

СТРАНЫ  
и  
НАРОДЫ  
ВОСТОКА

ВЫПУСК  
XXIII



СТРАНЫ  
и  
НАРОДЫ  
ВОСТОКА

ВЫПУСК  
XXIII





USSR ACADEMY OF SCIENCES  
GEOGRAPHICAL SOCIETY OF THE USSR  
ORIENTAL COMMISSION

# COUNTRIES AND PEOPLES OF THE EAST

General editor  
D. A. OLDEROGGE

Corresponding Member  
of the Academy of Sciences of the USSR

VOL. XXIII

**FAR EAST**  
**History, Ethnography, Culture**



NAUKA PUBLISHING HOUSE  
*Central Department of Oriental Literature*  
Moscow 1982

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР  
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ

# СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Под общей редакцией  
члена-корреспондента АН СССР  
Д. А. ОЛЬДЕРОГГЕ

ВЫП. XXIII

**ДАЛЬНИЙ ВОСТОК**  
(История, этнография, культура)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
*Главная редакция восточной литературы*  
Москва 1982

91 (И5)  
С83

*Ответственные редакторы*  
В. В. ПЕТРОВ, О. Л. ФИШМАН

Сборник содержит статьи по истории, экономической географии, этнографии, культуре, топонимике стран Дальнего Востока (Япония, Китай). Рассматриваются общетеоретические проблемы культурных взаимосвязей. Интересный материал обобщен в статьях об особенностях социально-экономического развития, обычаях, классификации языков народов Южного Китая, о системе традиционной китайской метрологии.

С 1905010000-048 137-81  
013(02)-82

© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1982.

---

*О. Л. Фишман*

## ЖИЗНЬ, ОТДАННАЯ НАУКЕ

В жизни ученого, как и в жизни всей нашей страны, как и в истории нашей науки, бывают периоды так называемого «подведения итогов», когда мы пишем, говорим и думаем о работах наших давних предшественников, непосредственных учителей, сверстников и наших учеников. Такое «подведение итогов» неизбежно бывает связано с воспоминаниями об отдельных людях в неповторимой их индивидуальности, об их книгах, их лекциях, разговорах с ними. Младшему поколению востоковедов не выпало счастья личного знакомства с замечательными учеными, какими были академики В. М. Алексеев, Н. И. Конрад, И. Ю. Крачковский, В. В. Струве и многие другие из этой блестящей плеяды. Но о них пишут и рассказывают их старшие ученики. Я же хочу рассказать о друге и ученике акад. В. М. Алексеева — выдающемся ученом Викторе Морицовиче Штейне.

В. М. Штейн родился 23 сентября 1890 г. в г. Николаеве Херсонской губернии в семье присяжного поверенного. Окончив в 1908 г. николаевскую гимназию с золотой медалью, он в том же году поступил на экономический факультет Петербургского политехнического института. В 1912 г., еще будучи студентом, опубликовал свою первую статью. В 1913 г. закончил политехнический институт и был оставлен при факультете для подготовки к профессуре. В 1915 г. В. М. Штейн экстерном окончил юридический факультет Петербургского университета. В 1921 г. сдал магистерский экзамен, а в 1923 г. защитил диссертацию при экономическом факультете политехнического института.

В 1913 г. в журнале «Коммерческая школа и жизнь» была опубликована статья В. М. Штейна, посвященная проблемам финансов, а с 1913 по 1917 г. — ряд его статей по вопросам кредита, банковской системы, финансов. В 1917 г. появилась статья, связанная с будущими интересами Виктора Морицовича — историка экономической и общественной мысли, — «Давид Рикардо — к столетию выхода в свет его „Принципов политической экономии“». В 1922 г. выходит книга В. М. Штейна «Экономическая политика», в 1923 г. — брошюры «Адам Смит, Личность и

учение» и «Теория и политика экономической конъюнктуры»; в 1924 г.— книга «Развитие экономической мысли. Т. 1. Физиократы и классики». В это время В. М. Штейн уже известен как крупный ученый, специалист по политической экономии, по истории экономической мысли.

Служебная деятельность Виктора Морицовича в эти годы совпала с развитием его научных интересов: в 1915 г. он — секретарь редакции журнала «Промышленность и торговля»; с 1917 по 1925 г. (с перерывами) — доцент экономического факультета политехнического института; в 1920—1921 гг.— ректор организованного по его инициативе Института народного хозяйства в Одессе; с 1922 по 1926 г.— главный ученый секретарь Института экономических исследований при Наркомате финансов. Теорию он сочетает с практикой: под его руководством составлялся план мелиорации и орошения для всего Советского Союза; он участник ряда важнейших работ по использованию гидроэнергии в экономике народного хозяйства.

В 1925 г. Наркомфин командировал В. М. Штейна в Улан-Батор для помощи в организации финансовой реформы. По возвращении из Монголии его командировали в Пекин для участия в обследовании КВЖД. В 1926—1927 гг. по рекомендации Советского правительства он — финансовый советник Кантонского и Уханьского правительств в Кантоне и Ханькоу. Пост военного советника занимал в то время В. К. Блюхер, политического — М. М. Бородин. Советское правительство посылало лучших своих специалистов в Китай по просьбе Сунь Ятсена, и советские люди работали самоотверженно, помогая делу китайской революции. Деятельность группы советских специалистов в Китае в эти годы хорошо освещена в книге В. В. Вишняковой «Два года в восставшем Китае, 1925—1927 гг.»<sup>1</sup>. После измены гоминьдана и разрыва Чан Кайши с Коммунистической партией Китая советские советники покинули Ухань. Рассказывая о тяжелых июньских днях 1927 г., провокациях гоминьдановцев, нападении на советскую колонию в Ханькоу, обысках, проводившихся в советских учреждениях в Тяньцзине, В. В. Вишнякова вспоминает слова В. М. Штейна: «Мы сделали больше, чем могли. Удивительно, что мы еще держимся...».

