии, которая якобы изначально была избрана Небом для управления Поднебесной, а потому и проводила политику ее объединения» [Мартынов, 1978, с. 62]. Соответственно под кистью Канси и Цяньлуна создатель маньчжурского государства Нурхаши предстает как идеальный монарх — основатель династии.

Завоеватели-маньчжуры оказались самыми последовательными адептами традиционной китайской концепции отношения к «варварам». При цинском дворе тщательно копировали минский церемониал приема послов из зарубежных стран, а сам факт появления посольства в Пекине рассматривался как проявление признания вассальной зависимости от Цинов. Когда в 1656 г. в Пекин прибыл голландский посол, императору Шуньчжи был представлен следующий проект его указа по этому поводу: «Голландское государство раньше не вносило дани. Ныне посол прибыл ко двору. Поистине — это результат (распространения) династией доблести и цивилизации. Озабоченные тем, что (путь посла) далекий и опасный, разрешаем вносить дань один раз в пять лет» [Внешняя политика, 1977, с. 57]. Русский посол Ф. И. Байков, в том же, 1656 г. прибывший в Пекин, имел наказ на приеме у императора «поклониться по обычаю рядовым поклоном». За отказ выполнить процедуру, согласно которой посол вассальной страны должен был трижды опуститься на колени, каждый раз отведывая три земных поклона, он не был допущен на аудиенцию к императору.

Методы управления «окраинными варварами»

Еще в VII—XII вв. в Китае сложилась система косвенного управления теми периферийными территориями, большинство населения которых составляли некитайские народы. Введение этой системы было связано с многочисленными трудностями, препятствовавшими непосредственному включению «инородцев» в число податных дворов. В эпоху Тан многие районы юга и юго-запада казались чиновникам с севера спрашным местом, куда никто не согласился бы ехать по доброй воле. Не случайно Лю Цзунъюань писал в начале IX в., что вверх по течению Сицзяна мало кто поднимается, разве что осужденный за преступление и сосланный в глушь. По мнению некоторых деятелей XII в., отправиться в Гуанси означало почти то же, что

взойти на плаху [Су Гуаньчан, 1981, с. 41]. Поэтому сунский двор управлял местным населением южных районов империи через племенных предводителей, считавшихся состоящими на государственной службе, но обладавших правом наследования должности.

Завоевав Китай, монголы не только воспользовались уже накопленным опытом сунских правителей, но и усовершенствовали его, создав в окраинных районах систему тусы (127) — «местных чиновников». Была тщательно разработана номенклатура тусы различного ранга, установлены их конкретные права и обязанности. В частности, «местные чиновники» не лишались права наследственного вступления на должность даже в том случае, если совершали преступление. Строго регламентировались размеры и сроки «дани», направляемой ими в центр. Со своей стороны, они были обязаны выставлять войско во время походов на соседние государства, а также строить дороги и обеспечивать на своей территории функционирование введенной на всей территории империи системы ямской гоньбы [Ли Гань, 1984, с. 9—12].

Почти без изменений система тусы была заимствована династией Мин. В соответствии с указом Чжу Юаньчжана те местные чиновники, которые признали верховную власть новой империи, сохранили свой прежний статус [Ли Гань, 1984, с. 15]. Эта мера определялась реальной ситуацией, сложившейся в стране после ликвидации монгольской администрации. В то же самое время использование системы косвенного управления не китайскими народами соответствовало духу концепции «китайцы и варвары», доминировавшей в политике Минов на протяжении XIV—XV вв.: «Обращение с ними (варварами) как с равными означало бы легкомысленное перенимание чуждых обычаев» [Лун Вэньбинь, 1956, т. I, с. 255].

Однако и в этом отношении, так же как и во внешней политике, практическая деятельность Минов отнюдь не всегда соответствовала декларируемой ими догме. В данном случае проявлениями отхода от традиционной теории отношения к варварам были начатые в XV в. мероприятия по постепенной ликвидации системы косвенного управления районами расселения не китайских народов. Поводом для этого обычно были междоусобные столкновения тусы. Так, в 1413 г. после вмешательства в конфликт между местными чиновниками в районах Сынань и Сычжоу «их земли были поделены на 8 фу и 4 чжоу», а для контроля за ними введена административная единица, соответствовавшая провинции и получившая наименование Гуйчжоу. На смену тусы на ее территории были введены должности сменяемых чиновников люгуань (128), из-за чего все эти мероприятия получили наименование «замены тусы на чиновников, назначенных из столицы» — гай ту гуй лю (129).

Несмотря на то что маньчжуры восприняли после завоевания Китая еще существовавшую в ряде районов систему ту-

сы, в начале XVIII в. она была окончательно отменена. В 1726 г. на имя императора Юнчжэна был подан доклад, обосновывавший необходимость такого рода реформы ссылкой на распри между местными чиновниками. Предложение было принято, и к 1721 г. должности тусы были отменены в трех провинциях юго-запада — Юньнани, Гуйчжоу и Гуанси. Во второй половине XVIII в. настала очередь северо-западных районов провинции Сычуань. Несмотря на сопротивление отдельных тусы, Цяньлуну удалось успешно завершить перевод всего местного населения окраин на положение податных дворов, подчиняющихся непосредственно чиновникам, которые назначались из центра.

Послествием этих мероприятий явилось ускорение процесса ассимиляции тех групп некитайских народов, которые не имели компактной территории своего расселения. Процесс этот не мог, разумеется, быть односторонним: постепенно растворяясь в среде китайцев, ассимилируемые группы передавали им отдельные черты своей традиционной культуры. Переход на систему непосредственного управления окраинными районами империи, таким образом, объективно способствовал процессу, который стремились приостановить в XIV в. глашатаи конфуцианской теории «китайцы и варвары»: отношение к ним как к равным стимулировало интенсификацию протекавших в их среде этнических процессов, одним из проявлений которых было усвоение китайцами «чуждых обычаев».

РАСШИРЕНИЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО КРУГОЗОРА

Этническое самосознание включает в себя коллективные представления членов этнической общности не только о самих себе, но и о чужих этносах. При этом суждения об особенностях своей культуры начинают вырисовываться особенно рельефно в сопоставлении с чертами тех общностей, с которыми «мы» чаще всего контактируем [Бромлей, 1983, с. 182]. Поэтому в процессе развития этнического самосознания немаловажное значение имеют расширение этнографического кругозора и углубление представления о соседях.

Ближайшее этническое окружение глазами китайцев

XIV—XIX века многое изменили в той картине мира, которая сложилась у древних китайцев в период первоначального формирования и развития их этнической общности. Словесные клише, с помощью которых выражались представления о соседних народах, во многом оставались почти неизменными на протяжении столетий; сами же эти представления эволюционировали по мере того, как китайцы все более отчетливо осознавали истину, в корне противоречившую исконному конфуцианскому тезису — «помимо „нас“ на земле живут лишь варвары».

Результатом интенсивных этнических контактов, характери-

зовавших период от монгольского завоевания до вторжения в Китай маньчжуров, было становившееся все более очевидным убеждение в исключительном многообразии народов, по традиции объединяемых неопределенным термином «варвары четырех стран света». Выяснилось, что даже в пределах одной страны света, например на юге Поднебесной, название «южные варвары» (мань) скрывает множество различных общностей, а единых по культуре и происхождению мань, в сущности, вообще нет.

В 1415 г. помощник начальника одного из уездов провинции Юньнань докладывал, что «на вверенной ему территории варварское население включает байжэнь, лоло, байи, пугэ, хани; все они не одного рода» [Ю Чжун, 1979, с. 224]. Автор описания Юньнани, увидевшего свет в 1450—1456 гг., утверждал, что «местное население Юньнани не состоит лишь из одних байжэнь, но есть там и лоло, есть и татары, и сэму, есть и китайцы, переселившиеся для ведения торговли или из-за нужд войны и живущие чересполосно с другими». При этом он подчеркивал, что черные лоло и байжэнь, живущие на землях Юньнани, «не одного племени» [Ю Чжун, 1979, с. 214, 222]. В конце XV в., по сообщениям очевидцев, в Гуйчжоу были «лоло, чжунцзя, цилао, байжэнь; говорят они на разных языках, и байжэнь зачастую служат у них переводчиками» [Ю Чжун, 1979, с. 232].

При этом постепенно выяснялось, что не только народы, населяющие эти места, различны; становилось ясным, что и каждый народ в отдельности не един во всех проявлениях своей специфики, а подразделяется на группы, нередко существенно отличающиеся друг от друга. Это касалось, например, лоло. В описании района Мэнхуа (современная провинция Юньнань), составленном в конце XVII в., говорится о том, что «такие лоло живут лишь на территории Мэнхуа, они неодинаковы с лоло, живущими в других округах». В другом источнике начала XVII в. отмечается, что лоло в Юньнани «имеют различные наименования и неодинаковы в соответствии (с делением на группы. — *Авт.*) по своему языку и привычкам» [Ю Чжун, 1979, с. 254, 263]. Известно было, что хани подразделяются на две группы — черные и белые, причем «различаются они по цвету одежды» [Ю Чжун, 1979, с. 351]. Во второй половине XVIII в. китайцы уже хорошо знали, что мяо представлены в Гуйчжоу и отчасти в Юньнани большим числом отдельных групп. Некто Ху Хуаньюй во время пребывания в Гуйяне в 1783 г. приобрел восемьдесят рисунков, изображающих особенности одежды местных «инородцев», главным образом мяо, и составил пояснения, касающиеся различий между черными, белыми, синими и иными мяо (подробнее см. [Мелналкнис, 1974, с. 57]). В описании Юньнани, составленном при Юнчжэне (1723—1735), перечисляется девять групп мяо, обитавших в пределах этой провинции [Ю Чжун, 1979, с. 476], и т. д.

Немаловажным представляется наблюдение, касающееся наличия определенной иерархии групп в составе одного и того же народа. Это относится прежде всего к лоло. В различных сочинениях второй половины XVIII в. содержатся указания на то, что среди всех многочисленных подразделений лоло есть одно, которое считается самым уважаемым, — черные лоло. Известно было также, что у некоторых народов, населяющих юго-запад страны, существует система взаимного подчинения: наси (мосе) господствуют над лису, а те, в свою очередь, притесняют ну [Ю Чжун, 1979, с. 240, 322, 377].

«Живущие на юге называются мань; они делают надрезы на лбу и сидят, скрестив ноги, некоторые из них не пользуются огнем для приготовления пищи», — эта характеристика южных народов, содержащаяся в «Лицзи», к этому времени уже совершенно не отражала реальную действительность: столь многообразны были хозяйственные уклады местного населения и не схожи черты его культуры. Ниже мы приведем лишь некоторые примеры того, как это неединообразие отражалось в сочинениях авторов XV—XIX вв. (далее ссылки на источник даются по [Ю Чжун, 1979]).

Выяснилось, что некоторые народы этого района жили преимущественно рыболовством (с. 281, 345), другие — охотой и собирательством (с. 325) или главным образом только охотой (с. 256, 265, 321, 339, 362). У некоторых групп существовала охота и земледелие (с. 324), у иных — земледелие и отчасти охота (с. 273, 309, 338). Кое-где абсолютно преобладало земледелие, в других местах оно сочеталось со скотоводством (с. 244, 295, 315), в третьих можно скорее говорить преимущественно о скотоводстве (с. 331), были также и чисто скотоводческие народы (с. 241, 250, 268 и др.).

В соответствии с этим лоло, например, при выборе мест поселения предпочитали горные долины, а байи — берега рек (с. 247), тогда как лису вообще не имели постоянного местожительства и нигде не останавливались надолго (с. 321). Различно было жилище: лалу жили в пещерах (с. 301), дулун плели хижины из травы и крыли их корой деревьев (с. 379), у ну дома были целиком бамбуковые (с. 377), а у наси — деревянные, срубные (с. 312). Войдя в дом наси, можно было увидеть нары, расположенные вдоль всех стен, а в центре — очаг (с. 312). Куцун же спали прямо вокруг огня, и какого-либо подобия кроватей у них не было вообще (с. 362). Нунжэнь (нунги) жили на платформах, и, поднимаясь в дом, они оставляли свою обувь внизу у лестницы, а в доме сидели на циновках, потому что ни стульев, ни скамеек у них не было (с. 446).

Многие местные народы ходили босыми (с. 233, 296, 322), а другие в отличие от них — в обуви, но без чулок (с. 453). Пула одевали короткие штаны, доходящие только до колен (с. 284), а у лоу штанов вообще не было (с. 269), так же как у куцун (с. 366) и у сифань (с. 370). Различался материал, из которо-

го предпочитали шить одежду: белые лоло использовали для этой цели ткань из конопля (с. 259), у байжэнь почти вся одежда была из войлока (с. 230), а у лоу — из дмотканой шерстяной материи (с. 269). Неодинаков был покрой одежды: наси в отличие от китайцев носили верхнюю одежду, запахивая ее на лево (с. 318), а у лоу одежда была глухая, ее надевали через голову (с. 269). Сильно различался доминирующий цвет одежды: пула предпочитали белый (с. 284), лоу — черный (с. 269), лоло — синий (с. 248), куцун — пестрый (с. 364). К тому же по цвету одежды можно было отличить друг от друга различные группы одного и того же народа, например хани (с. 350), мяо (с. 474) и др. Разнообразны были прически: байжэнь зачесывали волосы на макушке (с. 230), лоу заплетали две косы (с. 270), куцун — множество мелких косичек (с. 364), а лису вообще не причесывались и ходили со спутанными волосами (с. 327).

Непохожи были друг на друга народы юга и своими брачными обычаями. У лоло выбирали невесту в доме дяди по матери (с. 233), у ачан же существовало правило: «когда умирает отец или старший брат, человек женится на матери или жене старшего брата» (с. 334); по обычаю куцун три-четыре брата имели одну общую жену (с. 366).

Различен был погребальный обряд: хани хоронили в гробах, выдолбленных из ствола дерева (с. 350), у наси основанием гроба служила циновка (с. 317), у лоло вообще не принято было хоронить в гробу (с. 260), а сифань завертывали покойника в кусок ткани (с. 372). Что же касается лаху, то у них погребального обряда, как такового, не было вовсе — умершего оставляли, а сами переселялись на новое место (с. 338).

У народов юга существовали различные системы имен. У некоторых из них бытовало ограниченное число фамилий (с. 476), у других распространена была преимущественно одна фамилия (с. 439), у третьих фамилии отсутствовали (с. 256, 365) или, во всяком случае, их не было раньше (с. 371). У лису человека называли по имени его ребенка (с. 325), а у хани в ходу были цепочки имен: к последней части имени отца сын добавлял свою часть и т. д. (с. 343).

Байжэнь и куцун верили в Будду (с. 203, 364), а лоло — в духов (с. 240, 273). Лоло гадали на куриных костях (с. 247), лису использовали для этого 37 травинок (с. 325), а ачан — 30 планок из расщепленного бамбука (с. 334) и т. д.

В этом калейдоскопе черт культуры, по традиции объединяемых термином «обычай», при ближайшем рассмотрении можно вместе с тем обнаружить некоторые закономерности. Авторы XV—XIX вв., писавшие о южных народах на основании своих собственных впечатлений, пользовались в принципе теми же категориями сопоставления, которые были выработаны китайскими учеными еще в IV—V вв.: в эмпирическом многообразии особенностей культуры они усматривали не только «разли-

чия», но и «тождество», «совпадение», «сходство» [Крюков, Малаянин, Софронов, 1979, с. 253—254].

Между тем становилось все более очевидным, что совпадение или тождество какой-то одной особенности, наблюдаемой у двух различных народов, еще не означает близости их культуры в целом. Так, черные пула оказались схожи с лоло в свадебных и погребальных обычаях, но язык их был взаимонепонимаем [Ю Чжун, 1979, с. 285] (ниже указания на источник приводятся по этому же изданию). Напротив, у наси и у одной из групп куцун «язык хотя один и тот же, но привычки, обычаи и нрав совершенно различны» (с. 366). У ну «обычаи жестоки и кровожадны, в остальном же они неотличимы от мосо (наси.— Авт.)» (с. 376) и т. д. При этом становилось ясно, что разные аспекты культуры сближают данный народ с различными соседними общностями: «тулао... в жилище тождественны байжэнь... а одежда, пища, свадебные и погребальные обряды такие же, как у белых лоло» (с. 466—467); «у гала... способы земледелия совпадают с ачан, а по своему внешнему облику они похожи на лоло» (с. 497) и т. д.

Авторы XV—XIX вв. указывают к тому же на две различные ситуации, при которых в культуре нескольких народов могут проявляться черты общности. В одних случаях это объясняется близостью по происхождению. Так, «жуби живут в Юаньцзяне, это отделившееся племя ани; нравы и обычаи их те же, что и у ани» (с. 358); «варвары куцун представляют собой отделившееся племя сифань... Их нравы и обычаи в основном не отличаются от сифань» (с. 364). С другой стороны, в чем-то похожи могут быть и совершенно неродственные между собой народы: примеры такого рода, извлеченные из сочинений XV—XIX вв., мы уже приводили выше.

Идея трансформации этнических признаков

Длительное знакомство китайцев с их соседями свидетельствовало, что среди особенностей культуры этих народов есть черты, обладающие большой устойчивостью и почти не подверженные изменениям. Примером могут служить признаки, отличавшие хуэй от других этнических общностей: «в одежде, пище, свадебных и похоронных обрядах они твердо держатся своих обычаев и изменить их невозможно» (с. 505).

Но это все же оказалось на поверку не правилом, а исключением. Опыт общения с местным населением юга страны убеждал китайцев, что большинство особенностей их быта с течением времени так или иначе менялось. «За последние годы они несколько изменили свои обычаи»; «ныне постепенно меняют обычаи»; «последнее время многие из них отказались от своих прежних привычек» — такого рода высказывания нередко встречаются в описаниях народов юга (с. 241, 265, 274). Таким образом, понятие «изменение обычаев» становится важной кате-

горией, посредством которой характеризуется этническая ситуация.

В чем причина трансформации этнических признаков? Прежде всего — в этнических контактах, взаимовлиянии этносов. Размышляя на эту тему, авторы рассматриваемых нами сочинений обращают внимание на совместное проживание представителей разных народов как важный фактор, влияющий на облик их культуры. В середине XV в. в Юньнани «китайцы, бай, лоло жили смешанно» (с. 252); то же отмечает и источник начала XVI в.: «Байжэнь и китайцы живут вместе» (с. 218); такой характер расселения байжэнь сохранился и к концу XVIII в. (с. 205, 213).

Длительность контактов, обусловленных рассредоточением этноса, в свою очередь, определяет тенденцию изменений в его традиционной культуре. Это прослеживается как раз на примере байжэнь, «обычай которых дольше всего испытывали на себе воздействие китайских нравов» (с. 221). То же самое может быть сказано о цзыцзянь; они «в течение долгого времени воспринимали изменения, и их одежда и пища неотличимы от китайских» (с. 283).

В описаниях культуры и быта некитайских народов юга зачастую содержатся указания на то, что изменения наблюдаются прежде всего у тех групп, которые расселены в непосредственной близости от городов. Эта особенность была свойственна байжэнь, которые вообще «живут в большинстве своем вблизи городов» (с. 216) или даже в самих городах (с. 221). В противоположность им черные лоло «большой частью не бывают в городах, обрабатывая поля в горах» (с. 240), чем и объяснялось длительное сохранение ими своей культуры. Но, как мы уже знаем, лоло делились на большое число групп, судьба которых в этом отношении складывалась неодинаково. Среди восьми подразделений лоло, о которых упоминается в географическом сочинении конца XVIII в., лишь «самаду жили вблизи городов смешанно с байжэнь, впоследствии они все изменились, и их одежда и пища стала такой же, как у китайцев и байжэнь» (с. 279).

Личные наблюдения при этом подсказывали, что в процессе контактов двух народов чаще всего влияние оказывала политическая доминирующая сторона. В книге «Вэньси вэньцзяньлу» («Записки о виденном и слышанном в Вэйси»), содержащей не только довольно подробные этнические характеристики, но и многочисленные попытки обобщения собранного материала, эта мысль иллюстрируется ситуацией, характерной для сифань. Обитая в районе Ланьцанцзяна, сифань жили вместе с мосе (наси). Они подчинялись старшинам мосе и с течением времени стали носить ту же одежду, что и мосе (с. 370).

Немаловажно наблюдение, согласно которому процесс изменений этнических характеристик затрагивает не все стороны культуры, а сначала лишь некоторые из них. Одни черты тра-

диционного быта оказываются более подвижными, другие трансформируются медленнее. Так, выше мы уже упоминали о самаду, сходных в одежде и пище с китайцами; в конце XVII—начале XVIII в. эта группа характеризовалась тем, что «отчасти восприняла нравы китайцев, но по темпераменту и привычкам (по-прежнему) была близка к лоло» (с. 280).

Пока заимствованные элементы культуры еще не вполне вошли в повседневный быт, преимущественное использование нового или традиционного часто зависело от конкретной ситуации. Сифань, в особенности «местные чиновники» из числа этого народа, нередко одевали китайские головные уборы и одежду, но делали это, лишь отправляясь в город, а по возвращении домой переодевались в свою исконную одежду (с. 366). В источнике второй четверти XIX в. о миньцзя (байжэнь) говорится, что они учатся китайским установлениям, но, «когда собираются вместе люди только их племени, говорят они на варварском языке, понять который посторонние не могут» (с. 231). Сам по себе процесс овладения чужим языком очень сложен, и иногда самым трудным бывает преодоление ошибок в артикуляции звуков. Поэтому, в частности, сами (одна из групп лоло) «учатся китайскому языку, но произношение у них прежнее» (с. 281).

Многие китайцы, имевшие возможность тесно познакомиться с культурой их ближайших соседей, фактически подошли к пониманию того, что язык относится к наиболее консервативным элементам традиционного этнического облика и поэтому сохраняется даже тогда, когда в остальном исконные черты уже утрачены. Эту особенность можно было отчетливо видеть на примере тех же байжэнь. Так, в конце XVII в. отмечалось, что жилище байжэнь не отличается от китайского, «но языки разные» (с. 208); столетие спустя мы находим указание на то, что «у байжэнь одежда, пища и утварь та же, что и у китайцев, но говорят они на местном языке» (с. 209).

С этой точки зрения весьма важными представляются свидетельства современников, обращавших внимание на те случаи, когда и язык народа был уже утрачен, но народ, как таковой, продолжал существовать. Об одной из групп байжэнь, живших на территории Юньнани, источник второй половины XVIII в. сообщает: «...по одежде, пище, языку, брачным и похоронным обычаям они не отличаются от китайцев» (с. 213). К тому же периоду относится свидетельство о том, что белые лоло в Кайхуа и Цзиндуне во всем — в языке, пище и способах уплаты налогов сходны с китайцами (с. 275).

Но если и байжэнь, и белые лоло во всем схожи с китайцами, то что же в таком случае все-таки отличает их от китайцев, да и друг от друга? Современный этнограф ответил бы: этническое самосознание, важнейший вторичный этнический признак, появление которого знаменует завершение процесса формирования этноса, а исчезновение равнозначно прекраще-

нию существования этноса как самостоятельной общности. Средневековые авторы, разумеется, не знали этого понятия, введенного в науку в середине XX в. Но они упоминают о таком внешнем проявлении этнического самосознания, каким является самосознание этноса, отнюдь не всегда и везде совпадающее с тем, как данную этническую общность называют ее соседи. Например, в письменных источниках XIV—XIX вв. содержатся сведения о народе, упоминавшемся под несколькими различными наименованиями — вони, вани, хэни. При этом автор конца XVII в. отмечает: «Сами же себя они называют хани» (с. 346).

Сомнения в дихотомичности понятий «китайцы» и «варвары»

Итак, черты, отличающие один народ от другого, не являются неизменными, раз и навсегда данными, они подвержены постоянным изменениям. А это значит, что тем самым опровергается основной конфуцианский тезис, лежащий в основе противопоставления китайцев и варваров, — представление о врожденном характере тех свойств, которые делают варваров «дикими зверями с лицом человека».

В источниках XIV—XIX вв. постоянно подчеркивается мысль о том, что многие народы, на протяжении длительного времени находившиеся в контакте с китайцами, «постепенно испытывают на себе влияние китайских нравов» (с. 212), «в привычках и обычаях во многом копируют китайцев» (с. 420). Результатом такого процесса является то, что эти народы «в привычках и обычаях уже не очень далеки от китайцев» (с. 205), «по своим обычаям близки к китайцам» (с. 207), «в одежде и пище постепенно становятся неотличимыми от китайцев» (с. 315), «в принесении жертв предкам схожи с китайцами» (с. 454), «по языку, пище и одежде близки китайцам» (с. 466), «в брачных и погребальных обычаях, жертвоприношениях близки к китайцам, а по одежде, пище и утвари также отличаются от других варваров» (с. 226) и т. д.

В конечном счете этот процесс нередко приводил к тому, что возникала ситуация, при которой тот или иной народ «не отличался от китайцев» (с. 206), «по нравам одинаков с китайцами» (с. 208), «тождествен китайцам в головных уборах, одежде, внешнем облике, жилище и утвари» (с. 219), «во всем подобен китайцам, и между ними нет даже незначительных отличий» (с. 281).

Даже если в чем-то данный народ и не похож на китайцев, он способен на те проявления человеческой природы, которые ранние конфуцианцы считали исключительной привилегией китайцев. Например, «миньцзя или байжэнь... хотя и отличаются от китайцев в одежде и пище, но они способны воспитывать своих сыновей и младших братьев, приглашать для них учителей и декламировать наизусть» (с. 228); «лоу также все живут в

горах, но им в высшей степени доступны понятия нравственности и морали» (с. 270). Среди детей байжэнь «много достойных и способных» (с. 224), многие самаду «с завистью говорят о „Шицзине“ и „Шуцзине“, посылают детей и младших братьев учиться в школе, так что ныне среди них также есть сдавшие экзамены» (с. 274); те же самаду «способны изучить (китайскую) письменность и читать книги, они с легкостью изъясняются (на китайском языке.— *Авт.*), и их можно принять за китайцев» (с. 280); лоло «по умственным способностям такие же, как и китайцы» (с. 247); сифань «хотя и варвары, но вполне могут должным образом служить стоящим выше» (с. 372) и пр.