Несмотря на занятость работой и на трудные условия, Виктор Морицович и в Китае много занимался научной работой; по возвращении в Ленинград он опубликовал ряд статей о банках Китая, о финансах гоминьдановского правительства.

В конце 20-х годов В. М. Штейн — заведующий кредитным бюро, заведующий конъюнктурным бюро, заведующий отделом науки, заместитель заведующего Бюро плановой комиссии Лен-облисполкома<sup>2</sup>. Но занимаясь этой важной и серьезной работой, он находит время для занятий научной деятельностью и в 1928 г. публикует книгу «Очерки финансового кризиса в Китае», а также ряд статей о финансах Индии, о денежном об-

ращении в Индии, об иностранных капиталах в странах Азии. С 1930 г. окончательно оформляется интерес Виктора Морицовича к экономике Востока. Он публикует множество статей по экономике Китая, ведет ряд специальных курсов в Ленинградском восточном институте (где преподает с 1928 по 1935 г.). В 1935 г. он утвержден в звании профессора, а в 1936 г. Президиум АН СССР присуждает ему ученую степень доктора экономических наук (без защиты диссертации) за работы в области экономики Китая. С 1935 г. Виктор Морицович — старший научный сотрудник Института востоковедения АН СССР. Интерес к экономической политике стран современного Востока сочетается с его постоянным глубоким интересом к истории экономической мысли. Все больше привлекают его к себе общественная мысль древнего Китая, экономические идеи, содержащиеся в древних китайских текстах.

В. М. Штейну уже 45 лет. Наступило время свершений, время реализации накопленных знаний, но Виктор Морицович не только пишет о том, что он уже постиг в совершенстве; он приходит к мысли о необходимости заняться древнекитайским языком, научиться читать древнекитайских мыслителей в подлиннике. Учитель у него был превосходный — акад. Василий Михайлович Алексеев. Но, по словам Василия Михайловича, и ученик из Виктора Морицовича получился замечательный. В статье, посвященной пятидесятилетию В. М. Штейна и опубликованной в стенгазете ИВ АН СССР, В. М. Алексеев писал: «Мы были свидетелями небывалого среди нас роста первоклассного китаиста, который в конце пятого десятка сел за китаеведную „учебу“, чтобы работать, наконец, по источникам китайской экономической мысли, и с этой „учебой“ справился как никто из нас. Надо представить себе занятого и перегруженного кафедральной деятельностью ученого, чтобы оценить волю, дисциплину и усердие, которые помогли Виктору Морицовичу одолеть подступы к китайскому тексту. Теперь в его лице мы имеем не только полноправного китаиста, но и китаиста с инициативой и выдержкой, которым каждый из нас вправе позавидовать, да и работает он над проблемами исключительного интереса и важности для всех нас...».

О том, как высоко ценил В. М. Алексеев «искреннее, ясное и академическое, в самом строгом смысле этого слова, изложение весьма новых мыслей, питаемых непрерывными учеными разысканиями» Виктора Морицовича, можно судить и по тому факту, что еще в марте 1938 г. он вместе с акад. С. Г. Струмилиным написал представление к выборам В. М. Штейна в действительные члены Академии наук СССР.

Примечательны также рассказы В. М. Алексеева о том, как много давали ему самому занятия китайским языком с В. М. Штейном, потому что Виктор Морицович умел увидеть за китайским текстом живую мысль философов и идеологов

глубокой древности, а широкая его начитанность ученого-экономиста помогала ему освещать новым светом эти сложные для понимания древние тексты.

В эти же годы В. М. Штейн работает и в Ленинградском университете, с которым он был тесно связан с 1934 по 1949 г. Удивительная разносторонность Виктора Морицовича сочетается с поразительной работоспособностью и энергией. За 15 лет работы в университете он читал лекции на географическом факультете, был заведующим кафедрой экономической географии, деканом географического факультета, читал лекции на политико-экономическом факультете, с 1946 по 1949 г. был профессором и деканом восточного факультета.

Он читал множество лекционных курсов: теорию политической экономии, историю экономических учений, статистику, экономическую политику, кредит и денежное обращение, кредитную и торговую политику, экономическую географию Востока, экономику Китая, Японии, Индии и т. д. Некоторые из этих курсов читались в университете впервые (в частности, курс экономической географии стран Востока).

Продолжая свои занятия по проблемам экономики и экономической мысли Востока, Виктор Морицович опубликовал в 1940 г. книгу «Экономическая география Азии».

Начинается Великая Отечественная война. В. М. Штейна командировывают в Ставрополь, куда был эвакуирован Военный институт иностранных языков, для прочтения ряда спецкурсов, читать которые мог только он. Затем он переезжает в Саратов, где находился в то время Ленинградский университет. Это было трудное, но вместе с тем и удивительное время, когда со всей полнотой раскрывались человеческие характеры и люди отдавали себя делу до конца. Административная, преподавательская, научная работа занимала все время Виктора Морицовича, но ни разу он не пожаловался на перегрузку, трудности, неудобства быта, наконец, на личное горе (в финскую войну погиб на фронте его единственный сын). Он находил силы, энергию и время на активнейшее участие в работе лектория Ленинградского университета, организованного для населения Саратова. На общественных началах он прочитал около сотни лекций в воинских частях, в госпиталях, на заводах. Лекции его и доклады пользовались большим успехом — он читал доходчиво, интересно, увлеченно и увлекательно, с подлинным блеском. Много времени отдавал и занятиям со студентами и аспирантами.

По возвращении университета в Ленинград Виктор Морицович активно участвовал в организации восточного факультета, деканом которого он стал в 1946 г. Деканом он был прекрасным — мудрым, благожелательным, внимательным; к нему легко было обратиться любому — и профессору — и первокурснику.

Большая преподавательская, административная и общест-

венная работа (Виктор Морицович был тогда председателем Секции по международным вопросам в Ленинградском обществе по распространению политических и научных знаний), партийные поручения (он вступил в партию в 1947 г.), разработка новых лекционных курсов — все это не помешало В. М. Штейну создать свою новую замечательную книгу — «Очерки по истории русской общественно-экономической мысли XIX—XX вв.», получившую первую университетскую премию.

В 1956 г. В. М. Штейн стал заведующим Дальневосточным кабинетом Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Теперь он целиком посвятил себя Востоку, его экономике, истории и культуре. Выходит в свет его книга «Гуань-цзы» — перевод и исследование одного из интереснейших, сложнейших, а потому малоизученных памятников древнего Китая. Не ограничиваясь переводом экономических глав трактата Гуань-цзы (Гуань Чжуна, VII в. до н. э.), Виктор Морицович, стремясь определить место исследуемого им памятника в истории экономической мысли, включил в книгу переводы отрывков из других памятников древнекитайской экономической и политической мысли («Мэн-цзы», «Сюнь-цзы», «Цянь Ханьшу», «Янь те лунь», «Чжоу-ли»); он выходит за пределы Китая, проводя параллели между древнекитайской и древнегреческой экономической мыслью. Пожалуй, ни один памятник древнекитайской культуры не был представлен в таком широком аспекте, в таком богатом «окружении». Рассматривая не только сам этот древнейший памятник, но и течения общественной мысли, а также экономику древнего Китая, исследователь приходит к выводу о том, что трактат «Гуань-цзы» — древнейшее в мире произведение, представляющее собой попытку обосновать идею всестороннего правительственного регулирования народного хозяйства. Введя в научный оборот этот памятник древнего Китая, исследуя один из самых ранних этапов китайских экономических учений, В. М. Штейн выступил против «шаблонной схемы развития экономической мысли, которой пользуется подавляющее большинство буржуазных ученых», ограничивающихся «почти исключительно рассмотрением формирования экономических идеологий в пределах европейского континента»<sup>3</sup>. Перевести и исследовать текст «Гуань-цзы», введя его в контекст мировой истории экономической мысли, мог только В. М. Штейн — блестящий знаток истории экономической мысли, китайской философии и истории Китая. Появление его книги было крупнейшим событием в советском востоковедении, способствовавшим повышению его международного авторитета.

После выхода в свет «Гуань-цзы» Виктор Морицович продолжал работать над экономическими учениями древней Азии. Его статьи «Были ли в экономике стран Востока элементы капитализма до вторжения европейских держав?», «Вклад народов Востока в историю мировой культуры», «Из ранней истории

социальных утопий (даосская утопия в Китае)», главы по истории экономической мысли Востока, написанные им для учебника «Экономические учения древней Азии» (вып. 1, вып. 2, М., 1960), главы в пособии «Экономическая география зарубежных стран» (М., 1960) — лишь немногие примеры того, что было написано В. М. Штейном в 1957—1960 гг. Он также участвовал в подготовке к изданию трудов Н. А. Невского («Тангутская филология») и Ю. К. Щуцкого («Китайская классическая Книга Перемен»), в то же время собирая материал для своей последней книги — «Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности (до III в. н. э.)» (М., 1960).

Выход в свет этой книги был также значительным событием: в ней в широком плане был показан подлинный процесс развития культуры китайского и индийского народов, роль этих народов в создании культуры человеческого общества. Рассматривая культуры Китая и Индии в их взаимосвязях, Виктор Морицович говорил о разных типах взаимодействия культур, о переработке в национальном духе элементов чужой культуры. Он приводил богатейшие сведения о развитии научных знаний в Китае и в Индии, об открытиях и изобретениях, о возникновении утопических идей, о материалистических тенденциях в древних философиях Востока. Его книга — своего рода энциклопедия, в которой приводится множество важнейших сведений, привлекается широкий круг источников. Обширная историческая картина культурных связей между Китаем и Индией, нарисованная В. М. Штейном, служит опровержением теорий тех буржуазных авторов, которые отрицают вклад народов Востока в сокровищницу мировой культуры. В то же время Виктор Морицович полемизировал в этой книге и с теми зарубежными исследователями, которые говорили о восприятии Китаем некоторых черт индийской культуры через посредство народов Средней Азии; ему удалось убедительно доказать, что между Китаем и Индией в древности существовали непосредственные контакты, которые осуществлялись не только караванным, но и водными путями. Установление их маршрутов на основании данных целого ряда источников, объяснение названий, встречающихся в китайских текстах, и определение местонахождения государств, упоминаемых под такими названиями, как Хуанчжиго, Гиюинь, Тяочжи и т. д., выявление большой роли Ганга в развитии связей между Китаем и Индией и во взаимовлиянии их культур — все это было ново и важно, как и сближение китайских и индийских идеологических представлений с соответствующими концепциями греков и персов. В своей последней книге Виктор Морицович выступил как уникальный специалист-энциклопедист, показавший на широком фоне исторических событий и международных отношений развитие экономического, культурного и научного обмена между Китаем и Индией в древности.

Виктора Морицовича Штейна всегда отличал глубокий и многосторонний подход к материалу. Более 50 лет служил он науке, работал в различных ее направлениях, никогда не бросая начатого, не изменяя своим научным интересам. Экономист, историк, эконом-географ, историк общественной мысли, историк культуры (каждой из этих специальностей хватило бы на целую человеческую жизнь) — все эти направления переплетались в работах Виктора Морицовича. Поэтому ему многое было видно в историко-культурных процессах, происходивших на Востоке. Он всегда был в курсе научных достижений нашего времени; вот почему так актуальны, так политически заострены были вопросы, которые он поднимал в своих работах, где polemизировал со многими зарубежными востоковедами.

Даже в последние годы жизни, когда Виктора Морицовича начали мучить болезни, он продолжал дело своей жизни: много читал, много и увлеченно писал; его постоянно можно было встретить на выставках новых поступлений в библиотеках; он продолжал посещать книжные магазины в поисках новинок востоковедной литературы...

В. М. Штейн умер в ночь на 9 октября 1964 г.

Вышло более 130 работ В. М. Штейна; за каждой из них стоят огромные знания, в основе их — новые, смелые концепции.