В определенных отношениях «варвары» даже превосходят китайцев. Это может быть физическая сила: у черных лоло «один старик справится с работой, которая по плечу двум здоровым китайцам, а тот, кто молод и силен,— это половина буйвола» (с. 282). Но местные народы нередко превосходят китайцев и в умении. Хэйпу (одна из групп хани) славятся тем, что «весьма искусны в изготовлении бамбуковых подставок, кроватей, столов, табуретов, лестниц, так что даже китайцы не могут сделать лучше» (с. 358), а куцун производят изящные железные изделия, инкрустированные серебром, каких «и китайцы делать не умеют» (с. 367).

К этому следует добавить, что, хотя в результате контактов китайцев с соседями чаще всего изменениям была подвержена культура некитайских народов, в XIV—XIX вв. уже очень хорошо были известны случаи, когда и китайцы становились «варварами». Еще Фань Чо в IX в. упоминал о неких шанжэнь (130), которые «первоначально были китайцами; занимают они район к северу Тецяо и не помнят, когда переселились туда. Вначале они носили китайскую одежду, но затем понемногу усвоили варварские нравы и обычаи» [Маньшу, 1962, с. 92].

В Юньнани близ Чусюна автор XV в. наблюдал «бывших китайцев, переселившихся при династии Юань; они живут впережку с байжэнь, и их одежда, пища, утварь и брачные нормы... в основном тождественны им» [Ю Чжун, 1979, с. 209].

Источник начала XVII в. отмечает на территории Гуйчжоу группу, именуемую «сунцзя» (131), и поясняет, что так называют «потомков китайцев, которые давно живут в окраинном районе». Их одежда и обычаи «одинаковы с китайскими» [Се Гочжэнь, 1980, с. 68], но в каких-то иных проявлениях культуры они, вероятно, отличались от китайцев.

Еще более определенно говорится о результатах аналогичного процесса «варваризации» китайцев в географическом описании уезда Лопин в Юньнани, датируемом началом XVIII в. В нем довольно подробно рассказывается о группе шажэнь (132), которые по своему образу жизни во многом похожи на нунжэнь (нунгов): свои свайные жилища они возводят вблизи рек, женщины носят короткую кофту и длинную юбку, ходят

босыми, а мужчины повязывают голову куском синей ткани и одевают короткие куртки. Утварь у них деревянная, на свадьбах и похоронах они совершают ритуальное убийство быка, а приглашая гостей, развлекаются, ударяя в бронзовый барабан. Во всем этом просматриваются типичные для тайских народов Южного Китая черты материальной и духовной культуры. Однако автор продолжает: «Сохранилось предание, что родом эти шажэнь из Гуандуна и в начале правления династии Юань пришли в Лопин, чтобы заселить эти места. Но время шло, и вот они превратились в варваров!» [Ю Чжун, 1979, с. 449].

В XII в. Чжу Си утверждал, что «варвары занимают место между людьми и животными». И после этого некоторые историки, характеризуя народы дальних стран, иногда исходили из этой посылки. Достаточно вспомнить характеристику, данную составителями «Сунши» негритосам Тайваня: «Язык их непонятен. Ходят голыми. Глаза выпучены. Простаки. Пожалуй, не людского они рода» (подробнее об этом см. [Чигринский, 1984, с. 109]). Но все же в XIV—XIX вв. такие суждения были уже явным анахронизмом. Для представлений китайцев этой эпохи об окружающих их народах гораздо более характерно допущение, что деление на китайцев и варваров вообще не исчерпывает всего многообразия человечества. Поэтому, говоря об этнической специфике байжэнь Юньнани в начале XVIII в., современник приходил к выводу, имеющему для нас несомненный интерес: это «и не китайцы, и не варвары; они сами по себе» [Ю Чжун, 1979, с. 213].

Формирование категорий этнической классификации

Все данные, положенные в основу предшествующего изложения, извлечены из различных по своему характеру сочинений XIV—XIX вв. Выраженные в них суждения были обусловлены тем уровнем развития представлений о своих соседях, который был достигнут китайцами в эту эпоху. Они отражают тем самым этническое самосознание китайцев на определенном этапе его развития. Вместе с тем в них проявлялось не только этническое самосознание, как таковое; наблюдения и выводы представителей китайской интеллигенции минского и цинского времени несомненно представляли собой попытки научного осмысления тех или иных закономерностей окружающей их этнографической реальности. Приведенные нами материалы, таким образом, имеют ценность и с точки зрения истории формирования еще не сложившейся в тот период, но уже складывавшейся науки об этносах.

В некоторых работах современных китайских этнографов встречается утверждение, что термин «этнос» — миньцзу (133), широко употребляющийся в настоящее время, возник в конце XIX в. и не встречается в китайской литературе более раннего времени [Цзинь Тяньмин, Ван Цинжэнь, 1981, с. 38; Хань

Цзиньчунь, Ли Ифу, 1984, с. 36]. Это мнение не вполне соответствует действительности: в V в. данный термин был употреблен автором того времени в споре о влиянии буддизма на обычаи древних китайцев [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 272]. Но верно и то, что этот термин все же не стал общепотребительным и для характеристики этнического состава населения Китая в средние века использовалась иная система понятий.

В основе ее лежала категория, введенная еще Бань Гу в I в. н. э. и обозначающая некую общность нескольких народов, связанных узами этнического происхождения, — чжун. Напомним, что именно этим термином Бань Гу обозначает сэ (саков), которые, по его мнению, не представляли в его время самостоятельного народа, но были предками нескольких современных ему этносов, населявших Западный край [Бань Гу, 1964, т. 12, с. 3897, 3901]. Данное понятие было воспринято у Бань Гу историками III—V вв. [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 269—271].

Прослеживая дальнейшую судьбу термина «чжун» в литературе средневекового Китая, можно выделить три основных этапа его эволюции: VI—VII вв., IX в. и XIV—XIX вв.

Уже Чэнь Шоу в «Саньго чжи» (конец III в.) использовал в своем изложении истории соседних с китайцами народов понятие «бе чжун» (134), которое можно условно перевести на русский язык как «отделившееся племя», «этническое подразделение» [Эршиу ши, т. 2, с. 1004]. Его широко применяли и авторы VI—VII вв., обозначая им не исторические, а реально существовавшие в то время народы. Так, в «Вэйшу» ляо (лао) рассматриваются как «ответвление южных маней» [Эршиу ши, т. 3, с. 2127]; в «Чжоушу» кумоси характеризуются как «отделившееся племя» сяньбийцев [Эршиу ши, т. 3, с. 2339], а древние тюрки — сюнну [Эршиу ши, т. 3, с. 2339], тогда как население Пэкчэ — это «отделившееся племя фууй» [Эршиу ши, т. 3, с. 2338] и т. д.

Наряду с этим в исторических сочинениях VI—VII вв. получает распространение новый термин, производный от «чжун», — «чжунлэй» (135). Он также употребляется для обозначения современных авторам этнических общностей или отдельных подразделений этносов. Например, «племена мань — вероятно, потомки Паньху» [Эршиу ши, т. 3, с. 2126]; «впоследствии племена (кумоси) стали постепенно более многочисленны» [Эршиу ши, т. 3, с. 2339]; «ди — это подразделение западных варваров... От рек Цянь и Вэй до Ба и Шу племена их разнообразны» [Эршиу ши, т. 3, с. 2124].

К IX в. эта терминология получила дальнейшее развитие, что нашло отражение, в частности, в выдающемся этнографическом сочинении той эпохи «Маньшу» («Книга о южных варварах»), написанном Фань Чо в 860—863 гг.

Основными типологическими понятиями, используемыми

Фань Чо для характеристики этнического состава населения Южного Китая, были чжун, чжунлэй, чжунцзу (136), в большинстве случаев выступающие как синонимы. Все они могут быть условно переведены как «племя», «народ», «этнос», «этническая общность». Характеризуя «варваров ши», Фань Чо утверждает, что «первоначально они относились к племени (чжунцзу) черных варваров» [Маньшу, 1962, с. 94]; к тому же племени (чжунлэй) он относит и «варваров шунь» (с. 95), «варваров мо» (с. 96). Употребляет Фань Чо также термин «смешанное племя» — цзачжун (137) или цзалэйчжун (138), которым он обозначает этнические общности, сложившиеся из различных компонентов [с. 103, 104].

В научном лексиконе Фань Чо фигурирует и совершенно иной термин, определенным образом соотношенный с приведенными выше. Это — було (139), представляющее собой небольшую локализованную часть этноса. В «Маньшу» упоминается, например, о «больших було» и «маленьких було в сто-двести семей» [Маньшу, 1962, с. 31]. Було — определенная потестарная общность, потому что у було есть «предводитель» (с. 96). Таким образом, если чжун, чжунлэй, чжунцзу — это «племя» в том смысле, в каком у русских задавали вопрос: «Ты какого рода-племени?», то було скорее всего представляет собой именно племя как единицу этнопотестарной общности.

При этом в источниках XI в. о «черных варварах», т. е. предках лоло (ицзу), говорится, что «их народ (чжун) делится на семь племен (було)» [Ю Чжун, 1979, с. 102]; другими словами, було здесь рассматривается как составная часть чжун. Заметим, что именно термин «було» вошел в современную китайскую этнографическую литературу в качестве эквивалента научного понятия «племя».

В сочинениях XIV—XIX вв. термины чжун и чжунлэй по-прежнему выступают в качестве основных категорий этнической классификации. В географическом описании Сычуани, например, сообщается, что в этой провинции «варвары представлены двумя народами; один из них называется байжэнь... другой — лоло»; о мала, обитавших в Юньнани, говорится, что это «тот же народ», что и пула [Чжун Ю, 1979, с. 230, 284], и т. д.

Вместе с тем чжунлэй употребляется в это время для обозначения не только народа как основной единицы этнической классификации, но и в значении «подразделение этноса», «этническая группа», т. е. в качестве синонима бечжун. В географическом описании Юньнани начала XVII в. отмечена группа лоло, именуемая «луу» и в основном сходная в одежде с черными лоло, но представляющая собой «их отдельное ответвление». О моца сообщается, что по своему происхождению это «потомки черных лоло, но они составляют разные группы». И наоборот: «хотя подразделения их различны, первоначально все они вышли из лоло» [Ю Чжун, 1979, с. 236, 265, 272].

В письменных памятниках рассматриваемого нами времени

мы встречаемся с тремя уровнями этнической классификации. «В зарослях на недоступных горах в глухих местах юго-запада Гуйчжоу живут только варвары мяо, — читаем в одном из сочинений, — их группы (чжунлэй) различны, неодинаковы также и их племена (було)» [Юньнань мяоцзу, 1982, с. 14]. Итак: народ — этническое подразделение — племя; такова таксономия этнических групп различного порядка, позволившая минским и цинским «этнографам» ориентироваться в многообразии проявлений материальной и духовной культуры некитайских народов.

Заметим в заключение, что подобно тому как Аристотель употреблял термин «этнос» лишь по отношению к чужим этническим общностям, понятия «чжун», «чжунлэй», «чжунцзу» использовались китайцами XIV—XIX вв. исключительно в описаниях некитайских народов и никогда не применялись к своему этносу. Очередной сдвиг в системе этнических представлений китайцев произойдет в этом отношении позднее, лишь в конце XIX — начале XX в.

ЭТНИЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ

Представления о том, чем же «мы» отличаемся от «них», составляют важнейшие компоненты этнического самосознания любого народа. Они не остаются неизменными на протяжении его истории, и поэтому специфику этнического самосознания на том или ином этапе его развития можно выявить, лишь конкретно рассмотрев особенности проявления этих компонентов.

Символические функции культуры

Этническое самосознание, являющееся отражением объективно существующих различий в материальной и духовной культуре этносов, как правило, характеризуется тем, что представления о своем этносе «не зеркально отражают такие черты, а как бы преломляют через своеобразную линзу, усиливающую одни, ослабляющую, а то и вовсе элиминирующую другие» [Бромлей, 1983, с. 181]. Рассматривая процесс развития этнического самосознания китайцев, мы уже неоднократно сталкивались с этой особенностью [Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978, с. 276—277; Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 255—256; Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 290—291].

Действительно, этническое самосознание имеет ярко выраженный условно-избирательный характер, выделяя среди огромного многообразия черт культуры некоторые признаки, которым начинает придаваться исключительное значение и которые превращаются в своего рода символ этноса. Какие именно черты приобретают подобное этносимволическое значение — зависит от конкретных исторических условий. Данная особенность этнического самосознания наглядно проявлялась и в представле-

ниях китайцев о себе и о «других» в XIII—XIX вв. Но особенно остро эта проблема встала в процессе завоевания Китая маньчжурами, причем актуальность ее сохранялась и в последующее время.

Исследователи конкретных событий, связанных с историей сопротивления китайцев маньчжурскому вторжению, единодушно отмечают, что одним из главных поводов массового выступления против захватчиков стали предпринятые завоевателями меры по насильственному распространению среди китайского населения чуждых ему особенностей одежды и прически.

Меры, предписывавшие китайцам носить маньчжурскую одежду и причесываться по-маньчжурски, впервые были приняты сразу же после вступления маньчжуров на территорию Внутреннего Китая. Однако недовольство местных жителей, вылившееся в ряде районов в открытое неповиновение, заставило Шуньчжи пойти на компромисс: говоря его же словами, «хотели выждать, когда Поднебесная полностью усмирится (и можно будет) приступить к осуществлению этого порядка»; пока же «временно дозволялось действовать по собственному усмотрению» [Ши-цзу, т. 17, с. 7].

Военные успехи маньчжуров вскоре создали обстановку, которую сочли благоприятной для более решительного проведения в жизнь ранее намеченной программы.

Главным проявлением покорности завоевателям стало в эти годы изменение традиционной китайской прически. Как известно, китайцы издавна следовали обычаю, согласно которому мужчина отпускал длинные волосы и скручивал их пучком, закреплявшимся на затылке. В отличие от этого маньчжуры выбривали часть волос на голове, а оставшуюся часть заплетали в косу, что с конфуцианской точки зрения было одним из наиболее отчетливо выраженных признаков «варварства». Именно поэтому указ о бритье волос имел в 40-х годах XVII в. столь серьезные последствия. Маньчжуры в этом смысле действовали последовательно и непреклонно. Исключений из правила не допускалось. Когда группа лиц, привлеченных к ответственности за нарушение указа, сослалась на то, что все они — актеры и старая прическа необходима им для исполнения женских ролей, Шуньчжи специально распорядился в течение десяти дней обрить всех актеров в стране [Ши-цзу, т. 78, с. 15]. Послабления не было сделано даже официальному продолжателю рода Конфуция — Кун Юньчжи, который во главе четырех поколений своих младших родственников совершил церемонию в храме предков, а затем обрил волосы [Ян Сюэчэнь, 1981, с. 20].

В это же время на Юге Китая отказ последовать предписанию об изменении прически во многих случаях становился сигналом для выступления против маньчжуров. Отсюда — типичные лозунги антицинского лагеря, получившие широкое распространение во второй половине 40-х годов: «Можете рубить головы, но нельзя сбивать волосы!»; «Отрубят голову — беда не

велика, обрeют голову — большая беда!» и т. д. (подробнее см. [Фомина, 1974, с. 68—72, 82—85]).

Не менее остро стоял в те годы и вопрос об изменении традиционной китайской одежды. В предшествующие столетия китайцы в высшей степени болезненно реагировали на стремление их северных соседей навязать им ношение одежды, запахивавшейся налево: в своих контактах с миром степей китайцам чаще всего приходилось сталкиваться с «левополыми» кочевниками — сунну, сяньбийцами, киданями. Но маньчжуры пришли в Китай в распашной одежде, запахивавшейся, как и у китайцев, направо. Абсолютизация манеры ношения халата в этих условиях утратила всякий смысл. И в силу избирательности данной функции этнического самосознания в новой ситуации на первый план выдвинулся иной признак, ранее объективно прослеживавшийся в многообразии элементов одежды разных народов, но до того времени никогда не рассматривавшийся как главное основание для противопоставления «своих» и «чужих». Речь идет о покрое рукава халата.

Традиционно для одежды древних китайцев был характерен свободный широкий рукав [Крюков, Переломов, Софронов. Чебоксаров, 1983, с. 190—192, рис. 32]. Древнетюркская мода, распространившаяся в VI—VII вв. на многие страны Восточной и Центральной Азии, принесла в Китай верхний халат с узкими рукавами, плотно охватывавшими запястье руки [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 150, рис. 34]. В сунское время, когда Чжу Си и другие идеологи конфуцианства решительно настаивали на необходимости «в современной одежде отделить китайское от варварского», наблюдается возрождение широких рукавов [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 154, рис. 36]. Поэтому, когда после изгнания монголов Чжу Юаньчжан специальным указом «восстановил ношение одежды и головных уборов в соответствии с порядками Тан» [Чэнь Дэнъюань, 1958, с. 208], это свидетельство нельзя понимать буквально: основатель династии Мин ратовал за ношение традиционной китайской, а не собственно танской одежды. Проблеме изменений в одежде был посвящен и последующий указ, обнародованный в 1372 г., пять лет спустя после первого: «Прежде, вследствие того, что китайская одежда и головные уборы в течение длительного времени искажались под воздействием варварских обычаев, были установлены правила ношения одежды и головных уборов чиновниками и их женами, а также простолюдинами... И лишь у женщин из простонародья украшения и одежда все еще сохраняют прежние привычки» [Чэнь Дэнъюань, 1958, с. 208].

После вторжения в Китай маньчжуры не менее решительно стали внедрять в быт китайцев свою традиционную одежду. Как уже отмечалось выше, согласно указу императора Шуньчжи от 1645 г. ношение одежды минского образца каралось смертью. В декабре 1646 г. вновь было подтверждено, что нарушение правил ношения одежды относится к числу пяти пре-

ступлений, за которые полагались особо суровые наказания [Ши-цзу, т. 28, с. 18]. Указ 1653 г. вновь возвращается к вопросу о важности соблюдения ограничений в одежде: «Костюм чиновника должен соответствовать установлениям (правящей) династии. Наша династия давно уже ввела на сей счет соответствующие правила. Но за последнее время можно видеть, как китайские чиновники и иные лица... часто не соблюдают установлений о головных уборах и одежде... Отныне необходимо следовать маньчжурскому обычаю, и отступления от единообразия не разрешаются» [Ши-цзу, т. 72, с. 18].

Спустя сто с лишним лет Цяньлун утверждал: «Мы опираемся на старые (установления) нашей династии (и ничего) не смеем менять... Северная Вэй, Ляо, Цзинь, а затем и Юань сменили свою одежду и головные уборы на китайский костюм, и (среди них) не было ни одной, которая не погибла бы через одно поколение» (цит. по [Сычев, Сычев, 1975, с. 62]).

Еще Иван Петлин отмечал особенность китайской одежды минского покроя: «А платье носят своим образом: рукава широки, что у летников» [Роспись, 1966, с. 53]. Именно эта черта и в середине XVII в. воспринималась китайцами как проявление старых традиций своей культуры. Поэтому в указе Шуньчжи 1653 г. широкие рукава упоминаются в качестве примера «отступлений от установленного порядка» [Ши-цзу, т. 72, с. 18]. В сущности, то же повторено и в указе Цзяцина в 1804 г.: «Наша династия ввела установления, касающиеся одежды и головных уборов, а также украшений женщин. Их следует соблюдать вечно. Как можно менять их по своему усмотрению?.. Но на этот раз во время смотрин обнаружилось, что рукава одежды (у некоторых девушек) чрезмерно широки, что соответствует китайским привычкам» [Ян Сюэчэнь, 1981, с. 25]. Судя по всему, проблема эта сохранила свою злободневность и десятилетия спустя; о ней упоминает Даогуан в указе 1839 г.: «За последние годы женщины из знаменитых семей не следуют установлениям и носят одежду с широкими рукавами, подобную одежде китайцев» [Ян Сюэчэнь, 1981, с. 25].

Речь в данном случае идет о женщинах из семей китайцев, включенных в состав знаменитых войск. В XIX в. их стремление носить одежду с широкими рукавами было уже, разумеется, не выражением протеста против маньчжуров-завоевателей, а не более чем проявлением устойчивости этнической традиции в женской одежде, давно уже преодоленной в костюме мужчин.

Другой этнически значимой чертой традиционной китайской культуры оказывается в XVIII—XIX вв. бинтование ног женщинами. Обычай этот, распространившийся в китайской среде начиная с XII—XIII вв. [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 158—159], был запрещен маньчжурами (по указу Чундэ от 1639 г. за подражание китайкам в бинтовании ног полагалось «суровое наказание» [Цзя Ицзюнь, 1929, с. 25—26]). Но этот запрет также приходилось неоднократно подтверждать и в нача-

ле XIX в., когда Цзяцин на смотринах китайнок из знаменных семей неожиданно для себя обнаруживал девушек с деформированными бинтованием ногами [Фу Кэдун, Чэнь Цзяхуа, 1980, с. 38]. Более того, именно эпоха Цин стала апогеем распространения в Китае обычая бинтования ног. По свидетельству современника, ценитель женской красоты обращал свой взор прежде всего не на прочие прелести предмета обожания, а на крохотные ножки в красных вышитых туфельках длиной не более 3 цуней [Цзя Ицзюнь, 1929, с. 26]. Вопреки запретам бинтование ног перестало в XVII—XIX вв. быть привилегией представительниц высших слоев общества, став отличительной особенностью женской половины китайского этноса в целом.

Во все времена этнически значимым элементом культуры был язык. Разговор на своем родном языке всегда означал подтверждение своей этнической принадлежности. Но позиция завоевателей в этом вопросе бывала различной. Монголы запрещали китайцам изучать монгольский и уйгурский языки [Чэнь Дэньюань, 1962, с. 563], маньчжуры же, напротив, считали изучение китайцами маньчжурского языка проявлением лояльности. Владение маньчжурским языком и маньчжурской письменностью стало начиная с середины XVII в. основным критерием, по которому отбирались кандидаты на занятия китайцами чиновничьих должностей. Шуньчжи не раз лично экзаменовал высших сановников-китайцев, и особых его милостей был удостоен Ван Си, который «в совершенстве овладел маньчжурским письмом». В знаменных войсках были созданы школы, в которых дети монголов изучали монгольский язык, а дети китайцев — маньчжурский. Однако потребности управления огромными массами китайского населения определяли необходимость изучения маньчжурского китайского языка. В конце XVII в. маньчжурские чиновники, как правило, уже владели китайским, и поэтому в 1671 г. в центре и на местах были упразднены должности переводчиков. В документах XVIII в. учащаются упоминания о том, что маньчжуры обнаруживали незнание своего родного языка. В 1828 г. на испытании, специально устроенном Даогуаном для высших сановников, выяснилось, что лишь трое-четверо из десяти представили перевод без ошибок или с незначительными огрехами, а более половины вообще ничего не смогли написать по-маньчжурски [Ян Сюэчэнь, 1981, с. 23—24].

Этническое самосознание и этническая эндогамия

Рассматривая особенности этнического самосознания китайцев и других народов, нам уже неоднократно приходилось отмечать, что одним из важных компонентов этого самосознания в эпоху древности и средневековья было представление о превосходстве собственного этноса над соседями. То, что подобная идея вообще никогда не имела под собой какого-либо объектив-

ного основания, лучше всего демонстрируется фактом ее «билатеральности»: эллины считали персов «варварами», уступающими им в степени выраженности фундаментальных достоинств, персы же, в свою очередь, с презрением относились к эллинам, потому что те жили далеко на краю земли и заслуживали человеческого отношения в меньшей мере, чем ближайшие соседи персов. Та же самая закономерность прослеживается в другом регионе и в иную эпоху. Для средневекового китайца яо, например, были «варварами», однако сами яо, хотя и страдали от притеснений со стороны китайцев, но в глубине души были уверены в своем врожденном превосходстве над последними. Недаром в ясыких документах, повествующих о происхождении и переселениях этого народа, утверждается: «Сначала были яо, потом появились простолюдины (т. е. китайцы. — Авт.)» [Яоцзу, 1984, с. 19].

Представление о том, что «наш» этнос хотя бы в чем-то лучше «других», становилось психологическим механизмом функционирования этнической эндогамии — даже в условиях смешанного проживания различных народов «нам» следует жениться на женщинах «нашего» этноса, потому что они в большей степени, чем «другие», соответствуют традиционному идеалу. Поэтому, в частности, в тех же ясыких текстах встречаются прямые указания на запрещение браков с представителями других народов, в том числе с китайцами [Яоцзу, 1984, с. 19 и др.].

Этим и объясняется тот факт, что современники, наблюдавшие культуру и быт некитайского населения страны, как правило, отмечают в своих записках преобладание эндогамных норм. Так, хуэй «в браке не выходят на пределы своего племени» [Ю Чжун, 1979, с. 506]; мяо, «вступая в брак, следуют своему племени» (с. 477); ачан, «хотя и живут чересполосно с пумань, в браке не смешиваются, выбирая себе жен только из своего племени» (с. 331), и т. д. (употребляемый в этих высказываниях термин «племя» — лэй имеет в данном контексте значение не потестарной, а этнической общности).

По мере того как завоеватели усвоили многие культурные особенности побежденных, они стали утверждать, что именно «мы, маньчжуры, чисты и едины по своему происхождению, мы отличаемся преданностью, сыновней почтительностью и бескорыстием» (цит. по [Фу Кэдун, Чэнь Гуйхуа, 1980, с. 37]). И поэтому вполне закономерно, что, относясь вначале терпимо к смешанным бракам с китайками (лица, занимавшие официальные должности, должны были по указу 1649 г. в этом случае регистрировать брак, чего от простолюдинов не требовали) [Ян Сюэчэнь, 1981, с. 20], начиная с XVIII в. маньчжурские власти перешли к строгому запрету нарушений этнической эндогамии.