Память об ученом остается в его книгах, в воспитанных им учениках. Виктор Морицович преподавал в десяти высших учебных заведениях (в Ленинграде, Одессе, Киеве, Ставрополе, Саратове). Он воспитал множество специалистов в разных областях науки — географов, экономистов, историков, востоковедов. Он любил своих учеников, заботился о них, помогал им, гордился их успехами. Многие из его учеников теперь уже доктора наук, авторы серьезных научных трудов, и в этих ученых, в их трудах есть что-то от Виктора Морицовича Штейна, от его знаний и опыта, от его преданного служения науке, от его доброй и щедрой души.

<sup>1</sup> В. В. Вишнякова — вдова генерала В. М. Акимова, который в 1925—1927 гг. был одним из советников в революционных войсках Китая.

<sup>2</sup> Впоследствии — Плановая комиссия Ленсовета.

<sup>3</sup> В. М. Штейн. Гуань-цзы. М., 1959, с. 7.

---

*В. М. Штейн*

## ОСНОВНЫЕ ЛИНИИ В РАЗВИТИИ КИТАЙСКО-ИНДИЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ <sup>1</sup>

В первом выпуске настоящей работы освещена лишь предыстория связей, возникших между Индией и Китаем и существовавших на протяжении длинного ряда веков. Реальных признаков сближения между ними мы не видим даже еще в первые десятилетия нашей эры. Затем, однако, устанавливаются сравнительно тесные отношения. История обеих стран наполнена событиями, свидетельствующими о быстро развивающемся ознакомлении их друг с другом: с особенностями социального строя, хозяйства, быта, техники, идеологии, культуры.

В средневековой истории Индии последовательно выделяются три эпохи, оставившие заметный след в культурном развитии страны. Наиболее ранней из них является период Гуптов. За ним следует период, в котором наиболее яркой фигурой был Харша Вардхана. Далее наступает время Канауджа. Все эти три эпохи хронологически охватывают время с IV по IX в. Летосчисление Гуптов обычно начинают с 320 года н. э. [9, с. 84]. Столицей государства Гуптов была Паталипутра в цветущем районе Ганга. Время Гуптов прославляется в Индии как период большого творческого подъема науки и искусства. Его называют золотым веком индийской культуры и сравнивают с веком Перикла в древней Греции [6, с. 195]. Проф. В. Рубен считает, однако, необходимым предупредить, что достоверно можно говорить о золотом веке Гуптов только применительно к искусству, тогда как о действительных отношениях в общественной жизни, и прежде всего о положении рабочего люда, мы не вправе судить из-за отсутствия исторических сведений [26, с. 224].

Для Китая Индия в век Гуптов должна была обладать двойной притягательной силой. После свержения династии Хань Китай пребывал в состоянии политического распада и, казалось бы, не должен был обнаруживать особой восприимчивости к чужим культурным достижениям. Однако этот упадок был временным — перед величайшим подъемом в хозяйственной и

культурной жизни страны в танский период. Империя Тан была «наиболее могущественной и развитой в экономическом и культурном отношении страной в мире. Она стала центром экономических и культурных связей для азиатских народов, со столицей в Чанъане, поднявшейся до ранга мирового центра (а cosmopolitan city)» [30, с. 113].

Культура Тан не выросла на пустом месте. Ее мощный размах был подготовлен развитием в предшествующем веке. И не последнюю роль сыграло влияние Индии, культурные и торговые связи Китая с этой великой страной. Несмотря на то что во время правления Гуптов в Индии Китай находился в состоянии политической нестабильности, в недрах китайского общества созревали замечательные плоды будущего расцвета. И «культурная прослойка» тогдашнего общества должна была проявлять особенную чувствительность к восприятию основных элементов индийского культурного творчества. В то же время значительная часть образованной верхушки китайского общества попадает под усиленное влияние буддийских идей, что приводит к наводнению страны пришлыми представителями новой духовной культуры.

Здесь необходимо отметить, что буддийская идеология стала проникать в Китай из Кушанского царства, расположенного в Средней Азии, раньше, чем из Индии [5, с. 78]. Ее влияние на Китай особенно усилилось со времени Канишки, одного из наиболее могущественных правителей Кушанского царства [4, с. 672].

Несравненно более мощная волна буддизма хлынула в Китай в III—VII вв. «Китайцы не только сами изучали санскрит и пали, но и приглашали в Китай индийских ученых — сотни индийских ученых и монахов приезжали в Китай или даже селились там. Самыми известными из них были Кумараджива, Гунаварман, Бодхидхарма и Парамартха. Буддизм в интерпретации таких индийских ученых, как Джингупта, Дхинаяша, Джармгупта, Джнянабхадра и Бодхиручи, очень скоро сделался существенным фактором в интеллектуальной и культурной жизни Китая. На китайский язык были переведены многие важные произведения индийской литературы и философии» [6, с. 239].

В китайском буддизме следует различать теорию буддизма, т. е. буддийские идеологические принципы, от практических форм их освоения китайским народом. Не приходится сомневаться в том, что буддийская философская догма коренным образом противоречила основным жизненным началам китайского культурного общества. В книге английского ученого А. Грэма, посвященной двум философам неоконфуцианской школы, братьям Чэн Хао и Чэн И, очень удачно показана полная внутренняя несовместимость буддизма с мировоззрением китайских ученых: «Конфуцианство принимало видимый мир и со-

циальные обязательства жизни в нем. Буддизм же искал индивидуального спасения в отказе от мира» [17, с. 84]. Чэн И отмечал *качественную* перемену, произошедшую во влиянии буддийской культуры на китайскую идеологию. Если на начальном этапе роль буддизма, по его словам, ограничивалась проповедью поклонения его идолам, то в эпоху Сун с помощью буддизма уже пытались подойти к решению таких основных проблем китайской философии, как *дао*, *дэ*, природа и пр. Другими словами, в эпоху Сун буддизм становится философской доктриной, и эта доктрина коренным образом отличается от китайского мировоззрения. Для китайца характерна его приверженность к реальному миру, а буддизм стремится увести его в сферу трансцендентного. «Человек — живое существо, буддисты же говорят не о жизни, а о смерти. После смерти человек превращается в привидение, в духа; для буддистов же высшей реальностью являются именно привидения, а не люди. Их интересует мир не обыденного, а чудесного; они говорят не о принципах, а об иллюзии... Зримое и слышимое, мысль и суждения являются реальной действительностью; буддисты же не рассматривают их как реальность, но говорят о том, чего ухо и глаз не могут воспринять, мысль и суждения не могут достичь», — пишет А. Грэм, цитируя одного из учеников Чэн И [17, с. 84].

Особенно трудно совместить с мировоззрением китайца отказ буддистов от продолжения потомства, от создания семьи. Здесь буддизм вторгается в «святая святых» традиционного китайского общества. И неудивительно, что неоконфуцианство в лице его вождя Чжу Си сочло необходимым открыто выступить против буддийской идеологии.

Чем же в таком случае можно объяснить несомненный успех буддизма в Китае? Очевидно, китайский народ проводил резкую грань между буддийской религиозной философией и ее реализацией в жизни.

Буддизм пришел в Китай вместе с проповедью аскетизма и апологией нищенского существования, но очень скоро в стране была создана мощная буддийская организация, обладающая несметными богатствами (см. подробно [16]).

В рассматриваемый период Китай был буквально перенасыщен буддийскими монастырями, проявляющими большую экономическую активность. По мнению французского сиолога Ж. Жерне, «существует историческая взаимосвязь: распространение буддизма в Китае и развитие коммерческих течений между Дальним Востоком и буддизированными государствами Центральной Азии и Индии<sup>2</sup>. Благочестивая торговля реликвиями и священными текстами велась теми же географическими путями, что и коммерция в узком смысле слова (*commerce mercantile*); и те, кто вводил в Китае новую религию, прибывали из районов, где проявлялся коммерческий гений» [16, с. 162].

Монастыри обычно воздвигались на территории, примыкающей к рынкам, либо поблизости от улиц, где совершался широкий торговый обмен, пишет Ж. Жерне. Тотчас же они обрастали со всех сторон мастерскими ремесленников, обслуживающими потребности религиозного быта. Монастыри становились излюбленным местом прогулок «избранного» общества.

Буддийские монастыри в Китае также являлись ссудными учреждениями, ведущими крупные ростовщические операции<sup>3</sup>. Ссуды обычно предоставлялись в натуре: зерном, коноплей, соей или хлебом под высокие проценты (50%), взимаемые в момент жатвы. Некоторые монастыри извлекали из ростовщичества больше трети своих доходов, и Ж. Жерне считает необходимым отметить, что эта «сельскохозяйственная цивилизация» была построена на принципах «паразитарной экономики» [16, с. 174—175]. Монастыри служили не только банковскими центрами Китая и Средней Азии, но и почтовыми станциями на пути караванов. «Вся эта организация была глубоко пронизана коммерческим духом и служила отнюдь не благочестивым, а на-копительским целям» [16, с. 180].

Ж. Жерне подробно пишет о богатых буддийских монахах, которые встречались на рынках, ярмарках, в кабаках, практикуя всевозможные виды промыслов [16, с. 195]. Уже с начала V в. появляются в литературе критические оценки нравов, господствующих в сфере буддийского духовенства, причем представителей последнего обвиняют в том, что они занимаются и медициной, и астрологией, и коммерцией, и обработкой земли, накапливая богатства в количествах гораздо больших, чем им нужно для их прожиточного минимума. Ж. Жерне полагает, что именно «богатые монахи несут известную часть ответственности за обширную общественную трансформацию, которая произошла в эпоху Тан» [16, с. 183], что буддийские общины ввели в Китае некоторую форму «современного капитализма» и что «буддийская теория дара была источником возникновения идеи „производительного капитала“» [16, с. 223].

Таким образом, следуя за Ж. Жерне, вполне возможно признать буддийское монашество основным ферментом зарождающихся новых общественных отношений в средние века. По-видимому, это объясняется тем, что сама практика китайского общества кроила жизнь буддийских монастырей в том духе, который наиболее соответствовал хозяйственной структуре общества. В самом деле, исключительные богатства буддийской общины были порождены не особенностями учения Будды, а стремлениями китайских буддистов к максимальному обогащению за счет вольного толкования доктрины. Если в Китае буддизм просуществовал значительно дольше, чем в Индии, сумев превратиться в мощную общественную силу, то это объясняется скорее всего тем, что никто не принуждал китайских буддистов следовать строгим заветам разработанной в Индии догмы.

Даже ростовщическому духу удавалось проникнуть через стены буддийских монастырей. Со своей стороны, правительственные учреждения убеждались в том, что особое покровительство буддийской церкви в сочетании с экономическими льготами неизбежно приводило к накоплению буддийскими монастырями несметных богатств. Тогда, естественно, рождалась идея «выжать» эти сокровища в пользу государства. Во всей этой постановке вопроса нет и намек на принципиальность. Буддийский дух угасал и в буддистах, и в их высоких государственных покровителях. Церковная организация существовала и процветала, но идеи подлинного буддизма исчезли. Вероятно, именно поэтому в Китае буддизм оказался долговечнее, чем в Индии.

В Индии, стране возникновения буддизма, эта религия очень быстро перестала существовать. Еще в VII—VIII вв. просветительский центр буддизма Наланда считался светочем, широко распространяющим идеи буддизма по всему миру. А в IX в. буддизм умирает, и монахи не так строго, как прежде, следуют старым догмам, запрещавшим жизненные наслаждения. Разрешается все: мясо, рыба, вино, женщины. Монахи становятся бременем для общества; число их растет. Их кормит только суеверие. Простой народ почитает их. Для большинства же монахов монашество превратилось в легкий способ существования [7, с. 150].