Преодоление эндогамного барьера приводило к размыванию специфики этноса. В тех случаях, когда смешанные браки представителей двух контактирующих общностей становились массовым явлением, основания для дилеммы «мы — они» утрачи-

вали свою прежнюю очевидность. В частности, наблюдения над этническим составом населения района Дунчуань в Юньнани приводили современников к заключению, что дети, родившиеся от браков местных женщин с китайцами-переселенцами из Цзянси и Хугуана, «не являются настоящими божэнь» [Ю Чжун, 1979, с. 231].

При прочих равных условиях степень распространения смешанных браков во многом зависела, таким образом, от уровня развития этнического самосознания.

Подразделения этноса и этническое самосознание

Численность китайского этноса и размеры населяемой им территории предопределяли неизбежность культурной неоднородности и дробности внутренней структуры этой этнической общности. Конкретные исторические условия способствовали тому, что наиболее значимым и ощутимым уже на сравнительно раннем этапе этнической истории китайцев стало их деление на «людей севера» и «людей юга».

Противопоставление северян и южан, реально существовавшее в сунское время (подробнее см. [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 283—291]), было воспринято монголами в период их завоевания Китая и узаконено ими. Северные китайцы — ханьжэнь занимали неравноправное положение по отношению к монголам (так, по закону монгсэ мог безнаказанно ударить китайца, тот же не имел права ответить обидчику тем же [Чэнь Дэньюань, 1962, с. 561—562]), но южные китайцы — наньжэнь занимали на лестнице политической иерархии положение еще более низкое.

Те немногие китайцы, которые были привлечены монголами на государственную службу, как правило, принадлежали к числу северян. Отдельные исключения в этом отношении только подтверждают правило. Например, когда в 1287 г. при дворе обсуждался вопрос о назначении на должность некоего Чэн Цзюйфу, его кандидатура была отведена на том основании, что он наньжэнь. Это, однако, вызвало неудовольствие Хубилая: «Вам ведь никогда не приходилось предоставлять пост южанам, откуда же вы знаете, что они ни на что не годятся?» [У Усюань, 1936, с. 18].

После воцарения династии Мин предпринимались целенаправленные попытки уравновесить шансы северян и южан на государственных экзаменах (см. выше с. 35). Тем не менее сам факт установления квот для выходцев с севера и юга свидетельствовал о сохраняющемся противопоставлении этих двух групп. Показателен, в частности, случай, происшедший в начале XVI в. с Люй Чжунму. На экзаменах он получил высший балл, но председатель комиссии передвинул его на шестое место. За неудачника вступился один из экзаменаторов: «Мож-

но ли из пристрастия к южанину или северянину забывать об общих интересах Поднебесной!» [У Усюань, 1936, с. 20].

Существование различий между северными и южными кита́йцами заставляло многих минских ученых размышлять над проблемой происхождения такого противопоставления. Этот вопрос весьма интересовал Цю Цюня, уроженца о-ва Хайнань. Он высказал мысль, что протяженность Китая с севера на юг превышает расстояние от его восточных границ до западных и это затрудняет контакты южан и северян. Кроме того, на способности людей и характер их деятельности накладывает отпечаток расположение гор и рек, а в Китае реки текут с северо-запада на юго-восток. Другие авторы обращали внимание на то, что распространение китайцев и их традиционной культуры в южном направлении представляло собой постепенный процесс, который можно уподобить периодам жизни человека. Чжан Хуан утверждал, что до эпох Цинь и Хань северо-запад страны уже достиг зрелости, а юго-восток был в состоянии младенчества; после Вэй и Цзинь зрелость начала стареть, а младенец тем временем рос; при Сун «тот, кто был взрослым, уже одряхлел, а юный возмужал» [Чэнь Суюцзин, 1976, с. 24—25]. Эта тема привлекала внимание и таких известных мыслителей XVII в., как Гу Яньбу, Хуан Цзунси, Ван Чуаньшань. По мнению Гу Яньбу, южан отличает легкомыслие и стремление к роскоши, в чем он склонен был видеть отзвук нравов, господствовавших при дворе правителей царств Лян и Чэнь в VI в. Напротив, северяне, как он считал, любят драться и убивать себе подобных — в этом сказываются последствия мятежей Ань Лушаня и Ши Сымина в VIII в. [Гу Яньбу, 1936, цз. 13, с. 10].

Противопоставление северных и южных китайцев не могло не найти отражение и в этнических самоназваниях.

В источниках того времени появляется новый этноним — тан (140). Японцы в XVII—XVIII вв. называли китайцев танжэнь — «люди тан», а морские суда с китайской командой — «танскими кораблями». Известный специалист по истории японо-китайских отношений в эпоху средних веков Оба Осаму высказал предположение, что это название восходит ко времени антицинской деятельности Чжэн Чэнгуна на Тайване. С ним вряд ли можно согласиться: ранние упоминания данного термина относятся по крайней мере к XII в. В своем докладе императору чиновник Чжу Юй утверждал тогда, что «западные и северные варвары называют Срединное государство словом „хань“... южные и восточные варвары называют Срединное государство словом „тан“» [Чэнь Дэньюань, 1962, с. 1].

Есть основания полагать, что сообщение Чжу Юя не вполне точно, ибо создает впечатление, будто слово «тан» использовалось только соседями китайцев и к тому же для обозначения не китайцев, как таковых, а империи Сун. Изучение некоторых других источников позволяет уточнить значение этого наименования.

В XIII в. китаец Чжоу Дагуань был направлен в качестве посла ко двору ангорского правителя. В своих записках он упоминает названия многих стран и народов. Китай — наряду с Сиамом, Тямпой и т. д. — он всюду называет «Срединным государством»; однако наряду с такими этнонимами, как «монголы», «татары», употребляет также и «люди тан». Из контекста ясно, что речь идет именно о китайцах, точнее — южных китайцах, потому что в одном месте «люди ган» противопоставляются «северянам» (бэйжэнь) [Чжэньла, 1981, с. 102].

Наименование «танжэнь» встречается и в ранних минских источниках. Так, Ма Хуань и Фэй Синь, сопровождавшие Чжэн Хэ в его плаваниях по Южным морям, пишут о танжэнь как о группе, занимающей определенное положение на Яве, и добавляют: «Это люди, бежавшие сюда из Гуандуна, Чжанчжоу и Цюаньчжоу» [Хун Бужэнь, 1981, с. 52]. Поскольку и в сочинении Чжоу Дагуаня, и в сообщении спутников Чжэн Хэ речь ведется из уст китайцев, вполне обосновано суждение о том, что танжэнь в XIII—XV вв. было этническим самоназванием [Хун Бужэнь, 1981, с. 53], отражавшим внутреннее деление этнической общности китайцев. Позднее, однако, оно изменяет свое значение и закрепляется исключительно за китайцами, проживающими за пределами своей страны. Отсюда выражение «танжэнь цзе» — «улица людей тан» как наименование китайских кварталов в Сан-Франциско, Нью-Йорке, Нагасаки и других городах.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Шесть столетий, прошедших со времен завоевания Китая монголами, занимают в этнической истории китайцев особое место, специфика которого, собственно говоря, и позволяет нам выделять их в качестве самостоятельного периода развития китайского этноса. Эта специфика связана прежде всего с тем, что на протяжении XIII—XIX вв. китайцы впервые в своей истории дважды утрачивали положение народа, политически господствующего на своей этнической территории, и оказывались включенными в состав полиэтничных завоевательных империй.

ЗАКОНОМЕРНОСТИ АККУЛЬТУРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

Отмеченная интенсивными этническими контактами эпоха «завоевательных династий» не только позволяет нам более или менее конкретно проследить, как изменялись лежащие в сфере культуры объективные характеристики китайского этноса; но и дает обильную пищу для размышления на тему о том, как вообще происходят такого рода изменения.

По аналогии с ассимиляцией представляется целесообразным разграничить две разновидности аккультурации (в современной этнографической науке под ассимиляцией понимают обычно полную или почти полную утрату исконного состояния и столь же полное освоение нового состояния; под аккультурацией — приобретение основных черт нового состояния при сохранении основных черт исконного [Арутюнов, 1978, с. 3]). В зависимости от побудительных стимулов и специфики протекания аккультурационные процессы могут носить естественный, спонтанный характер или возникать в результате целенаправленного насильственного внедрения первоначально чуждых данному этносу элементов культуры.

Темпы и степень интенсивности естественных аккультурационных процессов определяются действием ряда факторов; некоторые из последних были эксплицитно сформулированы современниками, наблюдавшими в XIII—XIX вв. последствия межэтнических контактов китайцев с их ближайшими соседями.

Одним из важнейших в числе этих факторов является дли-

тельность соприкосновения контактирующих культур, каждая из которых обладает своеобразным механизмом самозащиты, для расшатывания и нейтрализации которого необходимо время. При этом немаловажное значение имеет характер расселения этносов, взаимодействующих между собой: компактность группы противостоит аккультурационным процессам, смешанное проживание является важной предпосылкой их интенсификации. Этот вывод, сделанный современными исследователями феномена двуязычия как частного случая проявления аккультурации (см., например, [Ма Сюэлян, Дай Цинся, 1984, с. 55]), находится в полном соответствии с уже приводившимися выше наблюдениями китайских авторов эпохи позднего средневековья. Они же, как, вероятно, помнит читатель, отмечали роль городов в ускорении процесса культурного взаимоусвоения. То, в каком направлении будет развиваться этот процесс, во многом зависит, наконец, от относительной численности этнических общностей, находящихся в состоянии контакта.

В отличие от спонтанно протекающего процесса естественной аккультурации усвоение этносом черт иной культуры могло происходить и в результате навязывания их путем декретирования, насильственного распространения через каналы государственной власти. В V в. китаизированная верхушка табгачей во главе с императором династии Северная Вэй Тоба Хуном осуществила реформы, запрещавшие своим соотечественникам носить свою традиционную сяньбийскую одежду и говорить по-сяньбийски; в XIII—XIX вв. монголы и в особенности маньчжуры издали целую серию законодательных актов, предписывавших завоеванным ими китайцам следовать соответственно монгольским и маньчжурским обычаям. Сегодня мы знаем, что ассимилятивная политика «завоевательных династий» не привела к целям, ради которых она была задумана. Тем не менее объективно она сыграла существенную роль в аккультурационных процессах рассматриваемой нами эпохи.

Отметим здесь различие двух указанных разновидностей заимствования совокупности черт чужой культуры. Если естественная аккультурация происходила в средние века в целом замедленными темпами, то «завоевательные династии», располагавшие, как правило, развитым аппаратом подавления, были в состоянии вызвать качественные изменения в соотношении исконных и новых элементов культуры в течение очень короткого времени.

Однако последствия принудительного усвоения иноэтнической культуры были неоднозначны. Эффект иммунитета в отношении чуждых включений в свой культурный комплекс, обеспечивающий стабильность этноса, осуществляется главным образом за счет функционирования этнического самосознания. Но насильственное внедрение инородных включений в совокупность черт культуры этноса само по себе является фактором, способствующим резкому возрастанию уровня этнического самосознания.

Поэтому при первом же изменении политической ситуации механизм иммунной защиты этноса может сработать, что приводит к отторжению этих инородных включений — зачастую столь же быстрому и решительному, каким было его искусственное инкорпорирование в организм этноса. Так, восстание войск шести северных наместников, начавшееся в 523 г., стало предвестником мощной волны «сяньбийского ренессанса» VI в., когда, казалось бы, уже полностью китаизированные табгачи вновь стали заплетать косы, носить одежду с запахом налево и сапоги до колен [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 94—97]. За свержением монгольской династии Юань последовали весьма энергичные меры Чжу Юаньчжана, направленные на искоренение всего, что было принесено завоевателями, и восстановление исконно китайских черт культуры. То же произошло со временем и с теми элементами комплекса материальной культуры маньчжуров, которые после падения династии Мин были навязаны китайцам под страхом смертной казни: во время Синьхайской революции 1911 г. сторонники свержения маньчжурской династии прежде всего обрезали косу.

С этой точки зрения процессы естественной и насильственной аккультурации протекают по-разному. Если бы мы построили графики трансформации исходного комплекса культуры в этих двух разновидностях, то первый из них представлял бы плавную кривую, приближающуюся к гиперболе, тогда как второй характеризовался бы наличием резких перепадов.

Однако эти две разновидности аккультурационных процессов, противопоставляемые в целях более четкого анализа механизма их действия, в реальной исторической действительности не только не отделены друг от друга, но и теснейшим образом взаимодействуют. В конкретной ситуации, существовавшей в XIII—XIX вв. в Китае, более фундаментальными оказались факторы, определявшие ход естественной аккультурации. Именно поэтому маньчжурским императорам вновь и вновь приходилось декларировать необходимость соблюдения принесенных завоевателями обычаев: стремясь передать их завоеванным, маньчжуры, сами того не желая, усваивали многие черты традиционной китайской культуры.

Наблюдения за реальным ходом аккультурационных процессов, свойственных этапу позднего средневековья и рубежу нового времени, позволили ученым-современникам указать на некоторые закономерности спонтанного усвоения этническими общностями элементов чужой культуры, которые имеют, по всей видимости, более или менее всеобщий характер.

Одна из таких закономерностей проявляется в том, что различные компоненты культурного комплекса усваиваются отнюдь не одновременно и не в равной степени. Поэтому гиперболическая кривая нарастания элементов нового состояния, в виде которой мы можем представить на графике динамику процесса овладения чужой культурой, в действительности представ-

ляет собой производную от нескольких кривых, отнюдь не вполне совпадающих по своей конфигурации.

Далее, если бы мы имели возможность построить соответствующие графики для различных возрастных когорт, то и здесь обнаружили бы их несозпадение, так как у молодых культурная адаптация происходит легче и быстрее, чем у пожилых. Не случайно это обстоятельство учитывалось даже при декретированном переходе к употреблению новых элементов культуры (Тоба Хун, запретивший говорить при дворе по-сяньбийски, допускал некоторые исключения для лиц старше 30 лет, которым трудно сразу отказаться от привычного языка [Крюков, Маливин, Софронов, 1979, с. 93]).

Неравномерно происходит усвоение новой культуры и в группах, выделяемых по признаку пола. В традиционном обществе женщины гораздо более консервативны в сфере повседневного быта и медленнее мужчин воспринимают инновации. При этом это касается любых изменений в уже ставшем привычным наборе предметов культуры и связанных с ними бытовых навыков. Женщины долгие мужчины сохраняют черты исконной культуры при переходе к чужой модели, но, когда эта новая модель принята, женская половина этноса с большим трудом возвращается к тому, что первоначально характеризовало их этнический стереотип. Это последнее обстоятельство было отмечено Чжу Юаньчжаном, обратившим внимание на запаздывание темпов восстановления обычаев ношения китайской одежды женщинами в первый период после падения династии Юань, когда у мужчин черты монгольской одежды были уже изжиты [Чэнь Дэнъюань, 1958, с. 208]. Здесь следует заметить, что консервативность женского набора элементов культуры стимулировалась также фактами иного рода: декретированию сверху в первую очередь подлежали мужские ее атрибуты.

В своем наиболее общем виде процесс аккультурации представляет собой, как было сказано, переход к состоянию, в котором совмещаются исконные черты А и новые черты В. Однако само по себе это состояние, обычно обозначаемое в современной литературе термином «бикультурализм», может выступать в двух формах. В одном случае происходит своеобразное размежевание сфер реализации функционально-однотипных, но генетически различных культурных комплексов. Если сифань в XVIII в. одевались по-китайски, отправляясь в город, а по возвращении домой переодевались в свой традиционный костюм, то перед нами явление, аналогичное наблюдаемому в наши дни в быту японцев: мужчина идет на работу в европейском костюме, белоснежной сорочке и галстуке, а придя с работы, надевает кимоно. То же самое прослеживается и в навыках билингвизма: у байжэнь в конце XVII в. было два языка, причем с китайцами они разговаривали по-китайски, а «с людьми своего племени — на варварском языке», что вполне сопоставимо с ситуацией, описанной в наше время и имеющей отношение к дву-

язычию саамов (работая на складе, грузчики говорят между собой по-саамски, но, выходя из склада, каждый раз переключаются на норвежский) [Арутюнов, 1978, с. 9].

В другом случае мы имеем дело с явлением культурной интерференции, или привнесения в комплекс В каких-то черт комплекса А. Простейший пример интерференции, проявляющейся в сфере языка, — это отмечавшийся выше случай, когда лоло уже говорят по-китайски, но «произношение у них прежнее». В более сложных и многообразных формах это явление может выступать в сфере материальной культуры. Особенности китайского костюма VII в. представляют собой синкретическое сочетание черт, возникших в рамках различных этнических традиций. Халат с отворотами-лацканами, узкими рукавами и наборным поясом был широко распространен у многих народов Центральной Азии. Он был характерен и для одежды китайцев, но запахивался у них не налево, как у кочевников, а в соответствии с древней китайской нормой — направо.

ЭТНИЧЕСКАЯ ОБЩНОСТЬ И ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Рассматривая состояние китайского этноса в эпоху позднего средневековья, мы могли убедиться в том, что оно в целом характеризовалось противоречивым сочетанием значительного запаса прочности и пестрой, можно сказать, мозаичной многоликости. С одной стороны, единство китайского этноса не было поколеблено даже длительными периодами иноземного владычества. С другой стороны, многие признаки этнической общности китайцев заметно варьировались в разных районах Китая. Определение характера этнической общности китайцев действительно требует изучения присущих ей типов культуры и форм их взаимодействия.

Особенности формирования китайского этноса наглядно проявились в развитии духовной культуры китайцев. В период позднего средневековья мы наблюдаем в китайском обществе процесс усложнения и диверсификации культурных форм. Так, мы видели, что в области религиозных представлений и театрального искусства Китая с течением времени все более отчетливо выявляется противостояние двух типов религии и театральных представлений: официального и народного. Возникает и новый вид идеологической коллизии, представленный в отношениях между официальной идеологией и синкретическими сектами. Несомненно, рост идейной нетерпимости внутри китайской традиции стимулировал оформление этнической общности китайских мусульман и гонение китайских властей на христианство.

Между тем все углубляющееся размежевание между различными типами культуры в позднесредневековом Китае указывает и на качественные сдвиги в культурном самосознании китайцев. Оно сообщает о становлении нового, значительно более широ-



Хубилай и его супруга.
портреты XIV в.
[Шэнь Цунвэнь, 1981, с. 388]

Монгол с конем.
Картина XV в.
[Trippett, 1975, с. 139]

Театральное представление.
Фреска XIV в. [Шэнь Цунвэнь,
1981, с. 386]



кого по своей социальной значимости культурного синтеза. Существенными его признаками можно считать преемственность между государственной, народной и институциональной религией в рамках представления о загробном мире как «небесной бюрократии», а также формирование театральной традиции Китая с ее единой и последовательной эстетической программой.

В ряду факторов, способствовавших складыванию нового синтеза, следует прежде всего назвать вовлечение деревни в систему рыночных связей, расцвет городов и городской культуры. Именно города стали в позднесредневековом Китае определять лицо китайской культуры. Однако возвышение городов в Китае не привело к утверждению собственно городских принципов публичной жизни. Аграрные общины по-прежнему оставались основной ячейкой общества в «Срединной империи», где так и не сложились ни юридическая, ни тем более экономическая организация господствующего класса в общегосударственных масштабах, как и самое понятие гражданского общества. Города в Китае выступали консолидирующей силой лишь в локальных рамках и оставались неразрывно связанными с их деревенским окружением.

Городские верхи, представлявшие элиту местного общества, были той социальной средой, в которой осуществлялось взаимодействие между элитарным и фольклорным, официальным и оппозиционным аспектами культурной традиции. Можно предположить, что именно этот процесс обострял в китайском обществе сознание различия между связуемыми таким образом типами культур. Отделяя культурные традиции деревни от их архаических истоков, эстетизируя их, город создавал как бы вторичный уровень бытования культуры, дистанцию отстранения культуры от самой себя. То, что в деревенском быту воспринималось как реальность, город превращал в метафору, создавал возможность перетолкования. В этом смысле городская культура выступала как среда посредования культурных оппозиций, а неофициальный, соотносившийся с «деревенской дикостью» образ культуры, напротив, утверждал невозможность разрешения мировоззренческих антитез в какой-бы то ни было сфере человеческой практики — истории, морали, художественном творчестве и т. д. Тем самым этот образ оказывался постоянно отрицаемым, но необходимым условием жизненного роста культуры как процесса взаимодействия противоположностей. Иными словами, культура нуждалась в не-культуре для самоопределения.

Таким образом, различные типы культур в позднесредневековом Китае предстают частями одной системы, где степень их единства отмерена степенью их взаимного отталкивания. Раскрыть механизм действия этой системы могут лишь конкретные исследования посреднической роли символов культуры, точнее, символической функции, потенциально присущей всем продуктам человеческой деятельности.

ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ ТАБЛИЦЫ
ДИНАСТИИ ЮАНЬ, МИН И ЦИН

Династия Юань

1. Ши-цзю (Хубилай)
1260—1294

2. Чэн-цзун (Темур)
1294—1307

6. Тайдин-ди (Ёсон Темур)
1311—1320

5. Ин-цзун (Шидэбал)
1320—1323

8. Мин-цзун (Кушар)
1328—1329

10. Нин-цзун (Иримжамбал)
1332

3. У-цзун (Хайшан)
1307—1311

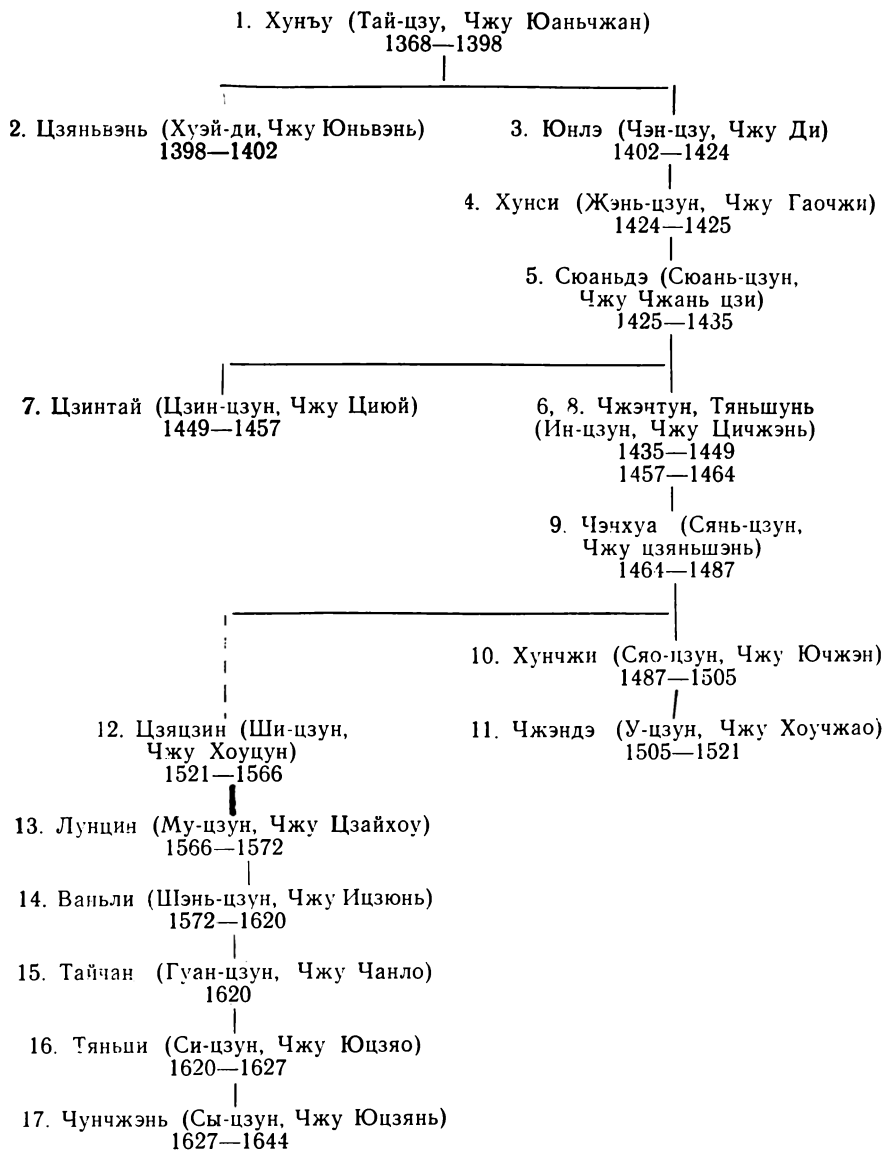
9. Вэнь-цзун (Туг Темур)
1329—1332

11. Шунь-ди (Тогон Темур)
1333—1370

6. Тайдин-ди (Ёсон Темур)
1323—1328

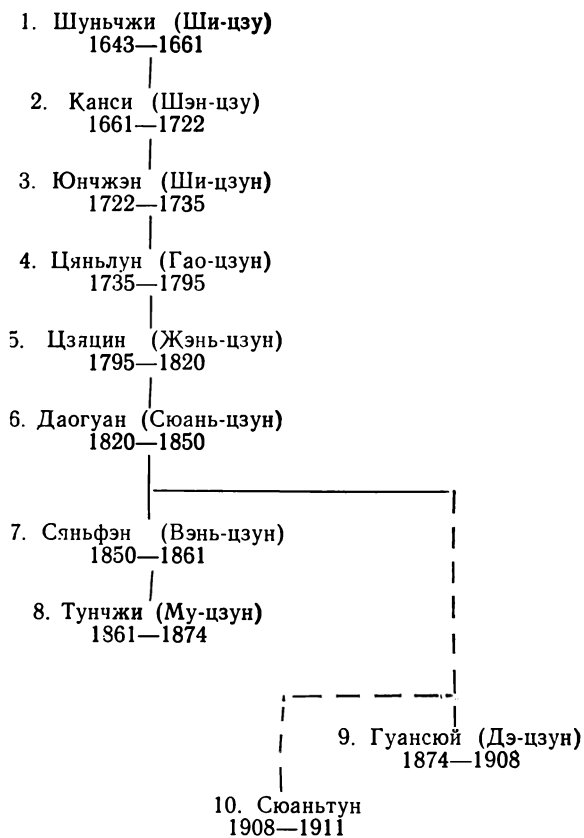
7. Тяньшунь-ди (Аригбуг)
1328

*Династия Мин**



* Начиная с эпохи Мин императоры известны главным образом по их девизам правления.