Во времена династий Тан и Сун в Китае Индия, как государство — субъект международной политики и очаг великой культуры, описана в исторических хрониках благодаря путешествию в Индию китайского паломника Сюань-цзана. Он построил свои «Записки о Западном крае» главным образом на географических характеристиках отдельных районов, в своей второй книге счел необходимым изложить основы государственности, просвещения и быта Индии. «Записки» Сюань-цзана были положены в основу тех разделов династийных историй, которые относились к Индии. Конечно, ученые, составившие династийные истории, отнюдь не переписывали Сюань-цзана дословно. Но в их трудах легко обнаружить следы развивавшихся им концепций. С каждым веком содержание рассказов об Индии становится все более богатым и многообразным. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить главу 198 «Старой истории [династии] Тан», главу 221 «Новой истории [династии] Тан» и главу 490 «Истории [династии] Сун». Китайские историки все основательнее интересуются Индией, усиленно работают над текстом Сюань-цзана, начинают вплетать в свое изложение даже его терминологию. Например, название страны: исторические хроники называли Индию государством Тяньчжу; Сюань-цзан же настаивает на названии Иньду, по-видимому в его время еще не получившем широкого распространения, полагая, что это название более удачно потому, что является одним из наименований луны в Китае. Другими словами, Сюань-цзан нахо-

дит, что географические наименования приобретают в глазах населения большую осязаемость, если сочетаются с какими-то реальными образами предметов.

Стараясь продемонстрировать огромные масштабы описываемой им страны, Сюань-цзан писал, что она в окружности достигает примерно 90 тыс. ли и с трех сторон окружена «большим морем» («да хай»), т. е. океаном. Интересно заметить, что именно со времен Сюань-цзана стали определять площадь страны «в окружности».

Китайские монахи и купцы изъездили Индию, что называется, вдоль и поперек, поэтому неудивительно, что в танских и особенно сунских хрониках текст пестрит описанием географических маршрутов. Описание маршрутов начинается с северной Индии (глава 490 «Сун ши»). Все они, как правило, вели на запад и занимали 10—12 дней. До Западного моря, насколько можно судить по описаниям маршрутов, путешественники добирались, минуя Цзибинь и Иран, но через Бенарес, Аллахабад, Мальву, Уджайн<sup>4</sup> и др. Путешествия в Центральную и Южную Индию описаны в более общей форме. Так, сообщается лишь, что путешественник, отправившийся из Центральной Индии, через шесть месяцев прибудет в Южную Индию, и потребуется еще шесть месяцев пути, чтобы достичь Южного моря. Очевидно, в сунском Китае гораздо лучше знали Северную, чем Центральную и Южную Индию.

Довольно прочные сношения Харши (Шиладитья) с Китаем как бы естественно вытекали из его дружбы с Сюань-цзаном. Вот что пишет по этому поводу современный индийский автор: «Близость Харши с китайским паломником, очевидно, побудила его к установлению дружеских отношений с китайским императором». Мы читаем у историка Ма Дуаньлина, что «в 641 г. Шиладитья принял титул государя Магатхи и направил посла с письмом к императору. Император, в свою очередь, послал Лян Хайцзина в качестве посла с государевым декретом к Шиладитье с приглашением подчиниться [авторитету китайского императора]. Шиладитья преисполнился удивления и спросил своих приближенных, прибывало ли когда-нибудь с незапамятных времен китайское посольство в его сторону. „Никогда“, — ответили они в один голос. После этого государь вышел, на коленах принял императорский декрет и возложил его на свою голову» [12, с. 272—273]. В этом сообщении ценно указание на то, что официальные отношения между Китаем и Индией впервые были установлены при Харше и, согласно китайской традиции, приобрели форму подношения дани. По-видимому, китайские посольства бывали в Индии и до Харши, но только после него их приезд приобретает характер установившейся традиции. Что же касается столь удивившего Харшу предложения «подчиниться», то в письме китайского государя речь шла, конечно, об установлении постоянных дипломатических и торговых отно-

шений в единственно приемлемой для китайского правительства форме «подношения дани». Харше, вероятно, разъяснили, что китайский государь отнюдь не покушается на его политический авторитет и что после принятия им мнимого «подчинения» все в его стране останется по-старому, тогда тот счел за благо согласиться.

Итак, мы видим, что первый, наиболее ранний этап индийско-китайских отношений — это преимущественно период Гуптов и Харши в Индии. Он постепенно перерастает во второй этап, когда буддистские связи отступают на задний план перед торговлей. Новый этап приобретает определенные очертания в V—VI вв. н. э., когда Кантон становится важнейшим центром торговли в Китае и там возникает поселение иностранных купцов (в основном арабов и персов), которому китайское государство дарует права самоуправляющейся колонии. Во главе ее обычно стоял мусульманин. Индийцев, насколько можно судить по сохранившимся материалам, в кантонском поселении не было. Но персы и арабы вели оживленную торговлю и индийскими товарами. Более того, наладившиеся в IV—V вв. морские регулярные связи между Китаем и Индией способствовали тому, что иностранные купцы начали курсировать между обеими странами в коммерческих целях.

Наиболее активный и плодотворный период китайско-индийских связей заканчивается в конце VIII в. Последнее столетие правления династии Тан (IX в.) ознаменовалось большими беспорядками в стране. Кроме того, в Среднюю Азию вторглись арабы. Для Китая настали грозные дни. Политические и культурные отношения между Китаем и Индией были прерваны. Однако в первый век правления династии Сун старые традиции вновь ожили и связи возобновились. По данным китайских исторических хроник, никогда еще Китай не посещало такое огромное количество буддийских монахов из Индии, как в конце X и начале XI столетия. В Китай приезжало также множество посольств из индийских княжеств. Они привозили с собой всевозможные дары, получая ответные подарки. Особенно следует отметить три посольства к китайскому двору от индийского княжества Чола: в 1015, 1033 и 1077 гг. Среди привезенных даров особенно ценились жемчуг, слоновые бивни, ладан.