Династия Цин



- | | | | |
|----------|-----------|-----------|-----------|
| 1. 征服王朝 | 36. 吉里迷 | 71. 袍子 | 106. 虬童 |
| 2. 中华民族 | 37. 满州 | 72. 馬蹄袖 | 107. 神童 |
| 3. 色目人 | 38. 撒里維吾尔 | 73. 褂子 | 108. 杯 |
| 4. 汉人 | 39. 吐蕃 | 74. 蝙蝠扇 | 109. 风水 |
| 5. 南人 | 40. 土伯特 | 75. 眼镜 | 110. 摆 |
| 6. 鄉紳 | 41. 西藏 | 76. 琵琶 | 111. 站 |
| 7. 紳士 | 42. 西番 | 77. 箜篌 | 112. 者 |
| 8. 鄉官 | 43. 古宗 | 78. 二胡 | 113. 則箇 |
| 9. 进士 | 44. 彝 | 79. 四胡 | 114. 我 |
| 10. 举人 | 45. 麼些 | 80. 象棋 | 115. 咱 |
| 11. 監生 | 46. 白 | 81. 双陸 | 116. 俺 |
| 12. 貢生 | 47. 仡佬 | 82. 麻將 | 117. 告天 |
| 13. 生員 | 48. 葛僚 | 83. 麻雀 | 118. 祝寿 |
| 14. 良民 | 49. 土僚 | 84. 纸 | 119. 根地 |
| 15. 賤民 | 50. 土僚蛮 | 85. 风筝 | 120. 处 |
| 16. 奴僕 | 51. 朶拉蛮 | 86. 邪教 | 121. 上头 |
| 17. 奴婢 | 52. 水 | 87. 老官斋 | 122. 道有来 |
| 18. 樂戶 | 53. 侗 | 88. 清真教 | 123. 行 |
| 19. 丐民 | 54. 壮 | 89. 魂 | 124. 罢 |
| 20. 墮民 | 55. 依 | 90. 魄 | 125. 正统 |
| 21. 惰民 | 56. 摆夷 | 91. 鬼 | 126. 兄弟之国 |
| 22. 九姓魚民 | 57. 畚 | 92. 神 | 127. 土司 |
| 23. 盍戶 | 58. 瑤 | 93. 社会 | 128. 流官 |
| 24. 棚民 | 59. 苗 | 94. 田神 | 129. 改土归流 |
| 25. 寮民 | 60. 堂 | 95. 田祖 | 130. 商人 |
| 26. 保家 | 61. 廡 | 96. 妖神 | 131. 宋家 |
| 27. 室韋 | 62. 坑 | 97. 殭神 | 132. 沙人 |
| 28. 蒙吾 | 63. 椅 | 98. 纸馬 | 133. 民族 |
| 29. 蒙古 | 64. 棹 | 99. 血食 | 134. 别种 |
| 30. 萌古 | 65. 几 | 100. 醮 | 135. 种类 |
| 31. 韃韃 | 66. 太師椅 | 101. 水陸法会 | 136. 种族 |
| 32. 韃鞞 | 67. 鈸笠 | 102. 普度 | 137. 杂种 |
| 33. 锡伯 | 68. 姑罟 | 103. 巫 | 138. 杂类种 |
| 34. 水韃韃 | 69. 烏紗帽 | 104. 師 | 139. 部落 |
| 35. 乞列迷 | 70. 六合帽 | 105. 端公 | 140. 唐 |

ЛИТЕРАТУРА

На русском языке

- Алексеев, 1966.— *Алексеев В. М.* Китайская народная картина. М., 1966.
- Андрианов, Чебоксаров, 1972.— *Андрианов Б. В., Чебоксаров Н. Н.* Хозяйственно-культурные типы и проблемы их картографирования.— Советская этнография. 1972, № 2.
- Арутюнов, 1978.— *Арутюнов С. А.* Билингвизм и бикультуризм.— Советская этнография. 1978, № 2.
- Астрахан, Завьялова, Софронов, 1985.— *Астрахан Е. Б., Завьялова О. И., Софронов М. В.* Диалекты и национальный язык в Китае. М. 1985.
- Баранов, 1926.— *Баранов И. Г.* По китайским храмам Ашихэ.— Харбин, 1926.
- Бокшанин, 1968.— *Бокшанин А. А.* Китай и страны Южных морей в XIV—XVI вв. М., 1968.
- Бокшанин, 1970.— *Бокшанин А. А.* Краткая история связей Китая со странами Южных морей.— Китай и соседи. М., 1970.
- Бокшанин, 1976.— *Бокшанин А. А.* Императорский Китай в начале XV в. М., 1976.
- Боровкова, 1971.— *Боровкова Л. А.* Восстание «красных войск» в Китае. М., 1971.
- Боровкова, 1979.— *Боровкова Л. А.* Материалы о политике Мин в конце XIV в. по вопросу о социальной организации деревни.— Социальная и социально-экономическая история Китая. М., 1979.
- Боровкова, 1982.— *Боровкова Л. А.* Экзаменационная система, обряды и первый император династии Мин.— Конфуцианство в Китае. М., 1982.
- Бромлей, 1983.— *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М., 1983.
- Вайнштейн, 1966.— *Вайнштейн С. И.* Некоторые вопросы истории древнетюркской культуры.— Советская этнография. 1966, № 3.
- Вайнштейн, Крюков, 1966.— *Вайнштейн С. И., Крюков М. В.* Об облике древних тюрков.— Тюркологический сборник. М., 1966.
- Вайнштейн, Крюков, 1984.— *Вайнштейн С. И., Крюков М. В.* Седло и стремя.— Советская этнография. 1984, № 6.
- Васильева, 1929.— *Васильева Б. А.* Китайский театр.— Восточный театр. Л., 1929.
- Викторова, 1980.— *Викторова Л. Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.
- Внешняя политика, 1977.— Внешняя политика государства Цин в XVII в. М., 1977.
- Воробьев, 1975.— *Воробьев М. В.* Чжурчжэни и государство Цзинь. М., 1975.
- Воробьев, 1983.— *Воробьев М. В.* Культура чжурчжэней и государство Цзинь. М., 1983.
- Гайда, 1971.— *Гайда И. В.* Китайский традиционный театр сицью. М., 1971.
- Гохман, 1978.— *Гохман В. И.* К реконструкции древнетайской системы терминов родства.— Советская этнография. 1978, № 6.
- Гребенщиков, 1913.— *Гребенщиков А. В.* Очерк изучения маньчжурского языка в Китае. Владивосток, 1913.

- Гумилев, 1967.— *Гумилев Л. Н.* Роль климатических колебаний в истории народов степной зоны Евразии.— История СССР, 1967, № 1.
- Дикарев, 1983.— *Дикарев А. Д.* Хун Лянцзи — китайский Мальтус? — XIV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1983.
- Ермаченко, 1974.— *Ермаченко И. С.* Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М., 1974.
- Желоховцев, 1969.— *Желоховцев А. Н.* Хуабэнь — городская повесть средневекового Китая. М., 1969.
- Захаров, 1879.— *Захаров И.* Грамматика маньчжурского языка. СПб., 1879.
- Златкин, 1983.— *Златкин И. Я.* История Джунгарского ханства. М., 1983.
- Зограф, 1979.— *Зограф И. Т.* Среднекитайский язык (становление и тенденции развития). М., 1979.
- Зограф, 1984.— *Зограф И. Т.* Китайско-монгольская интерференция. Язык монгольской канцелярии в Китае. М., 1984.
- Иакинф, 1840.— *Иакинф (Бичурин Н. Я.)*. Китай. Его жители, нравы, обычаи, просвещение. СПб., 1840.
- Итс, 1960.— *Итс Р. Ф.* Мяо (историко-этнографический очерк).— Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 9. М.—Л., 1960.
- Итс, 1972.— *Итс Р. Ф.* Этническая история юга Восточной Азии. Л., 1972.
- Концевич, 1979.— [*Концевич Л. Р.*] Хунмин Чоным («Наставление народу о правильном произношении»). Исслед. пер. с канмуна, примеч. и прил. Концевича Л. Р. М., 1979.
- Краснов, 1975.— *Краснов Ю. А.* Древнейшие упряжные пахотные орудия. М., 1975.
- Крюков, 1984.— *Крюков М. В.* Китайские ученые о проблемах теории этноса.— Советская этнография. 1984, № 6.
- Крюков, Малявин, Софронов, 1979.— *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
- Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983.— *Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983.
- Крюков, Малявин, Софронов, 1984.— *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос в средние века. М., 1984.
- Кузьменко, 1980.— *Кузьменко Л. И.* «Европейский стиль» в искусстве Китая XVIII в.— IX научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1980.
- Кучера, 1972.— *Кучера С.* Проблема преемственности китайской культурной традиции при династии Юань.— Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
- Кучера, 1977.— *Кучера С.* Некоторые проблемы экзаменационной системы и образования при династии Юань.— Китай: государство и общество. М., 1977.
- Линь Кюн-и, Мункуев, 1960.— «Краткие сведения о черных татарах» Пэн Да-я и Сюй Тина. Публикация Линь Кюн-и и Н. Ц. Мункуева.— Проблемы востоковедения. 1960, № 5.
- Малахов, 1984.— *Малахов С. В.* О характере феодализма в Китае XVII в.— XV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1984.
- Малов, 1951.— *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.—Л., 1951.
- Малявин, 1981.— *Малявин В. В.* О религиозном аспекте народной (локальной) культуры в Китае.— XII научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1981.
- Марко Поло, 1955.— Книга Марко Поло. М., 1955.
- Мартынов, 1974.— *Мартынов А. С.* Конфуцианство, буддизм и двор в эпоху Мин.— История и культура Китая. М., 1974.
- Мартынов, 1978.— *Мартынов А. С.* Статус Тибета в XVII—XVIII вв. в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978.
- Мартынов, 1982.— *Мартынов А. С.* Традиция и политика в период Цяньлун.— Конфуцианство в Китае. М., 1982.

- Меликсетов, 1977.— *Меликсетов А. В.* Социально-экономическая политика гоминьдана. М., 1977.
- Мелихов, 1969.— *Мелихов Г. В.* «Да Цин личао шулу» как исторический источник.— Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. М., 1969.
- Мелихов, 1970.— *Мелихов Г. В.* Политика минской империи в отношении чжурчжэней (1402—1413).— Китай и соседи. М., 1970.
- Мелналкснис, 1974.— *Мелналкснис А. И.* Описание китайских рукописных книг и карт из собрания К. А. Скачкова. М., 1974.
- Москалев, 1978.— *Москалев А. А.* Язык дуанских яо. М., 1978.
- Мункуев, 1968.— *Мункуев Н. Ц.* Земельные акты эпохи Юань в Китае.— Вопросы истории и историографии Китая. М., 1968.
- Мункуев, 1975.— [*Мункуев Н. Ц.*] Чжао Хун. Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар»). Факс. ксилографа. Пер. с кит., введ., коммент. и прил. Н. Ц. Мункуева. М., 1975.
- Народы, 1965.— Народы Восточной Азии. М., 1965.
- Непомнин, 1980.— *Непомнин О. Е.* Социально-экономическая история Китая. 1894—1914. М., 1980.
- Образцов, 1957.— *Образцов С. В.* Театр китайского народа. М., 1957.
- Паркер, 1903.— *Паркер Э.* Китай. Его история, политика, торговля. СПб., 1903.
- Переломов, 1974.— *Переломов Л. С.* Кризис древних империй.— История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974.
- Поршнева, 1972.— *Поршнева Е. Б.* Учение «Белого Лотоса» — идеология народного восстания 1796—1804 гг. М., 1972.
- Поршнева, 1978.— *Поршнева Е. Б.* О понятии «религиозная секта» — «сецзяо». — IX научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1978.
- Пранда, 1972.— *Пранда А.* Влияние билингвизма на некоторые явления народной культуры. — Советская этнография. 1972, № 2.
- Проделки праздного дракона, 1966.— *Проделки праздного дракона.* Шестнадцать повестей из сборников XVII века. Пер. с кит. Д. Воскресенского. М., 1966.
- Рашид ад-дин, 1952.— *Рашид ад-дин.* Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.— Л., 1952.
- Рифтин, 1970.— *Рифтин Б. Л.* Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае. М., 1970.
- Рогачев, 1984.— *Рогачев А. П.* У Чэньэнь и его роман «Путешествие на Запад»: очерк. М., 1984.
- Роспись, 1966.— *Роспись Китайскому государству.* — *Демидова Н. Ф., Мясников В. С.* Первые русские дипломаты в Китае. М., 1966.
- Санжеев, 1953.— *Санжеев Г. Д.* Сравнительная грамматика монгольских языков. М., 1953.
- Свистунова, 1966.— *Свистунова Н. П.* Аграрная политика минского правительства во второй половине XIV в. М., 1966.
- Серова, 1970.— *Серова С. А.* Пекинская музыкальная драма. М., 1970.
- Серова, 1979.— *Серова С. А.* «Зеркало Просветленного духа» Хуан Фаньчо. М., 1979.
- Симоновская, 1966.— *Симоновская Л. В.* Антифеодалная борьба китайских крестьян в XVII в. М., 1966.
- Синицкий, 1985.— *Синицкий Г. С.* Воинское искусство даосской ориентации как фактор социализации в китайском обществе.— XVI научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1985.
- Соломоник, 1983.— *Соломоник И. Н.* Традиционный театр кукол Востока. М., 1983.
- Сорокин, 1979.— *Сорокин В. Ф.* Китайская классическая драма XIII—XIV вв. М., 1979.
- Софронов, 1968.— *Софронов М. В.* Грамматика тунгутского языка. М., 1968.
- Средние века, 1971.— *Средние века.* — Советская историческая энциклопедия. Т. 13. М., 1971.
- Стабурова, 1980.— *Стабурова Е. Ю.* К характеристике антиманьчжуризма в



Парадный халат императора
Цяньлуна. Вторая половина XVIII в.
[Бэйцзин гугун, 1982, с. 42]

Личные покои императора
Цяньлуна. Экспозиция музея «Гугун»
[Бэйцзин гугун, 1982, с. 19]



- XVIII в.—XI научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1980.
- Стариков, 1967.—*Стариков В. С.* Материальная культура китайцев северо-восточных провинций КНР. М., 1967.
- Стариков, Сычев, 1977.—*Стариков В. С., Сычев В. Л.* К проблеме генезиса традиционной одежды южных китайцев.—Сборник Музея антропологии и этнографии. 32. Л., 1977.
- Стужина, 1970.—*Стужина Э. П.* Китайское ремесло в XVI—XVIII вв. М., 1970.
- Стулова, 1979.—*Стулова Э. С.* Баоцзюань о Пумине. М., 1979.
- Сычев, 1968.—*Сычев Л. П.* Об иконографии Чингиз-хана и его преемников.—Народы Азии и Африки. 1968, № 6.
- Тимковский, 1824.—*Тимковский Е. Ф.* Путешествие в Китай. СПб., 1824.
- Федоров-Давыдов, 1966.—*Федоров-Давыдов Г. А.* Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966.
- Фишман, 1984.—*Фишман О. Л.* О традиционных китайских представлениях в сборниках художественной прозы XVII—XVIII вв.—Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.
- Фомина, 1974.—*Фомина Н. И.* Борьба против Цинов на юго-востоке Китая. Середина XVII в. М., 1974.
- Хохлов, 1973.—*Хохлов А. Н.* О рабстве и крепостничестве в Китае (с 40-х годов XVII в. до середины XVIII в.).—Китай: общество и государство. М., 1973.
- Цао Сюэ-цинъ, 1958.—*Цао Сюэ-цинъ.* Сон в Красном тереме. М., 1958.
- Цветы сливы, 1977.—Цветы сливы в золотой вазе, или Цзинь, Пин, Мэй. Пер. с кит. В. Манухина. Т. 1—2. М., 1977.
- Чеснов, 1976.—*Чеснов Я. В.* Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976.
- Чигринский, 1984.—*Чигринский М. Ф.* О негритосах Тайваня.—Советская этнография. 1984, № 5.
- Чу Шао-тан, 1953.—*Чу Шао-тан.* География нового Китая. М., 1953.
- Шан Юэ, 1959.—*Шан Юэ.* Очерки истории Китая. М., 1959.
- Этнография питания, 1981.—Этнография питания народов стран зарубежной Азии. М., 1981.
- Юань Мэй, 1977.—*Юань Мэй.* Новые записи Ци Се. Пер. с кит. О. Л. Фишман. М., 1977.
- Яхонтов, 1981.—*Яхонтов С. Е.* История языкознания в Китае.—История лингвистических учений (Средневековый Восток). Л., 1981.

На китайском языке

- Ань Инминь, 1985.—*Ань Инминь.* Цяньси хэшотэ мэngu цзиньцзюй цинцзан дицьюй ды юаньинь (О причинах переселения хошутов в Цинхай).—Ланьчжоу дасюэ сюэбао. 1985, № 1.
- Бань Гу, 1964.—*Бань Гу.* Ханьшу (История [династии] Хань). Т. 1—2. Пекин, 1964.
- Бо Янь, 1985.—*Бо Янь.* Кан юй юнкан чжи ши цы цюй (Кан и стихи о кане).—Шэжуэй кэсюэ цзикань. 1985, № 1.
- Бэйцзин, 1982.—Бэйцзин миньцзянь фэнсу байту (Пекинские народные жанровые картинки). Пекин, 1982.
- Бяньминь туцзуань, 1959.—Бяньминь туцзуань (Собрание рисунков для пользы народа). Пекин, 1959.
- Ван Бинхуа, 1973.—*Ван Бинхуа.* Яньху гуму (Древние захоронения близ Яньху).—Вэньу. 1973, № 1.
- Ван Боминь, 1961.—*Ван Боминь.* Чжунго баньхуа ши (История китайской гравюры). Шанхай, 1961.
- Ван Говэй, 1957.—*Ван Говэй.* Сицьюй луньвэнь цзи (Сборник статей о театре). Пекин, 1957.
- Ван Ли, 1957.—*Ван Ли.* Ханьюй чиньюньсюэ (Китайская фонология). Пекин 1957.

- Ван Сяньцян, 1959.— *Ван Сяньцян*. Хоуханьшу цзице (Свод комментариев к «Хоуханьшу»). Т. 1—5. Пекин, 1959.
- Ван Сяочуань, 1958.— *Ван Сяочуань*. Юань мин цин саньдай цзиньхуэй сяо шицуй шиляо (Материалы о запретах романов и пьес в эпохи Юань, Мин и Цин). Пекин, 1958.
- Ван Тулли, 1934.— Чжунго миньцзу ши (История китайской нации). Бэйпин, 1934.
- Ван Цзэнъюй, 1975.— *Ван Цзэнъюй*. Тань сундай ды цзаочуанье (О судостроении в эпоху Сун).— Вэньу. 1975, № 10.
- Ван Цзэцин, 1979.— *Ван Цзэцин*. Шаньси синьцзысянь дунъюэ цзинмяо бихуа (Фрески в храме Дунъюэ цзинмяо в уезде Синьцзы, провинция Шаньси).— Вэньу. 1979, № 10.
- Ван Цзюнь, Чжэн Гоцяо, 1980.— *Ван Цзюнь, Чжэн Гоцяо*. Мулаоюй цзяньши (Краткое описание языка мулао). Пекин, 1980.
- Ван Шижэнь, 1956.— *Ван Шижэнь*. Юнхэгун ды юаньдай цзяньчжу хэ бихуа (Архитектура и фрески эпохи Юань в Юнхэгуне).— Вэньу цанькао цзыляо. 1956, № 1.
- Ван Шисян, 1980.— Ван Шисян. Мин ши цзяцзюй ды бин (О «недостатках» минской мебели).— Вэньу. 1980, № 6.
- Ван Шоуцзя, 1982.— *Ван Шоуцзя*. Маньхуа чжэшань юй чжун жи вэньхуа цзяолю (О складном и культурном обмене между Китаем и Японией).— Вэньу. 1982, № 7.
- Вань Лянтянь, 1984.— *Вань Лянтянь*. Цзянси фэнчэн фсянь юань инцин дяосо ситай ши цычэнь (Фарфоровый подголовник в виде театральной сцены юаньского времени, обнаруженный в Фэнчэне, пров. Цзянси).— Вэньу. 1984, № 4.
- Вэй Цинъюань, 1982.— *Вэй Цинъюань*. Циндай нубэй чжиду (Рабство в эпоху Цин). Пекин, 1982.
- Гаочан, 1984.— Гаочан чуань цзацзи (Гаочанские речения). Пекин, 1984.
- Го Пэн, 1982.— *Го Пэн*. Мин цин чжи фоцзяо (Буддизм в эпоху Мин—Цин). Пекин, 1982.
- Го Цзайи, 1980.— *Го Цзайи*. «Тайпин гуанцзи» ли ды суйюй каоши (Исследование слов разговорного языка в «Тайпин гуанцзи»).— Чжунго юйвэнь. 1980, № 1.
- Гу Лу, 1973.— *Гу Лу*. Цинцзя лу (Записи о процветании Цин).— Сер. «Бицзи сяошо дагуань». Вып. 2. Тайбэй, 1973.
- Гу Цюань, 1955.— *Гу Цюань*. Цзиньлинь соши (Разные события в Цзиньлине). Пекин, 1955.
- Гу Яньу, 1812.— *Гу Яньу*. Тянься цзюньго либин шу (Книга о выгодах и убытках областей Поднебесной). [Б. м.], 1812.
- Гу Яньу, 1936.— *Гу Яньу*. Жичжи лу (Записи знаний, приобретенных изо дня в день).— Сер. «Сыбу бэйяо». Кн. 176. Шанхай. 1936.
- Гуандун, 1972.— Гуандун фэнсу чжуйлу (Материалы об обычаях Гуандуна).— Сянган, 1972.
- Гуанчжоу, 1983.— Гуанчжоу паньюйсянь дачжоу лунчуань (Драконовая лодка из Дачжоу в уезде Паньюй близ Гуанчжоу).— Каогу, 1983, № 9.
- Гэн Цзяньтин, 1963.— *Гэн Цзяньтин*. Янчжоу чэнгэньли ды юаньдай ладинвэнь мубэй (Латинские эпиграфы эпохи Юань из Чэнгэньли в Янчжоу).— Каогу. 1963, № 8.
- Дай И, 1982.— *Дай И*. Цзяцян дуй цин ши ды яньцзю (Усилить внимание к изучению периода Цин).— Нанькай сюэбао. 1982, № 5.
- Дин Минъи, 1972.— *Дин Минъи*. Шаньси чжуннаньбу ды сун юань утай (Театральная сцена эпохи Сун—Юань в центрально-южном районе Шаньси).— Вэньу. 1972, № 4.
- Ду Фу, 1957.— Ду фу ши цзи (Стихотворения Ду Фу). Пекин, 1957.
- Его Личэн, 1967.— *Его Личэн*. Ханшэнь яньцзю (Исследование цеховых богов). Тайбэй, 1967.
- Кувабара, 1954.— *Кувабара Дз.* Пу шоугэн као (Разыскания о Пу Шоугэне). Шанхай, 1954.
- Ли Гань, 1984.— *Ли Гань*. Люэшу юаньдай тусычжи чжун ды цзигэ вэньти

- (О некоторых вопросах системы тусы в эпоху Юань).— Миньцзу вэньи. 1984, № 4.
- Ли Доу, 1960.— *Ли Доу*. Янчжоу хуафан лу (Записи о расписных лодках Янчжоу). Пекин, 1960.
- Ли Жун, 1985.— *Ли Жун*. Гуаньхуа фанъянь фэнь цюй (Членение области диалектов гуаньхуа). Фанъянь. 1985, № 1.
- Ли Юю, 1983.— *Ли Юю*. Цидань ды куньфа сису (Киданьский обычай брить волосы).— Вэньу. 1983, № 9.
- Ли Мо, 1983.— *Ли Мо*. Миндай гуандун яоцзу ды фэньбу (Расселение яо в Гуандуне в эпоху Мин).— Миньцзу яньцзю. 1983, № 4.
- Ли Синькуй, 1983.— *Ли Синькуй*. Чжунъюань инъюнь иньси яньцзю (Исследование фонетической системы Чжунъюань инъюня). Чжэньчжоу, 1983.
- Ли Синькуй, 1984.— *Ли Синькуй*. Цзиньдай ханьюй цзеинь ды фачжань (Развитие медиалей в китайском языке нового времени).— Инъюнь яньцзю. 1984, I.
- Ли Сунчжоу, 1977.— *Ли Сунчжоу*. Вого гудай ды цзяота фангэ (Древние прятки с ножным приводом).— Вэньу. 1977, № 12.
- Ли Фан, 1959.— *Ли Фан*. Тайпин гуанци (Расширенное собрание записей, составленное в эру Тайпин). Пекин, 1959.
- Ли Чжаоин, 1982.— *Ли Чжаоин*. Вэй чуаньнань божэнь сюаньчуань чжэмин (Следует исправить наименование так называемых погребений в гробах на скалах, принадлежавших народу бо).— Миньцзусюэ яньцзю. 1982, № 4.
- Ли Юйчэн, 1985.— *Ли Юйчэн*. Цзанцзу ды цзан цзы юанькао (О происхождении компонента «цзан» в названии тибетцев).— Чжунъян миньцзу сюэюань сюэбао. 1985, № 2.
- Ли Юнлинь, 1938.— *Ли Юнлинь*. Бэйши цзи ду хоу (После прочтения «Записок о посольстве на севере»).— Юйгун. 1938, т. 5, № 1.
- Линь Ганьбянь, 1957.— *Линь Ганьбянь*. Циндай хуэйминь ции (Восстания мусульман в эпоху Цин). Шанхай, 1957.
- Линь Шэн, 1980 (I).— *Линь Шэн*. Чжунго гудай гэчжун шуйли цзисе ды фамин (Изобретение в древнем Китае приспособлений, приводимых в движение водой). Ч. 1.— Хэнань вэньбо тунсюнь. 1980, № 1.
- Линь Шэн, 1980 (II).— *Линь Шэн*. Чжунго гудай гэчжун шуйли цзисе ды фамин (Изобретение в древнем Китае приспособлений, приводимых в движение водой). Ч. 2.— Хэнань вэньбо тунсюнь. 1980, № 3.
- Ло Сянью, 1984.— *Ло Сянью*. Цзинь юань шици ды нойчжэньжэнь ды нэйцянь юй яньбянь (Переселение во внутренние районы и трансформация чжурчжэней в период Цзинь и Юань).— Миньцзу яньцзю. 1984, № 2.
- Ло Чанпэй, 1963.— *Ло Чанпэй*. Юйяньсюэ луньвэнь сюаньцзи (Избранные статьи по языкознанию). Пекин, 1963.
- Ло Чанпэй, Цай Мэйбяо, 1959.— *Ло Чанпэй, Цай Мэйбяо*. Басыба цзы юй юаньдай ханьюй (Квадратная письменность и китайский язык эпохи Юань). Пекин, 1959.
- Лу Чживэй, 1971.— *Лу Чживэй*. Ханьюй инъюньсюэ луньцзи (Сборник трудов по фонологии китайского языка). 1—2. Сянган, 1971.
- Лю Данянь, 1961.— *Лю Данянь*. Лунь Канси (О Канси).— Лиши яньцзю. 1961, № 3.
- Лю Линь, 1980.— *Лю Линь*. Лао жэнь жу шу као (О проникновении лао в Шу).— Чжунгоши яньцзю. 1980, № 2.
- Лю Сяньчжао, 1983.— *Лю Сяньчжао*. Вого миньцзу чуаньси ши жогань лилунь вэньти цзуншу (Обзор некоторых теоретических проблем истории взаимоотношений между народами Китая).— Миньцзу яньцзю. 1983, № 3.
- Лю Тун, 1957.— *Лю Тун*. Дицзинь цзиньгу люэ (Обозрение красот императорской столицы). Шанхай, 1957.
- Лю Хунтао, 1981.— *Лю Хунтао*. Цзинь юаньбэнь юй дун сисян (Жанр юаньбэнь эпохи Цзинь и «Сисян цзи» Дун Цзэюаня).— Нанькай дасюэ сюэбао. 1981, № 6.
- Лю Цзин, 1984.— *Лю Цзин*. Шилунь хуньгу чжэньюнь, ды юйинь цзичу (Опыт исследования фонетической основы словаря «Хуньгу чжэньюнь»).— Шэньси дасюэ сюэбао. 1984, № 4.

- Лю Цзыцзянь, 1980.— *Лю Цзыцзянь*. Наньсун чжуньэ мацю шуайло хэ вэньхуа ды бяньцзянь (Исчезновение обычая игры в поло в середине эпохи Южная Сун и трансформация культуры).— Лиши яньцзю. 1980, № 2.
- Лю Цзянь, 1982.— *Лю Цзянь*. Гу байхуа вэньсянь цзяньшю (Краткое описание памятников на древнем байхуа).— Юйвэнь яньцзю. 1982, № 1.
- Лю Цзяньго, 1983.— *Лю Цзяньго*. Чжэньцзян сундай юй цзиту шикэ (Каменная стела с «Картой владений Юя» эпохи Сун из Чжэньцзяна).— Вэньу. 1983, № 7.
- Люй Гуантянь, Гу Цингяо, 1985.— *Люй Гуантянь, Гу Цингяо*. Миндай ньючжэнь ды фэньбу юй фачжэнь (Расселение и развитие чжурчжэней в эпоху Мин).— Шэхуэй кэсюэ цзикань. 1985, № 2.
- Люй Сишэн, 1982.— *Люй Сишэн*. Мин цин шици шэцзу дуй чжэнань шаньцзюй ды кайфа (Освоение народом шэ горных районов юга Чжэцзяна в период Мин—Цин).— Чжунгянь миньцзю сюэюань сюэбао. 1982, № 2.
- Люй Шусян, 1955.— *Люй Шусян*. Ханьюй юйфа луньвэнь цзи (Сборник трудов по грамматике китайского языка). Пекин, 1955.
- Ма Манли, Ху Сычжэнь, 1982.— *Ма Манли, Ху Сычжэнь*. Сывэйлатэ лянчэнь чутань (Предварительное исследование о «дербен-Ойратах»).— Миньцзю яньцзю. 1982, № 2.
- Ма Сюэлян, Дай Цинся, 1984.— *Ма Сюэлян, Дай Цинся*. Вого миньцзю дицюй шуаньюй яньцзю чжун ды цзигэ вэньти (Некоторые вопросы изучения двуязычия в национальных районах нашей страны).— Миньцзю яньцзю. 1984, № 4.
- Ма Сяохэ, 1980.— *Ма Сяохэ*. Циндай цянъци жэнькоу шуцзы каньу (Исправление ошибок в данных о численности населения в начале периода правления династии Цин).— Фудань сюэбао. 1980, № 1.
- Ма Яньхуэй, 1980.— *Ма Яньхуэй*. Юньнань хуэйцзю цзююань каолюэ (Коротко о происхождении юньнаньских хуэйцзю).— Миньцзю яньцзю. 1980, № 5.
- Май Инхао, 1977.— *Май Инхао*. Гуанчжоу дуншань мин тайцзянь вэй цзюань му цинли цзяньбао (Предварительный отчет о раскопках могилы сановника минской эпохи Вэй Цзюаня в Дуншане, Гуанчжоу).— Каогу. 1977, № 4.
- Маньшу, 1962.— *Маньшу цзяочжу* («Маньшу» с комментариями). Пекин, 1962.
- Маньцзю, 1979.— *Маньцзю цзяньши* (Краткая история маньчжуров). Пекин, 1979.
- Мао Цзунъю, Мэн Чаоци, 1982.— *Мао Цзунъю, Мэн Чаоци*. Боло шэцзюй гайшу (Очерк языка болоских шэ).— Миньцзю юйянь. 1982, № 1.
- Маолициао, 1979.— *Маолициао сыкаэрпайли*. Чжунго фасянь ды ши у шици вэйчжисы иньби (Венецианская серебряная монета XV в., найденная в Китае).— Каогу. 1979, № 6.
- Мэн Сымин, 1967.— *Мэн Сымин*. Юандай шэхуэй цзецзи чжиду (Классы в юаньском обществе). Сянган, 1967.
- Мэн Юаньлао, 1957.— *Мэн Юаньлао*. Дунцин мэнхуа лу. Вай сы чжун (Записи снов о красотах Восточной столицы и четыре других произведения). Шанхай, 1957.
- Нань По, 1977.— *Нань По*. Цзянсу усянь цин би юань му фацзюэ цзяньбао (Краткий отчет о раскопках погребения Би Юаня эпохи Цин в уезде Усянь, провинция Цзянсу).— Вэньу цзюляо цункань. 1977, № 1.
- Пань Синжун, 1979.— *Пань Синжун*. Юань цзиниулу гучэнь чутоу ды цзяоцан сычжюу цзи цита (Шелковая одежда и другие предметы, обнаруженные в юаньском городище Цзиниулу).— Вэньу. 1979, № 8.
- Пань Цзюнь, 1979.— *Пань Цзюнь*. Миндай ды чжэшань (Складной веер эпохи Мин).— Вэньу. 1979, № 7.
- Пу Хун, 1974.— *Пу Хун*. Эба дичжу чжуаньюань цюйфу кунфу (Усадьба семьи Кун в Цюйфу — имение помещиков-мироедов).— Каогу. 1974, № 4.
- Се Гочжэнь, 1962.— *Се Гочжэнь*. Мин-цин бици таньцун (Собрание заметок о литературе бици эпохи Мин и Цин). Пекин, 1962.
- Се Гочжэнь, 1980.— *Се Гочжэнь*. Цзяньцзе мин ванли кэбэнь чунсю гуйчжоу тунчжи (Коротко о новой редакции «Описания Гуйчжоу», датированной периодом Ванли династии Мин).— Миньцзю яньцзю. 1980, № 3.

- Се Чжаочжэ, 1958.— *Се Чжаочжэ. У цзацзу* (Пять собраний всякой всячины). Шанхай, 1958.
- Сиань, 1958.— Сиань цюйцзян чисицунь юаньму цинли цзяньбао (Предварительный отчет о раскопках погребения эпохи Юань в деревне Чисицунь близ Цюйцзяна в Сиани).— Вэньу данькао цзыляо, 1958, № 6.
- Су Гуаньчан, 1959.— *Су Гуаньчан*. Гуаньюй чжуанцзу цзуюань вэньти ды шанцюэ (К вопросу об этногенезе народа чжуан).— Миньцзу яньцзю, 1959, № 9.
- Су Гуаньчан, 1981.— *Су Гуаньчан*. Гуанси тугуань чжиду ды цзици цзоюн хэ сяоци инсянь (Положительная роль и отрицательное влияние системы местных чиновников в Гуанси).— Миньцзу яньцзю, 1981, № 3.
- Сунь Кайди, 1953.— *Сунь Кайди*. Чжунго куйлэйси каоюань (Разыскания о происхождении кукольного театра). Шанхай, 1953.
- Сунь Кэкуань, 1965.— *Сунь Кэкуань*. Сун-юань даоцзяо чжи фачжань (Развитие даосизма в эпоху Сун и Юань). Тайбэй, 1965.
- Сунь Цзиншэнь, 1982.— *Сунь Цзиншэнь*. Дано ту мин ши бьянь (О названии и содержании картины «Изгоняющие демонов»).— Вэньу, 1982, № 3.
- Сучжоу, 1975.— Сучжоу хуцю ван сицзюэ му цинли цзи люэ (Краткое сообщение о раскопках погребения Ван Сицзюэ близ Хуцю в Сучжоу).— Вэньу, 1975, № 3.
- Сы нянь, 1954.— Сы нянь лай хуадунцой ды вэньу гунцизо цзи ци чжунъяоды фасянь (Работа по изучению памятников материальной культуры в Восточном Китае и важнейшие находки за последние четыре года).— Вэньу данькао цзяляо, 1954, № 8.
- Сычуань, 1980.— Сычуань хунсянь лобяо гуншэ ши цзюй байжэнь сюаньгуань цинли цзяньбао (Краткий отчет о раскопках десяти погребений байжэнь в подвешенных гробах в коммуне Лобяо, уезд Хунсянь, провинция Сычуань).— Вэньу, 1980, № 6.
- Сычуань, 1983.— Сычуань тунлянсянь миндай шигому (Погребение в каменном саркофаге эпохи Мин в уезде Тунлян, провинция Сычуань).— Вэньу, 1983, № 2.
- Сюй Дишань, 1980.— *Сюй Дишань*. Фуци мисинь ды яньцзю (Исследование суеверий, относящихся к медиумным культам). Тайбэй, 1980.
- Сюй Сун, 1957.— *Сюй Сун*. Сун хуэйяо цзигао (Черновой свод важнейших документов сунской династии). Пекин, 1959.
- Сюй Фуцинь, 1947.— *Сюй Фуцинь*. Гуандун миньцзян вэньсюэ ды яньцзю (Исследования по народной словесности Гуандуна). Гонконг, 1947.
- Сюй Цзячжэнь, 1959.— *Сюй Цзячжэнь*. Фэнчжэн сяоци (Заметки о бумажных змеях).— Вэньу, 1959, № 2.
- Сюй Шоупэн, Ван Яо, 1982.— *Сюй Шоупэн, Ван Яо*. Тандай мацю каолюэ (О поло в эпоху Тан).— Чжунъян миньцзу сюэюань сюэбао, 1982, № 2.
- Ся Най, 1979 (I).— *Ся Най*. Каогусюэ хэ кэциши (Археология и история науки и техники). Пекин, 1979.
- Ся Най, 1979 (II).— *Ся Най*. Янчжоу ладинвэнь мубэй хэ гуанчжоу вэйни-сы иньби (Латинские эпиграфии из Янчжоу и венецианская серебряная монета из Гуанчжоу).— Каогу, 1979, № 6.
- Ся Най, 1981.— *Ся Най*. Лян чжун вэньцзы хэби ды цюаньчжоу еликэвэнь мубэй (Несторианская стела с билингвой из Цюаньчжоу).— Каогу, 1981, № 1.
- Сян Чуньсун, 1979.— *Сян Чуньсун*. Ляонин чжаоуда дицой фасяньды ляому хуэйхуа цзыляо (Материалы живописи из погребения эпохи Ляо в районе Чжаоуда, провинция Ляонин).— Вэньу, 1979, № 6.
- Сян Чуньсун, 1983.— *Сян Чуньсун*. Нэймэнгу чифэн ши юаньба ошань юаньдай бихуа му (Погребение с фресками эпохи Юань в Юаньбаошане близ г. Чифэн, Внутренняя Монголия).— Вэньу, 1983, № 4.
- Сян Чуньсун, Ван Цзяньго, 1982.— *Сян Чуньсун, Ван Цзяньго*. Нэймэн чжао-мэн чифэн саньяньцзин юаньдай бихуа му (Погребение эпохи Юань с фресками в Саньяньцзине близ Чифэна в Чжаомэне, Внутренняя Монголия).— Вэньу, 1982, № 1.
- Тай Цзиннун, 1969.— *Тай Цзиннун*. Шажэнь цзигуй (Человеческие жертвоприношения демонам).— Сунши яньцзю цзи. Т. 1. Тайбэй, 1969.

- Тан Чжи, Хай Лань, 1979.— *Тан Чжи, Хай Лань*. Цун сун-юань наньси дао вэньчжоу куньцзой (От «южных пьес» эпох Сун и Юань к Вэньчжоуской драме куньцзой).— Наньцзин дасюэ сюэбао. 1979, № 2.
- Тань Дасянь, 1981.— *Тань Дасянь*. Чжунго миньцзынь сицзой яньцзю (Исследование народного театра в Китае). Сянган, 1981.
- Тао Тин, 1964.— *Тао Тин*. Сюй шо фу (Продолжение речей как крепость). Тайбэй, 1964.
- Тао Цзунъи, 1959.— *Тао Цзунъи*. Наньцунь чжогэн лу (Записи Наньцуня, сделанные в перерывах между пахотой). Пекин, 1959.
- Тао Цзунъи, 1972.— *Тао Цзунъи*. Шо фу (Речи как крепость). Тайбэй, 1972.
- Тянь Сю, 1961.— *Тянь Сю*. И фу сундай хуэйхуа — фанчэ ту (Картина сунской эпохи «Прялка»).— Вэньбу. 1961, № 2.
- Тяньцзинь, 1983.— *Тяньцзинь цзинхай юаньмэнкоу сун чуань ды фацзюэ* (Раскопки сунского судна у деревни Юаньмэнкоу в уезде Цзинхай близ Тяньцзиня).— Вэньбу. 1983, № 7.
- У Вэньлян, 1965.— *У Вэньлян*. Цюаньчжоу синь фасянь ды лян фан алабо цзы мубэй (Две стелы с арабскими надписями, недавно обнаруженные в Цюаньчжоу).— Каогу. 1965, № 2.
- У Минь, 1973.— *У Минь*. Тулуфань чуту сычжиу чжун ды тандай иньжань (Набойка на танских тканях из Турфана).— Вэньбу. 1973, № 10.
- У Усянь, 1936.— *У Усянь*. Наньжэнь юй бэйжэнь (Южане и северяне).— Юйгун. Т. 5, 1936, № 1.
- У Юаньфэн, Чжао Чжицян, 1981.— *У Юаньфэн, Чжао Чжицян*. Сибоцзу сянянь гайшу (О переселении сибо на запад).— Миньцзу яньцзю. 1981, № 2.
- У Юаньфэн, Чжао Чжицян, 1984.— *У Юаньфэн, Чжао Чжицян*. Сибоцзу ю кзэрби мынгу ци бьянту маньчжоу бацци шимо (Как сибо были переведены из знамени монголов-карчинов в восьмизнаменные маньчжурские войска).— Миньцзу яньцзю. 1984, № 5.
- Фан Лингуй, 1981.— *Фан Лингуй*. Юань мин сицзой чжун ды мэнугой (Монгольская лексика в драмах эпохи Юань и Мин).— Миньцзу сюэбао. 1981, № 1.
- Фан Хао, 1967.— *Фан Хао*. Чжунсин цзяотун ши (История сношений Китая и Запада). Т. 3. Тайбэй, 1967.
- Фан Цинтань, 1978.— *Фан Цинтань*. Линнань цацци (Разные заметки о Линнани).— Бици сяшо дагуань. Вып. 3. Тайбэй, 1978.
- Фан Чжуанью, 1964.— *Фан Чжуанью*. Чжаньго илай чжунго були фачжань вэньти шитань (Изучение вопроса о развитии пахотных орудий в Китае, начиная с эпохи Чжаньго).— Каогу. 1964, № 7.
- Фань Вэньлян, 1931.— *Фань Вэньлян*. Чжэнши каолюэ (Краткий очерк династийных историй). Пекин, 1931.
- Фань Хунгуй, Тан Чжаоминь, 1980.— *Фань Хунгуй, Тан Чжаоминь*. Чжуанцзу цзучэн ды юаньци хэ яньбянь (Происхождение и эволюция этнонима «чжуан»).— Миньцзу яньцзю. 1980, № 5.
- Фань Шучжи, 1983.— *Фань Шучжи*. Мин цин циюэ гуаньси ды фачжань (Развитие договорных арендных отношений в эпоху Мин и Цин).— Фудань сюэбао. 1983, № 1.
- Фу Илин, 1957.— *Фу Илин*. Миндай цзяннань шиминь цзинци цитань (Исследования о городской экономике в эпоху Мин). Шанхай, 1957.
- Фу Кэдун, Чэнь Цзяхуа, 1980.— *Фу Кэдун, Чэнь Цзяхуа*. Бацци чжиду чжун ды мань хань гуаньси (Взаимоотношения между маньчжурами и китайцами в системе знаменных войск).— Миньцзу яньцзю. 1980, № 6.
- Фэн Цицинь, 1985.— *Фэн Цицинь*. Ляо цзинь шици ды хуантоу ши-вэй (Желтоголовые шивэй в период Ляо — Цицинь).— Шэхуэй кэсюэ цзикань. 1985, № 1.
- Фэн Чжэн, 1981.— *Фэн Чжэн*. Хуаи июй дяоча цзи (Заметки о поисках текстов «Хуаи июй»).— Вэньбу. 1981, № 2.
- Фэн Янь, 1957.— *Фэн Янь*. Фэн-ши цзяньвэнь (Виденное и слышанное господином Фэном). Пекин, 1957.
- Хань тан, 1974.— *Хань тан бихуа* (Фрески периода Хань — Тан). Пекин, 1957.
- Ху Ган, Тан Цзэян, 1985.— *Ху Ган, Тан Цзэян*. Цун ду тунцзянь лунь кань

- ван чуаньшань ды миньцзугуань (О взглядах Ван Чуаньшаня на национальное в свете его сочинения «Читая Тунцзянь»).— Чжуннань миньцзу сюэюань сюэбао. 1985, № 1.
- Ху Минъян, 1963.— *Ху Минъян*. Лао ци-да яньцзе хэ Путунши яньцзе чжун социяньды ханьхой, чаосянь юй дуйинь (Китайско-корейская транскрипция в «Лаоцида» и «Путун ши яньцзе»).— Чжунго юй вэнь. 1963, № 3.
- Ху Минъян, 1981.— *Ху Минъян*. Саньбай уши нянь цзянь сучжоу идай уюй и бань (След диалекта Сучжоу группы У 350 лет тому назад).— Юйвэнь яньцзю. 1981, № 2.
- Ху Чжэньхуа, Хуан Жуньхуа, 1983.— *Ху Чжэньхуа, Хуан Жуньхуа*. Миндай ханьвэнь хуэйхувэнь фэньлэй цыхуэйцзи гаочан гуань цзацзы (Тематический китайско-уйгурский словарь «Гаочанские речения» эпохи Мин).— Миньцзу яньцзю. 1983, № 3.
- Ху Шини, 1956.— *Ху Шини*. Гудай байхуа дуаньпянь сяошо сюань. Сюйянь («Избранные старинные повести». Предисловие). Пекин, 1956.
- Хуа Сюй, 1983.— *Хуа Сюй*. Цзиньтай цаньлэй цзи (Записки о слезах, не выплаканных у золоченых подмостков).— Лидай сяошо бицзи сюань. Ч. 4. Шанхай, 1983.
- Хуан Божун, Чжао Цзюнь, 1960.— *Хуан Божун, Чжао Цзюнь*. Ланьчжоу фанъянь гайшо (Очерк диалекта Ланьчжоу).— Ганьсу шифань дасюэ сюэбао. 1960, № 1.
- Хуан Буфань, 1985.— *Хуан Буфань*. Муяюй гайкуан (Общие сведения о языке мэнэ).— Миньцзу яньцзю. 1985, № 3.
- Хуан Цицэнь, Дэн Кайсун, 1984.— *Хуан Цицэнь, Дэн Кайсун*. Мин цин шици аомэнь дуйвай маои ды синшуай (Расцвет и упадок внешней торговли в Макао в эпоху Мин — Цин) — Чжунгого яньцзю. 1984, № 3.
- Хун Бужэнь, 1981.— *Хун Бужэнь*. Танжэнь каолюэ (Коротко об этнониме «танжэнь»).— Сюэшу юэкань. 1981, № 3.
- Хун Май, 1975.— *Хун Май*. Ицзянь чжи (Рассказы Ицзяня).— Бицзи сяоша дагуань. Вып. 5. Тайбэй, 1975.
- Хуэйхуэй, 1957.— Хуэйхуэй миньцзу ды лишн хэ сяньчжуан (История и современное положение дунган). [Б. м.], 1957.
- Хэбэй, 1965.— Хэбэй Фучэн миндай Мяо Цзи му цинли цзяньбяо (Краткий отчет о раскопках погребения Мяо Цзи эпохи Мин в Фучэне, провинция Хэбэй).— Каогу. 1965, № 2.
- Хэбэй, 1978.— Хэбэй цысянь нанькайхэцунь юаньдай мучуань фацзюэ цзяньбяо (Краткий отчет о раскопках деревянных судов эпохи Юань в дер. Нанкайхэ у. Цысянь, пров. Хэбэй).— Каогу. 1978, № 6.
- Хэ Вэй, 1985.— *Хэ Вэй*. Хэнань, шаньдун, ваньбэй, субэй ды гуаньхуа (Подгруппа диалектов гуаньхуа ареала провинций Хэнань, Шаньдун и северной части провинций Аньхуэй и Цзянсу).— Фанъянь. 1985, № 3.
- Цай Чжичунь, 1980.— *Цай Чжичунь*. Мэнгуцзу ды цзинянь яньбянь (Трансформация монгольских анналов).— Миньцзу яньцзю. 1980, № 3.
- Цао Ваньжу, 1958.— *Цао Ваньжу*. Цзешао саньфу гу диту (О трех древних картах).— Вэньу цанькао цзыляо. 1958, № 7.
- Цзилинь, 1973.— Цзилинь чжэлимумэн кулунци и хао ляому фацзюэ баогао (Отчет о раскопках ляоского погребения № 1 близ Кулунь в Цзилине).— Вэньу. 1973, № 8.
- Цзинь Нигэ, 1957.— *Цзинь Нигэ*. Си жу эр му цзы (Помощь ушам и глазам, созданная западными мудрецами). 1, 3. Пекин, 1957.
- Цзинь Сюэцин, 1981.— *Цзинь Сюэцин*. Чжунго ды ютайжэнь (Китайские евреи).— Шэхуэй кэсюэ чжансянь. 1981, № 4.
- Цзинь Тяньмин, Ван Цинжэнь, 1981.— *Цзинь Тяньмин, Ван Цинжэнь*. Миньцзу и цы цзай вого ды чусянь цзи ци шиюн вэньти (Вопрос о появлении и употреблении в Китае термина «миньцзу»).— Миньцзу яньцзю луньвэньцзи (Сборник статей по этнографии). Т. 1. Пекин, 1981.
- Цзоусянь, 1978.— Цзоусянь юаньдай ли юйань му цинли цзяньбяо (Краткий отчет о раскопках погребения Ли Юяня эпохи Юань в уезде Цзоусянь).— Вэньу. 1978, № 4.
- Цзэн Гуанъи, 1980.— *Цзэн Гуанъи*. Гуандун линшуй шуньдэ цзеси чуту ды сундай цыци юйле гунцзюй хэ юаньдай чаобань (Сунский фарфор, охот-