В этот период Индия участвовала в торговле с Китаем, по-видимому, только как пассивная сторона. В династийной истории Сун при перечислении стран, представители которых находились в 971 г. в Гуанчжоу с торговыми целями, индийцы не упоминаются. В работе Чжоу Гуфэя (1178 г.) говорится о Килоне как важном торговом центре, но сама Индия не была включена в число стран, ведущих торговлю с Китаем. Можно предположить, что арабы постепенно стали вытеснять индийцев из торговли с Китаем. Однако то, что в Танжурском округе было найдено 15 китайских монет, по годам их отливки относящихся

почти ко всему сунскому периоду, говорит о том, что при Сунах торговля с Индией продолжалась, как и при Танах [21, т. 4, с. 443—445].

Индийский автор Апподорай дает нам развернутую картину торговых сношений южного Китая с Индией начиная с X в. По его словам, оживлению торговли между двумя странами способствовало то, что китайский государь направлял одну за другой специальные экспедиции в Индию с познавательными целями. Например, экспедиция 1285 г. имела целью разведать в Индии «редкие и драгоценные вещи»; экспедиция 1287 г. привезла на родину ценные медикаменты и представила двору красное сандаловое дерево и строительные материалы, приобретенные в Индии на частные средства участниками экспедиции [21, т. 2, с. 539—540].

Хотя торговля между Индией и Китаем велась во многих портах, для нее было характерно, что в тот или иной период «главенствовал» какой-нибудь один порт. В дальнейшем изложении делается попытка показать историческую смену этих важнейших центров торговли.

В XI—XII вв. было отмечено единоборство двух портов: Каликута и Килона. Оба порта расположены на западном побережье Индостана (Малабарское побережье), но Каликут находился значительно севернее Килона. Во внешнем обороте Индии Каликут играл более важную роль, что неоднократно отмечалось ранними европейскими путешественниками по Индии, в том числе Афанасием Никитиным (1470 г.). Апподорай отчетливо выявляет суть борьбы между двумя портами. По его словам, «возвышение и падение Каликута... тесно связаны с судьбами отдельных коммерческих общин... В XI и XII вв. Каликут и Килон соперничали за преобладающее положение на Западном побережье. Первый был центром торговли с мусульманами, второй — с китайцами (торговля с последними играла большую роль и в Каликуте» [21, т. 2, с. 600]. Впоследствии китайцы сохранили свои позиции в одном лишь Килоне, ведя оттуда торговлю с Востоком (в первую очередь с Бенгалией и Молуккскими островами), тогда как торговля с Западной Аравией, Египтом и Венецией оставалась в руках Каликута. «Однако в ходе борьбы с мусульманами китайцы были оттеснены на второй план. Успех мусульман привел к процветанию Каликута» [21, т. 2, с. 590]. Нельзя в данной связи не отметить сообщение К. М. Паниккара о том, что «небольшая китайская колония существовала вблизи Килона на протяжении ряда веков» [24, с. 64].

Второй этап в развитии индийско-китайских отношений можно назвать периодом непосредственных торговых связей. Наиболее яркое выражение он получил в «век Канауджа»<sup>5</sup>. Этот этап индийской истории до последнего времени оставался не изученным. Только в большом коллективном труде «История

и культура индийского народа» специальный том посвящен «веку имперского Канауджа». Канаудж, или Канакубджа, находился в самом центре Индии. Первым великим завоевателем был Раштракута Дандидурга. «Сын Индры I и чалукийской принцессы из Гуджерата, он начал свою наполеоновскую карьеру в 733 г. н. э., сделался господином всей Махараштры в 753 г. и, разрушив империю Чалукиев, приобрел положение властителя империи» [21, т. 4, с. IX]. По своим размерам империя Канаудж превосходила государства Гуптов и Харши. В 815—940 гг., при Пратихарах, Канаудж достиг зенита своего могущества, сопровождавшегося расцветом науки и культуры [21, т. 4, с. X].

Необходимо отметить, что с рассматриваемого времени и в Китае и в Индии центры культуры начали перемещаться к югу. Причиной этого стали кочевники, как враждебная и разрушительная для высокой оседлой культуры сила. Неугомонное кочующее население степей и пустынь Азии время от времени теснило земледельческие цивилизации. Прямая вооруженная борьба с кочевниками часто оказывалась бесполезной. Спасаясь от их натиска, оседлое население передвигалось на юго-восток (основные пустыни находятся в центре Азиатского материка), приводя к возникновению новых центров. В Индии появление очередной волны кочевников привело к расцвету южных районов страны с центром в Виджаянагаре; в Китае — района нижнего течения р. Янцзы. Этот процесс стал наблюдаться примерно в X—XIII вв., при Южной Сун, а особенной силы достиг в XVI—XVII вв., когда в Китае власть захватили пришедшие с северо-востока маньчжуры; в Индию с севера вторглись «Великие Моголы».

Таким образом, наличие пустынь на территории Азии порождало явление, имевшее огромное значение для всей истории Азии: неизбежный симбиоз кочевых народов с оседлыми. Пустыня была естественной средой, поощрявшей развитие кочевого хозяйства. Отсюда — неизбежность постоянных конфликтов оседлых народов с кочевниками. По словам Г. Ф. Александрова, «у всех восточных племен можно проследить, как это отмечает Маркс, общее соотношение между оседлостью одной части их и продолжающимся кочевничеством другой» [2, с. 66].

Какими могли быть, однако, последствия этого симбиоза оседлых племен с кочевниками? Во-первых, несомненно, что кочевники обычно отставали от своих оседлых соседей по уровню социально-экономического развития. У кочевников очень долго господствуют традиции военно-демократического строя на базе бесклассового племенного союза. Однако постепенно у них возникало классовое общество, и «первобытная, естественно выросшая демократия превратилась в ненавистную аристократию» [1, с. 168]. Переход к классовому обществу сопровождался вступлением на путь открытого и широкого грабежа своих оседлых

соседей. При этом кочевники не только грабили предметы материальной культуры, но и усиленно впитывали духовную культуру оседлого населения.