- ничьи принадлежности и юаньские печатные доски, обнаруженные в Линшуй, Шуньдэ и Цзеси, провинция Гуандун).— Каогу, 1980, № 1.
- Цзя Ицзюнь, 1929.— *Цзя Ицзюнь*. Чжунхуа фунюй чаньцзу као (Исследования о бинтовании ног китайскими женщинами). Бэйпин, 1929.
- Цзян Дэсюэ, 1984.— *Цзян Дэсюэ*. Шилунь циндай жэнькоу бяньшэнь ды цизгэ вэньти (Проблемы переписи населения в эпоху Цин).— Гуйчжоу шэхуэй кэсюэ, 1984, № 4.
- Цзян Чэн, 1955.— *Цзян Чэн*. Тяньтань пинь инь вэньцзы ды бяочжунь инь вэньти (О проблеме фонетического стандарта для алфавитного письма).— Чжунго юйвэнь, 1955, № 35.
- Цзянси, 1982.— Цзянси наньчэн мин исюаньван чжу инь фуфу хэцзан му (Погребение минского Исюань-вана Чжу Инья и его жен в Наньчэне, провинция Цзянси).— Вэньу, 1982, № 8.
- Цзянсу, 1977.— Цзянсу цзиньтань наньсун чжоу юй му фацзюэ цзяньбао (Краткий отчет о раскопках погребения Чжоу Юя эпохи Южная Сун в Цзиньтане, провинция Цзянсу).— Вэньу, 1977, № 7.
- Цзянь Боцзань, 1947.— *Цзянь Боцзань*. Тайвань фаньцзу као (Исследование об аборигенах Тайваня).— Каймин шудянь эрши чжоуяннь цзиньянь вэньци. Шанхай, 1947.
- Цзяо Сюнь, 1973.— *Цзяо Сюнь*. Цзюй шо (Рассказы о театре). Тайбэй, 1973.
- Цинь Сюэшэн, 1982.— *Цинь Сюэшэн*. Божэнь ды цизгэ тичжи тэчжэн юй тайцзу хэ мяоцзу ды бицзюэ (Некоторые особенности антропологического типа «людей бо» и их сравнение с тай и мяо).— Чжунго бацзу миньцзу тичжи дяоча баогао (Отчет об антропологическом обследовании восьми народов Китая). Куньмин, 1982.
- Цуй Жунчан, 1985.— *Цуй Жунчан*. Сычуань фаньянь ды синчэн (Формирование диалекта провинции Сычуань).— Фаньянь, 1985, № 1.
- Цун Пэйюань, 1984.— *Цун Пэйюань*. Хулунь сыбуссинчэн гайшу (Очерк формирования четырех хулуьских племен).— Миньцзу яньцзю, 1984, № 2.
- Цэнь Чжунмянь, 1957.— *Цэнь Чжунмянь*. Хуанхэ бяньнянь ши (История изменений русла Хуанхэ). Пекин, 1957.
- Цыхай, 1961.— *Цыхай* (Море слов). Т. 1—17. Пекин, 1961.
- Цянь Сиянь, 1774.— *Цянь Сиянь*. Куай юань (Сад злодейства). [Б. м.], 1774.
- Цяо Цзиньтун, 1980.— *Цяо Цзиньтун*. Юаньдай ды фупай (Металлические мандаты юаньской эпохи).— Каогу, 1980, № 6.
- Чанчунь, 1936.— Чанчунь чжэньжэнь сиюэци (Заметки о путешествии Чанчуня, истинного человека, на Запад). Шанхай, 1936.
- Чанша мавандуй, 1973.— Чанша мавандуй и хао ханьму (Ханьское погребение Мавандуй-1 в Чанша). Пекин, 1973.
- Чжан Вэйхуа, 1942.— *Чжан Вэйхуа*. Мин цин цзянь фо е чжи чжэньбянь (Полемика между буддистами и христианами на рубеже Мин и Цин).— Сюэ сы. Т. 1. 1942, № 1.
- Чжан Сяньцин, 1984.— *Чжан Сяньцин*. Миндай цзиншэнь дичжу цзяньлунь (О чиновниках-помещиках в эпоху Мин).— Чжунгоши яньцзю, 1984, № 2.
- Чжан Хуэйин, 1985.— *Чжан Хуэйин*. Цзинь Пин Мэй юнды ши шаньдун хуа ма? (Написан ли роман «Цзинь, Пин, Мэй» на шаньдунском диалекте?).— Чжунго юйвэнь, 1985, № 4.
- Чжан Цзюньшу, 1980.— *Чжан Цзюньшу*. Шуйюй цзяньчжи (Очерк языка шуй). Пекин, 1980.
- Чжан Чжэньсинь, 1977.— *Чжан Чжэньсинь*. Ханьдай ды нюгэн (Вспашка на быках в эпоху Хань).— Вэньу, 1977, № 8.
- Чжао И, 1957.— *Чжао И*. Гайюй цункао (Собрание заметок, написанных в разное время). Шанхай, 1957.
- Чжао Цзиншэнь, 1962.— *Чжао Цзиншэнь*. Сицзой битань (Заметки о драме). Пекин, 1962.
- Чжао Цзяцю, Цзэн Циншуй, 1962.— *Чжао Цзяцю, Цзэн Циншуй*. Чжунъюань иньюнь иньси ды жу пай сань шэн ды синчжи (Основы фонетической системы чжунъюань иньюня и природа распределения жушэна по трем тонам).— Чжунго юйвэнь, 1962, № 7.
- Чжао Чэнцзэ, 1977.— *Чжао Чэнцзэ*. Тань фучжоу цзиньтань чуту ды наньсун

- чжипинь хэ данши ды фанчжи гунь (О южносуанских тканях из Фучжоу и Цзинтаня и о ткацкой технике той эпохи).— Вэньу. 1977, № 7.
- Чжао Шиган, 1957.— *Чжао Шиган*. Цзисянь гаогаошань мин му цинли цзяньбао (Краткий отчет о раскопках погребений эпохи Мин в Гаогаошань уезда Цзисянь).— Вэньу цанькао цзыляо. 1957, № 8.
- Чжао Юэпэн, 1958 (I).— *Чжао Юэпэн*. Лоян фанъянь чжун ды исе юйфа сяньсян (Некоторые грамматические явления в лоянском диалекте).— Чжунго юйвэнь, 1958, № 7.
- Чжао Юэпэн, 1958 (II).— *Чжао Юэпэн*. Лоян хуа цянъ шо (Краткое описание диалекта Лояна).— Фанъянь юй путунхуа цзикань. Вып. 2. Пекин, 1958.
- Чжи Тяньчэн, 1959.— *Чжи Тяньчэн*. Вого чжи мянь лиши гайкуан (Общие сведения по истории выращивания хлопка в Китае).— Лиши цзясюэ. 1959, № 4.
- Чжоу Ибай, 1960 (I).— *Чжоу Ибай*. Чжунго сицшюй луньцзи (Сборник статей о китайском театре). Пекин, 1960.
- Чжоу Ибай, 1960 (II).— *Чжоу Ибай*. Чжунго сицшюй ши чанбянь (Пространная история китайского театра). Пекин, 1960.
- Чжоу Юаньхэ, 1980.— *Чжоу Юаньхэ*. Цин чу жэнькоу тунцзи сии (Спорные вопросы численности населения в начале периода Цин).— Фудань сюэбао. 1980, № 3.
- Чжоу Юаньхэ, 1982.— *Чжоу Юаньхэ*. Циндай жэнькоу яньцзю (Исследование народонаселения в эпоху Цин).— Чжунго шэхуэй кэсюэ. 1982, № 2.
- Чжу Дэси, 1985.— *Чжу Дэси*. Ханьюй фанъяньлиды лян чжун фаньфу вэньцзюй (Два вида вопросительных предложений в диалектах китайского языка).— Чжунго юйвэнь. 1985, № 1.
- Чжу Жуйси, 1979.— *Чжу Жуйси*. Фан ла ции юй монцизю ды гуаньси (О связи восстания Фан Ла и манихейства).— Лиши яньцзю. 1979, № 9.
- Чжу Кэжэнь, 1972.— *Чжу Кэжэнь*. Чжунго цзинь уцянь нянь лай цихоу бяньцянь ды чубу яньцзю (Предварительное исследование изменений климата на протяжении пяти тысяч лет китайской истории).— Каогу сюэбао. 1972, № 1.
- Чжу Минь, 1972.— *Чжу Минь*. Тулуфань синь фасянь ды гудай сычоу (Новые находки древних шелковых тканей в Турфане).— Каогу. 1972, № 2.
- Чжу Цзян, 1957.— *Чжу Цзян*. Янчжоу сяньхэсы алабожэнь мубэй цзи (Заметки о надгробных стелах из храма Сяньхэсы в Янчжоу).— Вэньу цанькао цзыляо. 1957, № 9.
- Чжу Чэнжу, 1984.— *Чжу Чэнжу*. Миндай ляодун нюйчжэнь жэнь юй ханьжэнь цзацзюй чжуанкуан ды лиши каоча (Историческое исследование совместного проживания чжурчжэней и китайцев в Ляодуне в эпоху Мин).— Ляонин шида сюэбао. 1984, № 1.
- Чжуан Вэйцзи, Чэнь Дашэн, 1982.— *Чжуан Вэйцзи, Чэнь Дашэн*. Фучжоу синь фасянь бы юань мин шидай исыланьцзю шицзи (Исламские памятники эпохи Юань—Мин, недавно обнаруженные в Фучжоу).— Каогу. 1982, № 3.
- Чжуан Цзифа, 1982.— *Чжуан Цзифа*. Циндай даогуан няньцзянь ды мини цзунцзю (Тайные религии при императоре Даогуане эпохи Цин).— Далу цзачжи. Т. 65. 1982, № 2.
- Чжуанцзу, 1980.— Чжуанцзу цзяньши (Краткая история народа чжуан). Наньнин, 1980.
- Чжунго, 1959.— Чжунго лиши боугуань (Музей истории Китая).— Вэньу. 1959, № 10.
- Чжунго гудай ши, 1979.— Чжунго гудай ши (Древняя история Китая). Пекин, 1979.
- Чжунго иньюэ, 1954.— Чжунго иньюэ ши цанькао тупянь (Иллюстрации к истории китайской музыки). Т. 2. Шанхай, 1954.
- Чжунго иньюэ, 1958.— Чжунго иньюэ ши цанькао тупянь (Иллюстрации к истории китайской музыки). Т. 3. Шанхай, 1958.
- Чжунго кэсюэ, 1983.— Чжунго кэсюэ цзишу шигао (Очерки истории науки и техники в Китае). Т. 2. Пекин, 1983.
- Чжунго миньцзу, 1982.— Чжунго миньцзу гуаньси ши луньвэньцзи (Сборник

- статей по истории национальных отношений в Китае). Т. 1—2. Пекин, 1982.
- Чжунго фоцзяо, 1982.— Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Т. 2. Пекин, 1982.
- Чжэн Индэ, Лю Гуаншэн, 1982.— *Чжэн Индэ, Лю Гуаншэн*. Шивэй було синьтань (Новые исследования о племенах шивэй).— Чжунъян миньцзу сюэзын сюэбао. 1982, № 2.
- Чжэн Ицин, 1981.— *Чжэн Ицин*. Хайнаньдао яйсянь ды хуэйцзу цзи ци юйянь (Хуэйцзу из уезда Яйсянь на о-ве Хайнань и их язык).— Миньцзу яньцзю. 1981, № 6.
- Чжэн Цзайфа, 1965.— *Чжэн Цзайфа*. Мэнгу цзыюнь гэнь басыба цзы югуаньды юньшу (Мэнгу цзыюнь и фонетические словари, связанные с квадратной письменностью). Тайбэй, 1965.
- Чжэн Шаоцзун, Ван Цзинжу, 1977.— *Чжэн Шаоцзун, Ван Цзинжу*. Баодин чуто миндай сисявэнь шичжуан (Каменная стела с тангутской надписью, обнаруженная в Баодине).— Каогу сюэбао. 1977, № 1.
- Чжэньгуй, 1981.— Чжэньгуй ды чжиби (Драгоценные бумажные деньги).— Чжунго. 1981, № 11.
- Чжэньла, 1981.— Чжэньла фэнтущи цзяочжу (Записки о нравах Чжэньла с комментариями). Пекин, 1981.
- Чэн Сундэ, Чжао Юньтянь, 1982.— *Чэн Сундэ, Чжао Юньтянь*. Ситао элутэ бу циюань каобянь (О происхождении алашаньских ойратов).— Миньцзу яньцзю. 1982, № 4.
- Чэнь Сяньхуэй, 1980.— *Чэнь Сяньхуэй*. Цинхай коуюй юйфа саньцзи (Заметки о разговорном языке провинции Цинхай).— Чжунго юйвэнь. 1980, № 2.
- Чэнду, 1978.— Чэнду фэнхуаншань мин му (Минские погребения в Фэнхуаншане близ Чэнду).— Каогу. 1978, № 5.
- Чэнь Дэньюань, 1958.— *Чэнь Дэньюань*. Гоши цзювэнь (Старинные известия из отечественной истории). Т. 1. Пекин, 1958.
- Чэнь Дэньюань, 1962.— *Чэнь Дэньюань*. Гоши цзювэнь (Старинные известия из отечественной истории). Т. 2. Пекин, 1962.
- Чэнь Маошань, 1985.— *Чэнь Маошань*. Динсян хуады фэй дунцзо хоучжи «хан» (Неглагольный постпозитивный элемент «хан» в диалекте Динсяна).— Юйвэнь яньцзю. 1985, № 2.
- Чэнь Сюйцзин, 1976.— *Чэнь Сюйцзин*. Чжунго наньбэй вэньхуа гуань (Представления о юге и севере в культуре Китая). Тайбэй, 1976.
- Чэнь Цзэнби, 1980.— *Чэнь Цзэнби*. Ма у цзяньтань (Коротко о «табуретах для лошади»).— Вэньу. 1980, № 4.
- Чэнь Цзэнби, 1981.— *Чэнь Цзэнби*. Мин ши цзяцзюй ды гуннэн юй цзаосин (Функции и форма минской мебели).— Вэньу. 1981, № 3.
- Чэнь Цзэнби, 1983.— *Чэнь Цзэнби*. Тайшии као (О кресле «тайшии»).— Вэньу. 1983, № 8.
- Чэнь Цзянь, 1982.— *Чэнь Цзянь*. Хунлоумэн чжун ишу сюши юньюн шан ды цзи дянь тэсэ (Некоторые особенности употребления эпитетов в романе «Сон в Красном тереме»).— Нанькай сюэбао. 1982, № 2.
- Чэнь Юань, 1959.— *Чэнь Юань*. Минцзи дянь-цянь фоцзяо као (Разыскания о буддизме в Юньнани и Гуйчжоу в конце правления Мин). Пекин, 1959.
- Чэнь Юйянь, 1984.— *Чэнь Юйянь*. Цзешао лань ин чэнь хуншоу ды лян фу хуа (О двух картинах Лань Ина и Чэнь Хуншоу).— Вэньу. 1984, № 9.
- Ша Бити, 1973.— *Ша Бити*. Цун каогу фацзюэ цзыляо кань синьцзянь гудай ды мяньхуа чжунчжи хэ фанчжи (Возделывание хлопка и хлопководство на территории Синьцзяна в древности в свете археологических данных).— Вэньу. 1973, № 10.
- Шанхай ши, 1961.— Шанхай ши луваньцзюй мин пань ши му фацзюэ цзяньбао (Краткий отчет о раскопках погребений семьи Пань в районе Лувань, г. Шанхай).— Каогу. 1961, № 8.
- Шанхай, 1963.— Шанхай шицзюэ мин му цинли цзяньбао (Краткий отчет о раскопках погребений эпохи Мин в окрестностях Шанхая).— Каогу, 1963, № 11.
- Шаньси, 1961.— Шаньси вэньшуй бэйюйкоу ды и цзо гуму (Древнее погребение

- ние в Бэйюйкоу уезде Вэньшуй провинции Шаньси).— Каогу. 1961, № 3.
- Ши Гуанчжу, 1982.— *Ши Гуанчжу*. Цун паньху шэньхуа кань мяо яо шэ саньцзу ды юаньюань гуаньси (Об общности происхождения мяо, яо и шэ в свете мифа о Паньгу).— Чжунъян миньцзу сюэюань сюэбао. 1982, № 3.
- Ши Ляньчжу, 1982.— *Ши Ляньчжу*. Гаошаньцзу цзююань каолюэ (Коротко о происхождении гаошань).— Миньцзу яньцзю. 1982, № 3.
- Шицзу, [б. г.].— Да цин шицзу чжан хуанди шилу (Запись событий периода правления светлейшего императора Шицзу Великой династии Цин). Токио, [б. г.]. Т. 1—72.
- Шу Лин, 1981.— *Шу Лин*. Линьлан маньму ды чжунго хуэйхуа ишу (Многообразное искусство китайской живописи).— Вэньу. 1981, № 4.
- Шэнь Дэфу, 1959.— *Шэнь Дэфу*. Ваньли ехо бьянь (Собрание частных заметок эры Ваньли). Пекин, 1959.
- Шэнь Мэнъян, 1982.— *Шэнь Мэнъян*. Юань цзацзой ды цизи (Междометия в юаньской драме).— Наньцзин шиюань сюэбао. 1982, № 4.
- Шэнь Цунвэнь, 1981.— *Шэнь Цунвэнь*. Чжунго гудай фуши яньцзю (Изучение одежды и украшений в древнем Китае). Сянган, 1981.
- Шэньси, 1979.— Шэньси хусянь хэ ши му чу ту далян юаньдай юн (Большое число погребальных статуэток эпохи Юань обнаружено в погребениях семьи Хэ в уезде Хусянь, провинция Шэньси).— Вэньу. 1979, № 4.
- Шэцзу, 1980.— Шэцзу цзяньши (Краткая история народа шэ). Фучжоу, 1980.
- Эрши ши, 1974.— Эрши ши (25 династийных историй). Тайбэй, 1974, Т. 1—8.
- Ю Чжун, 1979.— *Ю Чжун*. Чжунго синань гудай миньцзу (Древние народы юго-запада Китая). Куньминь, 1979.
- Ю Чжун, 1983.— *Ю Чжун*. Тан сун шици ды лаоцзу (Лао в период Тан—Сун).— Миньцзу яньцзю. 1983, № 4.
- Юань Цзяхуа, 1965.— *Юань Цзяхуа*. Ханьюй фанъянь гайяо (Очерк диалектов китайского языка). Пекин, 1965.
- Юй Гуанчжун, 1986.— *Юй Гуанчжун*. Шуйху цюань чжуань цзюймоды цзай чжэ (на) ли као (Исследование выражения здесь (там) на конце фразы в языке романа Шуйху цюаньчжуань).— Чжунго юйвэнь. 1986, № 1.
- Юй Чжэгуан, 1957.— *Юй Чжэгуан*. Муоу си ишу (Искусство театра деревянных кукол). Шанхай, 1957.
- Юйгу, 1983.— Юйгуцзу цзяньши (Краткая история народов юйгу). Ланьчжоу, 1983.
- Юньнань, 1982.— Юньнань мяоцзу яоцзу шэхуэй лишь дяоча (Изучение социальной истории мяо и яо Юньнани). Куньмин, 1982.
- Ян Баолун, 1984.— *Ян Баолун*. Цяньтань юаньдай ды нойчжэньжэнь (Коротко о чжурчженях в эпоху Юань).— Миньцзу яньцзю. 1984, № 3.
- Ян Кайцзянь, 1984.— *Ян Кайцзянь*. Мэнси битань чжун хуэйхуэй ицы цзайши (Новое толкование термина «хуэйхуэй», встречающееся в сочинении «Беседы с кистью в руках из Мэнси»).— Миньцзу яньцзю. 1984, № 1.
- Ян Кунь, 1944.— *Ян Кунь*. Цзаошэнь као (Разыскания о божестве очага).— Хань сюэ. 1944, № 1.
- Ян Найсы, 1957.— *Ян Найсы*. Чжоу Дэцин ды чжунъюань иньюнь («Чжунъюань иньюнь» Чжоу Дэцина).— Чжунго юйвэнь. 1957, № 11.
- Ян Найсы, 1981.— *Ян Найсы*. Чжунъюань иньюньси (Фонетическая система Чжунъюань иньюня). Пекин, 1981.
- Ян Найсы, Шэнь Шини, 1958.— *Ян Найсы, Шэнь Шини*. Гаочэн фанъяньлиды «мэнь» («Мэнь» в диалекте Гаочэна). Чжунго юйвэнь. 1958, № 6.
- Ян Сюэчэнь, 1981.— *Ян Сюэчэнь*. Люэлунь циндай мань хань гуань си ды фачжань хэ бьяньхуа (Коротко о развитии и изменениях отношений между маньчжурами и китайцами в эпоху Цин).— Миньцзу яньцзю. 1981, № 6.
- Янчжоу, 1961.— Янчжоу шицяо фасяньла гудай мучуань (В Шицяо близ Янчжоу обнаружен древний деревянный корабль).— Вэньу. 1961, № 6.
- Янь Чжитуй, [б. г.].— *Янь Чжитуй*. Янь ши цзясюнь (Домашние наставления рода Янь). Шанхай, [б. г.].
- Яоцзу, 1983.— Яоцзу цзяньши (Краткая история народа яо). Наньнин, 1983.
- Яоцзу, 1984.— Яоцзу го шань бан сюаньбянь (Избранные тексты грамот о переходе через горы народа яо). Чанша, 1984.

- Аоки, 1930.— *Аоки М.* Сина кинсэй гикёку си (История китайской драмы в новое время). Киото, 1930.
- Асаи, 1978.— *Асаи К.* Минмацу бункакё-ни цуйтэ (О секте Вэньсян цзяо в конце правления Мин).— Миндайси кэнкю. 1978, № 6.
- Акидзуки, 1978.— *Акидзуки К.* Тюгоку кинсэй докё-но сэйсэй (Формирование даосизма эпохи нового времени в Китае). Токио, 1978.
- Докё, 1983.— Докё (Даосизм). Т. 1—2. Токио, 1983.
- Канаи, 1979.— *Канаи Н.* Содай-но сонся то сонсин (Деревенские культурные общины и общинные божества в эпоху Сун).— Тоёси кэнко. Т. 38. 1979, № 2.
- Канаи, 1982.— *Канаи Н.* Содай-но сонся то сюдзоку (Деревенские культовые общины и кланы в эпоху Сун).— Рэкиси-ни окэру минсю то бунка (Народные массы и культуры в истории). Токио, 1982.
- Кокурицу, 1977.— Кокурицу миндзокугаку хакубуцукан (Государственный этнографический музей). Осака, 1977.
- Кубо, 1977.— *Кубо Н.* Докё си (История даосизма). Токио, 1977.
- Миядзаки, 1978.— *Миядзаки И.* Адзиа си кэнкю (Исследования по истории Азии). Т. 4. Киото, 1978.
- Мураками, 1965.— *Мураками М.* Монгору тэйкоку сэйрицу идзэн-ни окэру юбокумин сю будзоку-ни цуйтэ (О кочевых племенах до возникновения монгольской империи).— Тоёси кэнкю. Т. 23. 1965, № 4.
- Мураками, 1977.— *Мураками М.* Тюгоку-но рэкиси. Юбоку миндзоку кокка (История Китая. Государства кочевых народов). Токио, 1977.
- Накагава, 1971.— *Накагава Т.* Синдзоку кибун (Известия о цинских землях). Т. 2. Токио, 1971.
- Накамура, 1971.— *Накамура Дз.* Додай-но фу (Шаманы эпохи Тан).— Сиэн. № 105—106. 1971.
- Накамура, 1972.— *Накамура Дз.* Содай Котоку Гунси санбё-но гюсай ни цуйтэ (О ритуальном заклинании буйвола в храме Цзюньсышаня у. Гуандэ в эпоху Сун).— Сиэн. 1972, № 109.
- Накамура, 1975.— *Накамура Дз.* Годай-ни окэру фу (О шаманах эпохи Пяти династий).— Тоё бунка. 1975, № 55.
- Ногуты, 1958.— *Ногуты Т.* Миндай сюкё кэсся-но кёто-но мондай (Вопрос о последователях религиозных сект в эпоху Мин).— Тохо сюкё, 1958, № 13—14.
- Ногуты, 1968.— *Ногуты Т.* Миндай сюкё кэсся-но кэйдзай кацудо (Экономическая деятельность религиозных сект в эпоху Мин).— Йюкогама кокурицу дайгаку дзимбун киё. Вып. 1. 1968, № 14.
- Ногуты, 1968.— *Ногуты Т.* Мин Син дзидай-но сюкё кэсся то санкё (Религиозные секты и «три религии» в эпоху Мин—Цин).— Рекиси кёнку. Т. 17. 1969, № 3.
- Окудзаки, 1978.— *Окудзаки Х.* Тюгоку кёсин дзинуси-но кэнкю (Исследование землевладения шэньши в Китае). Токио, 1978.
- Пэкин, 1979.— Пэкин фудзоку тофу (Пекинские обычаи в иллюстрациях). Т. 1—2. Токио, 1979.
- Пэкин кокю, 1982.— Пэкин кокю хакубуцукан тэн (Выставка пекинского музея Гугун). Токио, 1982.
- Савада, 1972.— *Савада М.* Котю Хадзя сайбэн (Подробное разъяснение к опровержению ересей с редакцией текста и комментариями). Токио, 1972.
- Савада, 1976.— *Савада М.* Косю танги (Рассказы о монахах). Токио, 1976.
- Савада, 1982.— *Савада М.* Тюгоку-но минкан синко (Народные верования Китая). Токио, 1982.
- Сагуты, 1943.— *Сагуты Т.* Монгорудзин сипай дзидай-но уйгуристуан (Уйгуристан в эпоху монгольского владычества).— Сигаку дзасси. Т. 54. 1943, № 8—9.
- Сагуты, 1950.— *Сагуты Т.* Монгуру тэйкоку-ни окэру тангуту (Тангуты в империи монголов).— Сигаку дзасси. Т. 59. 1950, № 12.
- Сакаи, 1960.— *Сакаи Т.* Тюгоку дзэнсё-но кэнкю (Исследование назидательных книг в Китае). Токио, 1960.

- Сакаи, 1976.— *Сакаи Т.* Минмацу-ни окэру синко-но минсю синко сютэн-ни цуйтэ (О народных сектах, появившихся в конце Мин).— Тохо сюкё. 1976, № 48.
- Симидзу, 1968.— *Симидзу Т.* Миндай тоти сэйдо си кэнкю (Исследование по истории поземельных отношений в эпоху Мин). Токио, 1978.
- Синода, 1974.— *Синода М.* Тюгоку сёкубуцуси-но кэнкю (Изучение истории китайской пищи). Токио, 1974.
- Судзуки, 1983.— *Судзуки Т.* Мин Син дзидай-но минкан кёха-ни окэру Мироку синко-ни цуйтэ-но синрон (Исследование о вере в Майтрею в народных сектах эпохи Мин — Цин).— Айти дайгаку бунгаку ронсо. 1983, № 73.
- Сэннэн ококу, 1982.— Сэннэн ококу минсю ундо-но кэнкю (Исследования народных миллениаристских движений). Токио, 1982.
- Такэда, 1980.— *Такэда А.* Тюгоку-но юрэй (Духи в китайском фольклоре). Токио, 1980.
- Тамура, 1974.— *Тамура Дз.* Тюгоку сэйфуку отё-но кэнкю (Исследование завоевательных династий в Китае). Т. 1—3. Киото, 1974.
- Танака, 1968.— *Танака И.* Синдай тихогэки сирёсю (Собрание материалов о локальных формах театра в эпоху Цин). Токио, 1968.
- Танака, 1973.— *Танака И.* Нансо дзидай-то Фуккэн тихогэки-ни цуйтэ (О локальных формах театра в Фуцзяни в эпоху Южная Сун).— Нихон тюгоку гаккай хо. 1973, № 22.
- Танака, 1981.— *Танака И.* Тюгоку сайси энгэки кэнкю (Исследование ритуальных представлений в Китае). Токио, 1981.
- Тэрада, 1959.— *Тэрада Т.* Есэтэй-но сэммин кайхорэй (Относительно указов Юнчжэна об освобождении подлого люда).— Тоёси кэнкю. Т. 18. 1959, № 3.
- Тюгоку, 1982.— Тюгоку-но кайга (Китайская живопись). Токио, 1982.
- Утида, 1955.— *Утида Г.* Кодай юбоку миндзоку-но ноко кокка синню-но синин (О причинах вторжений древних кочевников на территорию земледельческих государств).— Найрику адзиа-но кэнкю, 1955.
- Хираки, 1982.— *Хираки К.* Дзёдзё син сэйрицу ко (Разыскания о происхождении богини «Няннян»).— Тохосюкё. 1982, № 60.
- Фудзинэ, 1977.— *Фудзинэ Р.* Ни тю корю нисэннэн (Две тысячи лет японо-китайских отношений). Токио, 1977.
- Фума, 1976.— *Фума С.* Миндай Хакурэнкё-но ити косацу (О секте Белого Лотоса в эпоху Мин).— Тоёси кэнкю. Т. 35. 1976, № 1.
- Хосоно, 1967.— *Хосоно К.* Минмацу Синсё Конан-ни окэру дзинъюси добоку канкэй (Отношения между землевладельцами и зависимыми крестьянами в Цзяннани в конце Мин и в начале Цин).— Тоёгаку хо. Т. 50. 1967, № 3.
- Эгами, 1938.— *Эгами Н.* Моко фудзин-но канбо коко-ни цуйтэ (О «гугу» — головном уборе монгольских женщин).— Дзинруйгаку дзасси. Т. 53. 1938, № 6.

На западноевропейских языках

- Ahern, 1981.— *Ahern E. M.* Chinese Ritual and Politics. Cambridge, 1981.
- Baity, 1975.— *Baity Ph.* Religion in a Chinese Town. Taipei, 1975.
- Beattie, 1979.— *Beattie H. J.* Land and Lineage in China. Cambridge, 1979.
- Berling, 1980.— *Berling J. A.* The Syncretic Religion of Lin Chao-en. N. Y., 1980.
- Bredon, Mitrophanow, 1927.— *Bredon J., Mitrophanow I.* The Moon Year. Shanghai, 1927.
- Broman, 1981.— *Broman S.* Chinese Shadow Theatre. Stockholm, 1981.
- Buss, 1930.— *Buss K.* Studies in the Chinese Drama. N. Y., 1930.
- Cameron, 1970.— *Cameron N.* Barbarians and Mandarins. L., 1970.
- Chan, 1982.— *Chan A.* The Glory and Fall of the Ming Dynasty. Oklahoma, 1982.
- Chang T'ien-tsé, 1969.— *Chang T'ien-tsé.* Sino-Portuguese Trade from 1514 to 1644. Leyden, 1969.
- Chao Wei-pang, 1942.— *Chao Wei-pang.* The Origin and Growth of the Fu Chi.— Folklore Studies. Vol. 1. P. 1. 1942.

- Chao Wei-pang, 1944.—*Chao Wei-pang*. Yang-ko. The Rural Theatre in Ting-hsien, Hopei.—Folklore Studies. Vol. 3, 1944.
- Chao Wei-pang, 1948.—*Chao Wei-pang*. Secret Religious Societies in North China in the Ming Dynasty.—Folklore Studies. Vol. 7, 1948.
- Chau Ju-kua, 1911.—*Chau Ju-kua*. His Work on the Chinese and Arab Trade in the 12th and 13th Centuries. St. Petersburg, 1911.
- Ch'en, 1964.—*Ch'en K.* Buddhism in China. Princeton, 1964.
- Ch'en Ta-tuan, 1968.—*Ch'en Ta-tuan*. Investiture of Liu-Ch'iu Kings in the Ch'ing Period.—The Chinese World Order. Cambridge (Mass.), 1968.
- Ch'en Yuan, 1966.—*Ch'en Yuan*. Western and Central Asians under the Mongols. Los Angeles, 1966.
- Cohen, 1963.—*Cohen P. A.* China and Christianity. Cambridge (Mass.), 1963.
- Cohn, 1961.—*Cohn N.* The Pursuit of the Millennium. N. Y., 1961.
- Cole, 1982.—*Cole J. H.* Social Discrimination in traditional China: the To-mim of Shaohsing.—Journal of Economic and Social History of the Orient. Vol. 25, p. 1, 1982.
- Dardess, 1973.—*Dardess J. M.* Conquerers and Confucians. N. Y., 1973.
- Dardess 1983.—*Dardess J. W.* Confucianism and Autocracy. Berkeley, 1983.
- Dauvillier, 1974.—*Dauvillier J.* Les arméniens en Chine et en Asie Centrale au Moyen Age.—Mélanges de sinologie offerts à M. Paul Demieville. Vol. 2, p. 2, 1974.
- Day, 1940.—*Day C.* Chinese Peasant Cults. Shanghai, 1940.
- Dolby, 1976.—*Dolby W.* A History of Chinese Drama. L., 1976.
- Dreyer, 1982.—*Dreyer E. L.* Early Ming China. Stanford, 1982.
- D'Ollone, 1911.—*D'Ollone*. Recherches sur les musulmans chinois. P., 1911.
- Doolittle, 1867.—*Doolittle J.* Social Life of the Chinese. N. Y., 1867.
- Doré, 1912.—*Doré H.* Recherches sur les superstitions en Chine. Vol. 3. Shanghai, 1912.
- Dorn, 1970.—*Dorn F.* The Forbidden City. N. Y., 1970.
- Dragunov, 1930.—*Dragunov A.* The hPHAGS-PA Script and Ancient Mandarin.—Bulletin de l'Academie des sciences de l'URSS. Classe des humanités, 1930, № 9.
- Dragunov, 1931.—*Dragunov A.* A Persian Transcription of Ancient Mandarin.—Bulletin de l'Academie des sciences de l'URSS. Classe sciences sociales, 1931, № 3.
- Dunne, 1962.—*Dunne G. H.* Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty. L., 1962.
- Duvignaud, 1965.—*Duvignaud J.* La sociologie du théâtre. P., 1965.
- Eberhard, 1967.—*Eberhard W.* Moral and Social Values of the Chinese. Hongkong, 1967.
- Eberhard, 1968.—*Eberhard W.* Local Cultures of South and East China. Leyden, 1968.
- Elvin, 1973.—*Elvin M.* The Pattern of the Chinese Past. Stanford, 1973.
- Fang, 1965.—*Fang Chaoying*. Notes on the Chinese Jews of Kaifeng.—Journal of the American Oriental Society. Vol. 85, p. 2, 1965.
- Ferency, 1968.—*Ferency M.* Chinese Historiographers Views on Barbarian-Chinese Relations (14-16th C.).—Acta Orientalia Hungarica. 21.1968.
- Feuerwerker, 1976.—*Feuerwerker A.* State and Society in eighteenth-century China. Ann Arbor, 1976.
- Food, 1977.—Food in Chinese Culture. New Haven — L., 1977.
- Franke, 1970.—*Franke H.* Additional Notes on Non-Chinese Terms in the Yüan Imperial Dietary Compendium Yin-shan cheng-yao.—Zentralasiatische Studien. 1970, № 4.
- Gallagher, 1953.—*Gallagher L. J.* China in the 16th Century: The Journal of Matteo Ricci. N. Y., 1953.
- Gamble, 1970.—*Gamble S. D.* Chinese Village Plays from Ting Hsien Region. Amsterdam, 1970.
- Golas, 1980.—*Golas P. J.* Rural China in the Sung.—Journal of Asian Studies. Vol. 39, 1980, № 2.
- Gray, 1878.—*Gray J. H.* China. A History of the Laws, Manners and Customs of the People. L., 1878.

- Groot de, 1904.— *Groot J. M. de*. Sectarianism and Religious Persecution in China. Amsterdam, 1904.
- Haenisch, 1932.— *Haenisch E.* Beitrage zur Geschichte der Chinesischen Umgangssprache.— Mitteilungen des Seminars für Orientalischen Sprachen zu Berlin. № 35, B., 1932.
- Haenisch, 1933.— *Haenisch E.* Miszellen.— Mitteilungen des Seminars für Orientalischen Sprachen zu Berlin, № 36, B., 1933.
- Halde du, 1735.— *Halde P. J. B. du*. Description géographique, historique, chronologique, politique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise. Vol. 1—4. P., 1735.
- Harell, 1974.— *Harell S.* When a Ghost becomes a God.— Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford, 1974.
- Harell, 1979.— *Harell S.* The Chinese Concept of Soul.— Journal of Asian Studies. Vol. 38. 1979, № 3.
- Harlez, 1893.— *Harlez C.* La Religion et les cérémonies impériales de la Chine moderne d'après le cérémonial et les décrets officiels. P., 1893.
- Hashimoto, 1976.— *Hashimoto M.* Language Diffusion on the Asian Continent.— Computational Analyses of Asian and African Languages. 1976, № 3.
- Hashimoto, 1980.— *Hashimoto M.* Typography of Phonetics and Suprasegmentals in Languages of the East Asian Continent.— Computational Analyses of Asian and African Languages. 1980, № 13.
- Hashimoto, 1984 (I).— *Hashimoto M.* Origin of the East Asian Linguistic Structure.— Computational Analyses of Asian and African Languages. 1984, № 22.
- Hashimoto, 1984 (II).— *Hashimoto M.* Linguistic Diffusion of Chinese tones Observations on the Latitudinal and Longitudinal Developments of Chinese Syllabic Intonation.— Computational Analyses of Asian and African Languages. 1984, № 27.
- Hemeling, 1907.— *Hemeling K.* The Nanking Huanhua. L., 1907.
- Ho Ping-ti, 1959.— *Ho Ping-ti*. Studies on the Population of China, 1368—1953. Cambridge (Mass.), 1959.
- Ho Ping-ti, 1962.— *Ho Ping-ti*. The Ladder of Success in Imperial China. N. Y.—L., 1962.
- Ho Yung-yi, 1978.— *Ho Yung-yi*. Ideological Implications of Major Sacrifices in Early Ming.— Ming Studies. 1978, № 6.
- Hou Ching-lang, 1975.— *Hou Ching-lang*. Monnaies d'offrande et la notion de trésorie, dans la religion chinoise. P., 1975.
- Hou Ching-lang, 1979.— *Hou Ching-lang*. The Chinese Belief in Baleful Stars.— Facets of Taoism. New Haven—London, 1979.
- Hsiang Ta, 1976.— *Hsiang Ta*. European Influences on Chinese Art in the Later Ming and Early Ch'ing Period.— Translation of Art. Hong Kong, 1976.
- Hsü, 1967.— *Hsü F. L. K.* Under the Ancestor's Shadow. N. Y., 1967.
- Huang, 1985.— *Huang Ph. C. C.* The Peasant Economy and Social Change in North China. Stanford, 1985.
- Hucker, 1961.— *Hucker Ch. O.* Traditional Chinese State in Ming Times. Tucson. 1961.
- Hucker, 1978.— *Hucker Ch. O.* Ming Dynasty: Its Origins and Evolving Institutions. Ann Arbor, 1978.
- Jordan, 1972.— *Jordan D.* Gods, Ghosts and Ancestors. Berkeley, 1972.
- Ibn Battuta, 1929.— *Ibn Battuta*. Travels in Asia and Africa. L., 1929.
- Idema, 1974.— *Idema W. L.* Chinese Vernacular Fiction. Leyden, 1974.
- Israeli, 1980.— *Israeli R.* Muslims in China. A Study in Cultural Confrontation. Bangkok, 1980.
- Kalvodova, 1966.— *Kalvodova D.* The Origin and Character of the Szechwan Theatre.— Archiv Orientalni. Vol. 34. 1966, № 4.
- Kessler, 1969.— *Kessler L. D.* Ethnic Composition of Provincial Leadership during the Ch'ing Dynasty.— Journal of Asian Studies. Vol. 28, 1969, № 3.
- Khan, 1971.— *Khan H. L.* Monarchy in the Emperor's Eyes. Cambridge (Mass.), 1971.
- Körner, 1959.— *Körner B.* Die Religiöse Welt der Bauern in Nordchina. Stockholm, 1959.

- Langlois, 1981.— *Langlois J. D.* Introduction.— China under Mongol Rule. Princeton, 1981.
- Lao, 1969.— *Lao Yan-shuan.* Notes on Non-Chinese Terms in the Yuan Imperial Dietary Compendium.— Bulletin of the Institute of History and Philology. Academia Sinica. Vol. 39. 1969, p. U.
- Laufer, 1919.— *Laufer B.* Sino-Iranica. Chicago, 1919.
- Loon van der, 1966.— *Loon P. van der.* Manila Incunabula and Early Hokkien Studies.— Asia Major. Vol. 12. 1966, pt. 1. Vol. 13, 1967, pt. 1—2.
- Loon van der, 1977.— *Loon P. van der.* Les origines rituelle du théâtre chinois.— Journal Asiatique. T. 165. fasc. 1—2, 1977.
- Mackerras, 1970.— *Mackerras C. P.* The Theatre of Yang-chou in the Late 18th Century.— Paper on Far Eastern History. 1970, № 1.
- Mackerras, 1972.— *Mackerras C. P.* The Rise of the Peking Opera. Oxf., 1972.
- Marsh, 1961.— *Marsh R. M.* The Mandarins. The Circulation of Elites in China, 1600—1900. Glencoe, 1961.
- Maspero, 1963.— *Maspero H.* The Mythology of Modern China.— Asiatic Mythology. N. Y., 1963.
- Mori, 1980.— *Mori M.* The Gentry in the Ming Period.— Acta Asiatica. 1980, № 38.
- Moule, 1926.— *Moule A. C.* A Western Organ in Medieval China.— Journal of the Royal Asiatic Society. 1926, pt. 2.
- Naquin, 1975.— *Naquin S.* A Millenarian Religion. The Uprising of the Eight Trigrams of 1813. New Haven — L., 1975.
- Naquin, 1981.— *Naquin S.* Shantung Rebellion: The Wang Lun Uprising of 1774. New Haven — L., 1981.
- Niida, 1965.— *Niida N.* The State Power and the Serfdom in China.— Acta Asiatica. 1965, № 8.
- One Day in China, 1983.— One Day in China. Stoughton, 1983.
- Overmeyer, 1976.— *Overmeyer D. L.* Folk Buddhist Religion: Dissecting Sects in Late Traditional China. Harvard, 1976.
- Overmeyer, 1980.— *Overmeyer D. L.* Dualism and Conflict in Chinese Popular Religion.— Transitions and Transformations in the History of Religions. Leyden, 1980.
- Pang, 1977.— *Pang P.* The pudu Ritual.— Buddhist and Taoist Studies. Honolulu, 1977.
- Parsons, 1963.— *Parsons J. B.* The Ming Bureaucracy: Aspects of Background Forces.— Monumenta Serica. Vol. 22, fasc. 2, 1963.
- Peterson, 1975.— *Peterson W. J.* Fang I-chih: Western Learning and the «Investigation of Things».— The Unfolding of Neo-Confucianism. N. Y.— L., 1975.
- Potter, 1974.— *Potter J.* Cantonese Shamanism.— Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford, 1974.
- Rawski, 1972.— *Rawski E. S.* Agricultural Change and the Peasant Economy of South China. Cambridge (Mass.), 1972.
- Rossabi, 1979.— *Rossabi M.* Muslim and Central Asian Revolts.— From Ming to Ch'ing. New Haven — L., 1979.
- Rossabi, 1981.— *Rossabi M.* The Muslims in the Early Yüan Dynasty.— China under the Mongol Rule. Princeton, 1981.
- Rozman, 1982.— *Rozman G.* Population and Marketing Settlements in Ch'ing China. Cambridge (Mass.), 1982.
- Saso, 1972.— *Saso M.* Taoism and the Rite of Cosmic Renewal. Seattle, 1972.
- Schipper, 1966.— *Schipper K. M.* Some Remarks on the Gods of Chinese Marionette Theater.— Bulletin of the Institute of Ethnology. Academia Sinica. № 21. 1966.
- Schipper, 1982.— *Schipper K. M.* Le corps taoïste. P., 1982.
- Soimié, 1961.— *Soimié M.* Sources et sources en Chine. Tokyo, 1961.
- Stimson, 1966.— *Stimson H.* The Jongyan in yunn. New Haven, 1966.
- Stover, 1974.— *Stover L. E.* The Cultural Ecology of Chinese Civilization. N. Y., 1974.
- Strickmann, 1982.— *Strickmann M.* The Tao among the Yao.— Рэжис-ни океру минско то бунка. Токио, 1982.

- Sutton, 1981.—*Sutton D.* Pilot Surveys of Chinese Shamans, 1875—1945.—*Journal of Social History*. Vol. 15. 1981, № 1.
- Tanaka, 1972.—*Tanaka I.* Development of Chinese Local Plays in the 17th and 18th Centuries.—*Acta Asiatica*. 1972, № 23.
- Tanaka, 1981.—*Tanaka I.* Village drama in social and religious Context. Honolulu, 1981.
- Taniguchi, 1980.—*Taniguchi K.* Peasant Rebellions in the Late Ming.—*Acta Asiatica*, № 38. 1980.
- Thilo, 1977.—*Thilo Th.* Klassische chinesische Baukunst. Lpz., 1977.
- Trippett, 1975.—*Trippett F.* The First Horsemen. Time-Life International (Nederland). B. V., 1975.
- Vere Green, 1975.—*Vere Green B.* Collector's Guide to Fans over the Ages. L., 1975.
- Ward, 1979.—*Ward B. E.* Not merely Players: Drama, Art and Ritual in traditional China.—*Man*. Vol. 14. 1979, № 1.
- Weiss, 1883.—*Weiss H.* Kostümkunde. Geschichte der Tracht und des Geräths im Mittelalter von 4. bis um 14. Jahrhundert. Stuttgart, 1883.
- Wittfogel, 1949.—*Wittfogel K.* History of Chinese Society. Liao (907—1125).—*Transactions of the American Philosophical Society*. Vol. 36. 1949.
- Yang, 1961.—*Yang C. K.* Religion in Chinese Society. Berkeley, 1967.
- Yü Chün-fang, 1981.—*Yü Chün-fang.* The Renewal of Buddhism in China. N. Y., 1981.
- Zbikowski, 1962.—*Zbikowski T.* On Early Chinese Theatrical Performances.—*Rocznik Orientalistyczny*. Vol. 26. 1962, № 1.
- Zbikowski, 1974.—*Zbikowski T.* Early Nan-hsi Plays of the Southern Sung Period. Warszawa, 1974.
- Zurndorf, 1984.—*Zurndorf H. T.* Lineages and Local Development: A Case Study of the Fan Lineage, 800—1500.—*T'oung Pao*. Vol. 70, fasc. 1—3. 1984.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абахай 27, 244
Адам 47, 150
Аолахань 52
Али 73
Алтан-хан 67
Альварес Хорхе 52
Амитаба 158
Амурсана 68
Ань Лушань 266
Аристотель 259
- Байбагас-хан 68
Байков Ф. И. 245
Баласагунский Юсуф 7?
Бань Гу 257
Баэрсунь 244
Би Гунчэнь 227, 235
Би Юань 130
Бокшанин А. А. 242
Браганца Катерина 129
Будда 156, 250
- Вайнштейн С. И. 103
Вайс Г. 132
Ван Аньши 64, 132
Ван Ланьшэн 237
Ван Мэнци 38
Ван Си 263
Ван хан см. Тоорил
Ван Хань 110
Ван Цзянь 132
Ван Цзяньго 120
Ваньли 113
Виллиони Антонио 52
Виллиони Доминик 52
Виллиони Катарина 52
Виттфогель К. 6
Вэй Цзюань 48
Вэнь Цзао 105
- Гальд де П. Ж. Б. 16
Го Жоской 128, 129
Го Пэн 140
Го Цзайи 217
Гроот де И. И. 57, 140, 146, 160, 161
Грэй Дж. 192
- Гу Лу 185, 195
Гу Яньу 15
Гуань-ди 156, 159
Гуань-инь 159
- Даогуан 262, 263
Даян-хан 67
Джамаль аль-Дин 45
Дицзан-ван 154
Доуму 156
Драгунов А. А. 206
Ду Боюань 231
Ду Фу 91, 106
Дунъюэ дади 154
- Жэнь-цзун 116, 122, 146
Жэнь Хуанди см. Канси
- Златкин И. Я. 67
- Ибн-Батута 43, 46
- Канси 28, 29, 60, 71, 237
Кара-Мурза Г. С. 9
Карпини Плано 123
Кастильоне Дж. 56
Киселев С. В. 103
Крюков М. В. 17
Кун Кэцзянь 109
Кун Шанжэнь 129
Кун Юньчи 260
Кэ Вэйци 240
Кюль-Тегин 66
- Лан Ин 130
Лань Мао 227, 235
Лао-цзы 139, 156
Ли Гуанди 237
Ли Доу 15
Ли Ифу 257
Ли Мадоу см. Риччи Маттео
Ли Хундао 231
Ли Цзин 82
Ли Цзунчжоу
Ли Цзычэн 27
Ли Шоу 95

Ли Юаньхун 99
Линтон Р. 6
Линь Бу 91
Линь Кюн-и 66
Линьшуй фужэнь 158
Ло Цин 142—144
Лу Гуймэн 96, 97
Лубо-Лесниченко Е. И. 17
Лун-ван 156
Лун Вэньбин 246
Лэй-гун 156, 163
Лэйму няниян 156
Лю Данян 9
Лю Цзунъюань 245
Люй Кунь 236
Люй Чжунму 265
Люй Шусян 218
Лян Цичао 60

Ма Хуань 267
Ма Цзучан 45
Майтрейя 22, 143, 146, 159
Малапиеро П. 52
Малов С. Е. 66
Малявин В. В. 17
Мани 142
Мао Цзыюань 142
Мара 142, 170
Мартынов А. С. 245
Медичи Катерина 129
Меликсетов А. В. 5
Мин Юйчжэнь 23
Мо Ди 55, 58
Мот Ф. 115
Мохаммед 150
Мулянь 182, 197
Мураяма С. 44
Мэнгэ Темур 244
Мэн-цзы 122
Мяо Цзи 105, 118

Най Сянь 92, 93
Непомнин О. Е. 4, 5
Нун Чжигао 81
Нурхацзи 27, 68, 70, 71, 244, 245
Ньюва 47

Одорик 51
Орлова Е. В. 17
Оуян Сю 240

Пань Тэнфэн 227, 235
Паньгу 47
Паньху 85
Пань Юньчжэн 105
Петек Л. 52
Петлин И. 262
Пирес Томе 52
Поло Марко 10, 16, 20, 52, 75, 80,
82, 114
Пу Сунлин 221, 222
Пэн Дай 16

Пэн Дая 119

Рашид ад-дин 67
Редфилд Р. 6
Риччи Маттео 54, 55, 56
Рубрук Виллем 123

Се Чжаочжэ 55
Симоновская Л. В. 4
Симэнь Цин 118
Си-цзун 201
Софронов М. В. 17
Ставер Л. 12, 13
Стужина Э. П. 4
Су Дунпо 91, 128
Сун Цзи 121
Сычев Л. П. 119, 125
Сычев В. Л. 119, 125
Сюань-цзун 3, 99
Сюаньтянь шанди 156
Сюй Ф. 155
Сюй Тин 16
Сюй Цзянжэнь 134
Сюй Шоучэн 203
Сюн Чжун 233
Ся Най 52
Сянь-цзун 243

Тай-цзун 121
Тамура Дз. 7
Тататунга 230
Танака И. 195
Таньлю-гун 164
Темучин см. Чингисхан
Тенишев Э. Р. 74
Тимковский Е. 50
Тоба Хун 121, 269
Тогон-Темур 67
Тоорил 67
Триго Никола 236

У-ван 126
У Саньгуй 27, 28, 62
Угусунь Чжунжуй 16

Фан Гочжэнь 22
Фан Ичжи 56
Фань Вэньлань 9
Фань Чо 255, 257, 258
Фань Чэнда 91
Фомина Н. И. 9, 10
Фриман М. 117
Фуси 150
Фэй Синь 266
Фэн Мэнлун 221
Фэн Чжэн 78
Фэн Цзяшэн 8
Фэн Янь 190
Фэнду дади 154

Хань Линьэр 22, 23
Хань Фэй 59

Хасимото М. 214
Хениш Э. 208, 209
Херсковиц М. 6
Хохлов А. Н. 4
Ху Вэй 89
Ху Хуань 120
Ху Хуаньюй 248
Ху Шини 221
Хуан Гуншао 233
Хуан Даопо 102
Хуан Цзунси 266
Хуан Цицэнь 53
Хуан Юйпянь 145, 147
Хуантайци 71
Хубилай 19, 23, 45, 76, 233, 265
Хун Лянци 59
Хун Май 162
Хунчжи 74
Хэ Бинди 117
Хэ Вэйци 223, 224
Хэ Фэн 122
Хэ Жэньцзе 122
Хэ Шэн 122

Цао Ваньжу 88
Цао Сюэцинь 125
Цао Цао 90
Цао Чжи 222
Цзао-ван 157
Цзывэй дади 156
Цзыгу 177
Цзян-тайгун 161
Цзяцин 262, 263
Цинь Сюэшэн 81
Цэнь Чжунмянь 89
Цю Цзюнь 266
Цянь Муфу 128
Цянь Сянь 16
Цяньлун 31, 56, 57, 61—63, 65, 247
Цянь Сюань 3

Чанчунь 72
Чжан Си 110
Чжан-сянь 158
Чжан Хуан 266
Чжан Цзэдуань 107
Чжан Шичэн 22
Чжао И 127, 129
Чжао Гун 123
Чжоу Ганьжун 10
Чжоу Дагуань 16, 114, 267
Чжоу Дэцин 227, 234

Чжоу Ми 139, 190
Чжоу Юй 127
Чжу Боян 232
Чжу Жуйси 147
Чжу Моу 111
Чжу Си 22, 256, 261
Чжу Цзян 44
Чжу Чуньчэн 129
Чжу Юаньчжан 23—26, 30, 42, 46, 101, 108, 111, 242, 246, 270

Чжу Юй 266
Чжу Юэцянь 111
Чжункуй 161
Чжухун 56
Чжэн Хэ 46, 148, 243, 267
Чжэн Чэнгун 28
Чжэн Шуньгун 127
Чингисхан 67, 73, 74, 230
Чэн-цзу 128, 243
Чэн Цзюйфу 265
Чэнь Пинчжоу 105
Чэнь Цяяхуа 263
Чэнь Шоу 257
Чэнь Юлян 22, 42

Шакьямуни 55, 139
Ши Сымин 266
Шиэр гунян 158
Шунь 120
Шунь-ди 239
Шуньчжи 260—263
Шэнь Мэнъян 209
Шэнь-цзун 106
Шэнь-цэ 240

Эберхард В. 11
Эсен 67

Юань Мэй 16
Юй Гуанчжун 220
Юйхуан 155
Юнлэ 48
Юнчжэн 30, 31, 41, 42, 57, 60, 237, 238, 247, 248

Я Ханьчжан 75
Ян Вэйчжэнь 239, 240
Ян Гуансянь 55
Ян Хуэй 45
Ян Яо 112
Яньло-ван 154

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Алтай 74
Амдо 67
Амур р. 69, 70
Ангкор 114
Аньхой 22, 142, 184
Аомынь см. Макао
Аравия 45, 46, 150
Африка 46
- Ба 257
Байта 98
Байшуй 162
Баодин 74
- Ваньчэн, уезд
Венеция 52
Волга 68
Восточная Маньчжурия 70
Восточный Туркестан 31, 40, 72
Вьетнам 47, 81, 82, 84, 98
Вэйси 79, 121
Вэньшань 76, 77
- Гуанси 64, 81, 84, 160, 203, 245, 247
Гуанчжоу 43, 48, 52, 54, 107, 108, 125, 224
Гуаньчжун 91, 203, 204
Гуйчжоу 55, 65, 79, 85, 86, 139, 203, 204, 246, 247, 248, 259
Гуйшунь 82
Гуйянь 248
Ганьсу 69, 95, 130, 225
Ганьчжоу 72, 73
Гаогаошань 410
Гаочан 72, 73, 100, 121, 122
Гаочэн 213
Гири 71
Гренландия 94
Греция 180
Гоби 66
Гуандун 28, 42, 52, 53, 64, 81, 83, 84, 113, 117, 130, 141, 142, 158, 171, 177, 188, 203, 238, 256, 267
Гуанлин 90
- Дайвьет 243
Дали 76, 78, 79, 82
Датун 41, 111
Джунгария 68
Дин 141
Дичжоу 88
Дэхун 83
Дэчжоу 69
- Енисей р. 66
- Зардандан 82
- Или 68, 69
Индостан 48
Иньшань 88
Испания 129
Италия 129, 133
Иян 183
- Кайюань 70, 77
Кайхуа 253
Кайфын 46, 47, 88, 105, 182, 219, 224
Кашгар 72
Корея 49, 50
Корё 106, 128
Кукунор 67, 68
Куньмин 78
Куньшань 183
- Лаос 84
Ленинград 86, 125
Лицзян 78
Лопин 255, 256
Лоян 71, 191, 189, 216, 219, 224, 227, 235
Лунань 78
Лунчжоу 82
Луси 78
Луцюань 77, 78
Лэйчжоу 171
Ляодун 71
Ляонин 102, 225
- Дадун 22, 23, 67, 200, 219

- Ляохэ 69
 Макао 53
 Малабар 48
 Малакка 52
 Маньчжуря 40, 65, 69, 71, 74, 225, 228
 Машань 81
 Мекка 150
 Милэ 78
 Минчжоу 106
 Миньцзян, р. 79
 Монголия 23, 67, 68, 120, 132, 202, 211
 Москва 86
 Муданьцзян 70
 Мэнцзы 77

 Нагасаки 30, 125, 267
 Нанкин 15, 22, 23, 41, 90, 117, 183, 206, 216, 223, 224, 225, 236
 Нонни, р. 70
 Ния 100
 Нью-Йорк 267

 Онон, р. 66
 Ордос 67, 88
 Орхон, р. 72

 Паньюй 107
 Пекин 15, 27, 52, 54, 69, 91, 93, 96, 111, 113, 117, 125, 184, 185, 195, 216, 222, 225—229, 245
 Персия 43, 133
 Португалия 129

 Самарканд 45
 Сан-Франциско 267
 Саньюань 95
 Селенга 66
 Семиречье 44
 Сям 207
 Сиань 28
 Синьцзян 31, 100, 225
 Синьпинь 77
 Сицзян 84, 223, 245
 Сишаньцяо 117
 Сишуанбань 83
 Сунгари 68, 69
 Сунцзян 101, 102
 Сучжоу 15, 41, 88, 91, 183, 185, 215, 224
 Сымао 77
 Сынань 246
 Сычжоу 246
 Сычуань 23, 64, 65, 75—77, 79, 80, 105, 111, 113, 117, 154, 189, 190, 193, 203, 204, 247
 Сюаньвэй 86

 Тайвань 28, 163, 164, 256, 266

 Таиланд 84
 Тайху 92
 Тайшань 154, 156
 Танну-ола 66
 Тарбагатай 69
 Тебриз 32
 Тибет 31, 75, 133
 Тунхуа 70
 Турфан 73, 100
 Тямпа 47, 243, 267

 У 106
 Уданьшань 140
 Удин 77, 78
 Уйгуристан 73
 Усин 164

 Фуцзянь 28, 35, 42, 64, 83, 91, 102, 111, 116, 117, 139, 141, 142, 158, 188, 190, 192, 203, 238
 Фучжоу 44
 Фуюй 74
 Фэнду 154
 Фэнхуаншань 83, 111

 Хайнань, о-в 266
 Хайси 70
 Хами 73
 Хангай 67
 Ханчжоу 41, 42, 43, 91, 182, 202, 216
 Хара-Хото 202
 Хирхира, р. 103
 Хотан 45, 72, 73
 Хоума 182
 Хуайань 224
 Хуайинь 90
 Хуайхэ 90, 199, 215, 220, 224
 Хуанхэ 27, 88, 89, 116, 148, 199, 201, 202, 218, 220, 221, 224, 227
 Хубэй 64, 106, 140, 142, 170, 184, 188, 203, 204
 Хугуан 265
 Хунань 35, 64, 83—85, 108, 141, 170, 188, 189, 203
 Хунсянь 80, 81
 Хусянь 120, 122
 Хэбэй 87, 105, 107, 113, 141, 188, 200, 202, 213, 225, 226
 Хэйпу 255
 Хэнань 37, 89, 90, 98, 110, 202
 Хэтуала 71
 Хэси 74

 Цзилинь 121
 Цзингу 76
 Цзиндун 77, 82, 253
 Цзиньшанцзян 78
 Цинхай 202, 211
 Циньлинь 199
 Цицикар 69, 71
 Цзоусянь 38, 122
 Цзоцзян 81

- Цзягугуань 95
Цзяндун 96, 97
Цзяннань 218, 221, 224
Цзянси 42, 129, 183, 188, 189, 203, 265
Цзянсу 22, 91, 102, 111, 113, 183, 188, 203, 224
Цзянчэн 76
Цзяюйгуань 88
Цуэр 77
Цысянь 107
Цюаньчжоу 43, 44, 47, 267
Цюйфу 108—110
- Чанша 126
Чангань 91, 216, 220
Чаочжоу 83
Чжанчжоу 35, 267
Чжуцзи 42
Чжуцзян 53
Чжэньсюн 86
Чжэцзян 28, 52, 83, 91, 111, 142, 155, 170, 188, 203
Чифэн 120
Чунцин 79, 203
Чуншань 82
Чусюн 78, 255
Чэнду 111
- Шанхай 101, 105
- Шаньдун 38, 69, 71, 89, 92, 116, 117, 120, 122, 200, 202, 220, 227
Шаньси 120, 147, 182, 211, 225
Шицзун 78
Шу 106, 132, 257
Шуньтянь 227
Шэньси 64, 95, 120, 162, 211, 225
- Эчжоу 106
- Юаньдун 78
Юаньмоу 76, 77
Юаньцзян 77, 81
Юннин 78
Юнчан 82
Юнчжоу 81
Юньнань 64, 65, 75, 77—79, 82, 84, 86, 121, 139, 148, 151, 203, 227, 247, 248, 252, 255—259
Юцзян 81
Ючжоу 199
- Ява 48, 267
Янцзы 22, 101, 116, 117, 161, 170, 183, 188, 202, 215, 220, 223, 226
Янчжоу 15, 44, 51, 52, 107, 183
Яньцзин 216, 218
Япония 49, 50, 127—129, 133, 146
Яркенд 72

УКАЗАТЕЛЬ ЭТНИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- ака 77
алтайцы 74
англичане 53
арабы 45
армяне 47
аси лоло 78
ачан 250, 251, 264
- бай 79, 252
байжэнь 248, 250, 252—256, 258
байи 83, 249
буряты 66
- вони см. хани
- гала 251
гуцзун 76, 79
гэлао 79, 81
- дада 66
джаланры 66, 67
джунгары 67
ди 257
дун 81, 84
дулун 249
дэрбэты 67
- еврен 46, 47
ехэ 71
- желтые уйгуры 73, 74
жуби 77, 251
- ино 82
испанцы 53
ицзу 77, 258
- кадо 77
казахи 67
керенты 66, 67
кидане 7, 65, 66, 120, 121, 132, 199,
200, 214, 240—242, 261
китайцы 6—12, 15, 16, 19—21, 27, 29,
45—47, 50, 52—56, 70, 71, 78, 79,
83, 87, 93—95, 102—105, 112—
115, 121, 122, 125—127, 129, 131—
134, 142, 148—154, 162, 176, 177,
179, 198, 200, 203, 204, 223, 239—
247, 251—272
- кумоси 257
корейцы 50
куцун 76, 249, 251, 254
кыргызы 73, 74
- лалу 249
лао 79, 81, 257
лау 77
лаху 250
ли 65
лису 249, 250
лоло 77, 78, 248, 250—253, 255
лоло белые 77, 250, 251, 253
лоло черные 77, 78, 249, 252, 255, 258
ломянь 77
лоу 78, 249, 250, 254
лоу лоло 78
луу 258
ляо см. лао
- мала 258
мань 248, 249, 257
маньчжурь 27, 30, 62, 68, 69, 71, 125,
232, 233, 242, 244—246, 260—262,
270
меркиты 67
мйэнь 84
миньцзя см. байжэнь
мо 258
монголо-татары см. черные татары
монголы 7, 19—21, 22, 28, 66, 70, 73,
74, 103, 115, 116, 122, 123, 132,
200, 202, 231, 244, 263, 265
монголы-халха 68
мосе 78, 79, 249, 252
моца 258
мулао 83
мэнгу 66
мяо 65, 79, 83—86, 248, 264
- найманы 66, 67
наси 78, 121, 240, 249, 250, 252
ну 84, 249, 251

нун 81, 82, 249, 255

нунг см. нун

нунжэнь см. нун

ойраты 66, 67

онгуты 67

персы 44, 45

поречные татары 69, 70

португальцы 52, 53, 129

пула 78, 249, 258

пула доло 78

пула черные 78, 250

пумань 264

путэ 78

саки 257

самаду 78, 252, 254

сами 78

сани см. сами

сары уйгуры см. желтые уйгуры

сибо 68, 69

сифань 75, 76, 79, 82, 249—252, 254,
271

сицзан 75

солоны 70

сунцзя 255

сэму 248

сюнну 261

сяньбийцы 241, 261

тай 82, 83, 98

тангуты 74, 75, 242

татары 66, 248

тибетцы 74, 75, 78, 79

толамань см. тулао

торгоуты 68

торгуты 67

тубо 75, 76, 79

тувинцы 74

тулао 80, 251

тулаомань см. тулао

тяо 82

уйгуры 66, 72, 73

ула 71

фансинь 82

фуьюй 257

хада 71

хакасы 71

хани 76, 79, 248, 250, 253, 254

хомоуты 68

хуэй 148, 264

хуэйфа 71

хэйпу 77, 254

хэни см. хани

цилао 79, 248

цилеми 69

черные татары 66

чжуан 65, 71, 81

чжунцзя 248

чжурчжэни 66—71, 74, 91, 199—201,
214, 218, 241, 242, 244

шажэнь 255, 256

шанжэнь 255

шивэй 65, 68

шуй 81, 82, 84

шуй дада см. поречные татары

шунь 258

шэ 83, 85

эвенки 71

эллины 264

юйгу 73, 74

яо 65, 79, 83—85, 264

японцы 50, 51, 128, 266, 271

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аграрные отношения 38, 39
Администрация
 местная 26, 64
 региональный состав 26, 35
 этнический состав 30
Аккультурационные процессы 268—271
Ассимиляция 247
Билингвизм 200, 201, 271, 272
Внешняя торговля Китая 43, 45, 46, 48—50, 52—54
Гигиена в быту китайцев 113, 114
Демографические теории в Китае 58—60
Жилище
 китайцев 108—113
 народов Южного Китая 249—251, 255
«Завоевательные династии» 6—8, 269
Игры китайцев
 мацзян 134
 поло 133
 шахматы 134
Иностранное влияние в искусстве и науке Китая 45, 46, 55—57
Иностранцы в Китае 19, 43—47, 51—57
Кан 111
Контакты китайцев с соседними народами 78, 79, 225, 247—254, 261, 262
Концепция «Китай — варвары» 239—247, 254—256
Культура
 городская 171, 182, 183
 крестьянская 12, 13
 типология 163—165, 170—176, 194—196, 272, 273
Локальные подразделения китайского этноса 10, 41, 42
Музыкальные инструменты
 китайцев 130—133
 монголов 132
 русских 132
 японцев 133
Население
 миграция 67—71
 темпы прироста 60—65
 численность 60—63
Обряды жизненного цикла 250, 251
Обычай бинтования ног 263
Одежда
 влияние «варварской одежды» 121, 122
 киданей 119, 120
 китайцев 118—125, 261
 маньчжуров 125, 261, 262
 монголов 119, 122
 народов Южного Китая 249—252, 255
 тюрков 120
Паланкин 104, 105
Периодизация этнической истории китайцев 5—8
Письменность
 китайцев 233—237
 маньчжуров 232—234
 монголов 230—232
 тангутов 74
 тибетцев 230
 уйгуров 72
Пища
 китайцев 115—118
 монголов 115, 116
«Подлый люд» 40—43
Праздники
 официальные 136
 храмовые 172, 177
Предметы обихода
 веер 126—130

- очки 129, 130
 полотенце 113, 114
 таз 113
- Природные условия этнического развития китайцев** 87—94
- Простолюдины** 37—39
- Религия**
 буддизм 138—142, 172
 даосизм 138—142, 172, 174, 175
 ислам 72, 148—151
 иудаизм 47, 56
 локальные культы 162—165, 171—173, 176, 177
 монахи 139—142
 народный пантеон 152—159
 нечистая сила 159—161
 обрядность 165—173
 официальные культы 135—137, 163
 синкретические секты 142—147, 176
 храмы 141
 христианство 54—57, 66
- Север и Юг в этническом развитии китайцев** 20, 35, 125, 156, 157, 170, 182, 201—204, 206, 211—215, 218—220, 223, 224, 228, 229, 265—267
- Седло** 103
- Социальная мобильность** 13, 35, 36
- Театр**
 драма 180—184, 218, 219
 кукольный театр 189—193
 локальные традиции 187—189, 218
 религиозные аспекты 187, 192, 195, 197
 социальные аспекты 184—186, 193—198
 стили 183
 теневой театр 193
- Термины родства** 83
 Ткачество 101, 102
 Транспорт 102—108
- Хлопководство** 100
 Хозяйственные орудия китайцев 95—102
- Цензура** 24, 31, 194—196
- Шелководство** 100, 101
 Шэньши 32—37
- Экзаменационная система** 22, 25, 30, 34
- Этническая классификация** 256—259
- Этнические признаки** 251—256
- Этническое самоназвание**
 китайских эмигрантов 267
 лоло 78
 мяо 86
 сибо 68
 тангутов 74
 татар 66
 тибетцев 75
 хани 77
 чжуан 81
- Этническое самосознание** 263—267
- Этнические стереотипы** 53, 150, 259—263
- Этническая эндогамия** 264, 265
- Этногенетические легенды**
 мяо-яо 83, 85
 шэ 83
- Язык**
 алфавитное письмо 236—238
 диалекты 202—205, 207, 211—216, 220, 221, 223—229
 иноязычные транскрипции 201, 202, 231—234, 236—238
 структурное развитие 204—211
 устный 215—225
 «язык чиновников» 225—229

SUMMARY

A team work, *Ethnic History of the Chinese: Facing Modern Times*, by M. V. Kryukov, V. V. Malyavin and M. V. Sofronov is the fifth volume in the series (see also, *The Ancient Chinese: Problems of Ethnogeny*, *The Ancient Chinese: The Epoch of Centralized Empires*, *The Chinese Ethnos: Entering the Middle Ages*, and, *The Chinese Ethnos: the Middle Ages*).

The authors draw on the wealth of accessible written, archaeological, anthropological, linguistic and ethnographic sources, an approach traditional for Soviet studies in ethnic history. The main goal of the book is to specify features that distinguished ethnic development of the Chinese from the late 13th to the early 19th centuries.

The history of the Chinese ethnos in the given period when the Chinese twice fell under the rule of their neighbours is a graphic instance of relationships between the ethnic and the political aspects of the past. The epoch of "invading dynasties" in China, marked by intensive ethnic contacts, makes it possible to trace changes which affected the objective parametres relative to culture and language and encourages much speculation about the mechanism underlying such changes. Contrasted to natural medieval acculturation that was generally slow the "invading dynasties" which had a ramified system of suppression could quickly change qualitatively the ratio between the autochthonous and new elements in culture. However, forceful assimilation of ethnically alien elements had different effects. The immunity of autochthonous culture towards alien cultural inclusions, which saved ethnic stability, was primarily the function of ethnic consciousness, and the more aggressive was the onslaught of alien culture the more prominent was the growth of ethnic consciousness. Hence, just as the political situation changes the mechanism of ethnic immunity might switch in rejecting the alien introductions as speedily and stubbornly as they have been introduced, and this is what distinguishes here natural acculturation from forceful acculturation. In the 13th-19th century China, however, natural factors took the upper hand, which forced the Manchu emperors to decla-

re repeatedly that alien customs they had introduced should be observed. The Manchurians who tried to make the subjugated people assimilate their culture unconsciously absorbed elements of traditional Chinese culture.

The analysis also shows that in the high Middle Ages the Chinese ethnos was a contradictory entity both rather stable and variegated. On the one hand, the integrity of the Chinese ethnos was not shattered by protracted periods of foreign sway and, on the other, in Medieval China features of ethnic affinity visibly varied from one area to another.

Traits in the development of the Chinese ethnos were particularly apparent in the transformation of the Chinese spiritual culture. In the high Middle Ages cultural patterns grew more sophisticated and diversified. With the lapse of time official religion and theatre became increasingly opposed to popular forms. The widening gap between the two forms testifies to the evolution of a new, more socially significant cultural synthesis. It was encouraged, for instance, by countryside's integration into the system of market relations and the rise of cities and urban culture. China's cities, however, produced a consolidating effect only locally and continued to be inalienable from their rural environment.

A distinctively new era in the Chinese ethnic development began in the mid-19th century when the imperialist invasion strongly aggravated the crisis of the socio-economic and political system in China.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
О рубеже между средними веками и новым временем в Китае	3
Этнические аспекты политической истории	5
Противоречия династийные, классовые или этнические?	8
«Небесная империя» и «Поднебесный мир»	10
Источники	13
Глава 1	
Государство и общество	18
Политические факторы этнического развития	18
Монгольское владычество в Китае	18
Империя Мин	23
Китай под властью цинской династии	28
Социальные факторы этнического развития	31
Чиновники и шэньши	32
Простолюдины	37
Категории «подлого люда»	40
Внешние связи	43
Средняя и Западная Азия	43
Южная и Юго-Восточная Азия	47
Корея и Япония	49
Европа	51
Глава 2	
Население	58
Численность	58
У истоков демографических теорий	58
Демографический взрыв в период Цяньлуна?	60
Этнический состав населения	65
Монгольские народы	65
Тунгусо-маньчжурские народы	69
Тюркские народы	72
Тибето-бирманские народы	74
Тайские народы	79
Народы мяо-яо	83
Глава 3	
Материальная культура	87
Исторические изменения природной среды и эволюция материальной культуры	87
Рельеф и орография	87
Климат	90
Орудия труда и средства передвижения	94
Земледельческие орудия	95

Прялка и ткацкий станок	99
Средства наземного транспорта	102
Речной и морской транспорт	106
Материальная культура в сфере повседневного быта	108
Жилище	108
Пища	115
Одежда	118
Предметы обихода	126
Музыкальные инструменты	130
Игры и развлечения	133
Глава 4	
Духовная культура	135
Религиозные организации	135
Государственная религия	135
Буддизм и даосизм	138
Секты	142
Религия как этнодифференцирующий фактор: ислам	148
Народные верования	151
Представления о душе и загробном мире	152
Народный пантеон	155
Нечистая сила	159
Социокультурная типология культов	162
Религиозная обрядность	165
Поклонение божествам	165
Коммунальные ритуалы	171
«Внешнее» и «внутреннее» в китайской религии	173
Экстатические культы	176
Гадания	177
Театр	180
Становление драмы	180
Театры и актеры	184
Локальные театральные традиции	187
Театр кукол и теней	189
Социальные аспекты театра	193
Глава 5	
Язык, письменность, филологическая традиция	199
Ареальное развитие китайского языка	199
Области лингвистических контактов на Севере	200
Области лингвистических контактов на Юге	202
Структурное развитие китайского языка	204
Развитие фонетики диалектов китайского языка	205
Развитие грамматики	207
Лингвистические контакты и типологические признаки диалектов китайского языка	211
Функциональное развитие письменного языка	215
Устный язык и фольклорная традиция	215
Устный язык и драма	217
Устный язык и литература на байхуа	219
Функциональное развитие устного языка	222
Междиалектные средства общения	223
Пекинский диалект и «язык чиновников»	225
Функции «языка чиновников»	228
Письменность и филологическая традиция	230
Монгольская квадратная письменность	230
Маньчжурская письменность и китайская филология	232
Описания фонетики и проблема нормативного произношения	234
Китайская филология и алфавитное письмо	236

Этническое самосознание	239
Отношение к «варварам»: идеология и политика	239
Идея законного правления и историография	239
Китаеццентристская модель мира в теории и практике	241
Методы управления «окраинными варварами»	245
Расширение этнографического кругозора	247
Ближайшее этнографическое окружение глазами китайцев	247
Идея трансформации этнических признаков	251
Сомнения в дихотомичности понятий «китайцы» и «варвары»	254
Формирование категорий этнической классификации	256
Этнические стереотипы	259
Символические функции культуры	259
Этническое самосознание и этническая эндогамия	263
Подразделения этноса и этническое самосознание	265
Заключение	268
Закономерности аккультурационных процессов	268
Этническая общность и типология культуры	272
Генеалогические таблицы династий Юань, Мин и Цин	274
Иероглифы к тексту	277
Литература	278
Указатель имен	298
Указатель географических названий	301
Указатель этнических названий	304
Предметный указатель	306
Summary	308

Михаил Васильевич Крюков
Владимир Вячеславович Малявин
Михаил Викторович Софронов
ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ КИТАЙЦЕВ
НА РУБЕЖЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ
И НОВОГО ВРЕМЕНИ

Утверждено к печати
Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР

Редактор *Б. Л. Модель*. Младший редактор *Н. Н. Сенина*. Художник *Э. Л. Эрман*. Художественный редактор *Б. Л. Резников*. Технический редактор *М. В. Погоскина*. Корректор *Н. Б. Осягина*

ИБ № 15636

Сдано в набор 26.09.86. Подписано к печати 13.05.87. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая Усл. п. л. 19,5+0,25 вкл. на мелованной бумаге. Усл. кр.-отг. 20,5. Уч.-изд. л. 22,17. Тираж 5000 экз. Изд. № 6156. Зак. 1003. Цена 2 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
 Главная редакция восточной литературы
 103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