Нельзя сказать, что у кочевников нет духовных ценностей, самостоятельно выработавшихся в их среде. Однако их культура — культура более низкого уровня, и в своем развитии она сравнительно быстро «упирается в потолок». Так, говоря об археологических раскопках в районе Памира и Тяньшаня, А. Н. Бернштам приходит к выводу, что «культура кочевого общества рубежа нашей эры достигла уже высшей точки своего возможного развития» [8, с. 288]. Культура же оседлых народов продолжала усиленно развиваться, так что разрыв между культурами оседлых и кочевых народов быстро углублялся.

В «Цянь Хань шу» приводится назидательный рассказ о целесообразности сохранения кочевниками особенностей их быта. Евнух, посланный китайским двором к гуннам для сопровождения принцессы, в отместку за то, что ему пришлось отказаться от привычных условий жизни, дал гуннам совет, как они могут устоять против китайских влияний: только в том случае, если не будут подражать китайскому образу жизни. Гунны должны отказаться от китайских товаров. «Население гуннов, вместе взятых, по численности не может сравниться с населением какого-нибудь единственного округа Ханьской империи. Однако они могущественнее потому, что их одежда и пища иные и они не нуждаются ни в чем китайском. Если шаньюй (титул верховного вождя гуннов.— В. Ш.) вздумает переменить народные обычаи и начнет приобретать что-либо у ханьцев, то приобретение даже  $\frac{2}{10}$  того, в чем нуждаются гунны, будет уже достаточно для того, чтобы всецело поставить их под влияние империи Хань. Пища и одежда гуннов вполне соответствуют их кочевому образу жизни. Они едят мясо своего скота, пьют похлебку, приготовленную из продуктов, получаемых от него, и одеваются в шкуры. Так как скот питается травами и водой, гунны ведут кочевой образ жизни. Поэтому все они являются отличными наездниками и стрелками. Если бы они стали одеваться в шелка, то изодрали бы в клочья свою одежду, пробираясь сквозь кустарники и чащи. Китайцы же вынуждены заниматься земледелием и разведением шелковичных червей, чтобы питаться и одеваться. Для обороны они должны строить стены и города» [19, с. 80—82]. В этом отрывке превосходно оттенены особенности обеих культур и причины культурного превосходства и в то же время военной слабости народов оседлого земледелия на известной ступени их развития по сравнению с кочевниками.

Однако это коренное различие в образе жизни, естественно, должно было привести к тому, что, захватывая чужие территории, кочевники стремились изменить способ хозяйственного их использования в соответствии с требованиями скотоводства,

и это вызывало деградацию производительных сил в экономике оседлых народов.

Длительная оседлая жизнь, сочетавшаяся с материальным благосостоянием и высоким уровнем культуры, становилась приманкой для кочевников, так как грабеж сулил богатую добычу. Вместе с тем привычка к роскоши, к изнеженному образу жизни ослабляла возмужность сопротивления оседлого населения. Кочевники захватывают все большие территории. Примерно с X—XII вв. начинают захватываться целые государства, как это было, например, с монголами, а позднее с маньчжурами.

Основными районами территориальной агрессии кочевников против Китая были земли, расположенные по северо-западной и северо-восточной границе государства. Более всего подвергались ударам территории, занимаемые ныне провинциями Хэнань, Шэньси и Шаньси. Среди вторгавшихся кочевых народов наибольшее значение имели сюнну (хунну, пунны), жуаньжуани, сяньби, тоба, кидане, чжурчжэни, монголы, тибетцы, маньчжуры. Реакцией на эти вторжения было возникновение постоянной внутренней миграции в Китае в юго-восточном направлении. Эта миграция мало чем отличалась от обычного движения населения в других странах. Направлялась она преимущественно в сравнительно малозаселенный район к югу от р. Янцзы. Мигрировала наиболее активная и жизнеспособная часть жителей страны, располагающая средствами, чтобы обосноваться на новом месте, преимущественно молодежь. Переселение этих групп приводило к возникновению новых культурных очагов. Если первоначально основным гнездом китайской культуры был северо-восток страны, то постепенно он начинает уступать юго-востоку. Северо-восточная культура Китая возникла очень рано. Э. Эркес говорит об особом культурном круге древней северо-восточной культуры, которую иногда характеризуют как прототунгусскую, но которая в действительности охватывала далеко не одну (тунгусскую) народность. Центром этой культуры было государство Ци на Шаньдунском полуострове [15, с. 158]. Вторгавшиеся в Китай кочевники прекрасно сознавали превосходство северо-востока страны над другими ее районами и поэтому всегда стремились укрепить свою власть именно на этой территории. Хубилай, которого Э. Эркес называет самым крупным властителем мировой державы монголов, настолько высоко оценивал значение северо-востока, что перенес свою столицу из Каракорума (в северо-западной части Монголии) в Пекин [15, с. 174]. Войны с киданями и чжурчжэнями велись также из-за северо-восточных территорий. Нажим со стороны кочевников заставил императорский двор в начале XII в. переехать на юг, перенеся столицу в современный Нанкин, а затем — в Ханчжоу, который становится крупным экономическим и культурным центром. Трудно переоценить историческую роль этого перемещения; оно означало «приобретение китайским государством

морской ориентации». Китайцы приспосабливаются к более теплomu климату; в их рацион окончательно входит рис. На юге возникают новые культурные центры. «Южный Китай располагал множеством талантов в области науки и искусства, тогда как на долю Севера приходилось лишь сравнительно скромное участие в культурных достижениях» [14, с. 119].

Положение Индии в отношении кочевников было несколько иным, чем у Китая: Китаю пришлось соорудить на севере Великую китайскую стену, тогда как Индию ограждали Гималаи, преграждавшие путь любому агрессору. Для вторжения кочевников оставалось лишь узкое пространство, которое получило наименование северо-западных ворот в Индию. Кочевники двигались в Индию главным образом со стороны Средней Азии, частично со стороны арабского Переднего Востока. Кочевыми ордами, вписавшими свое имя в историю Индии, были саки (юэчжи), арабы и моголы. Юэчжи проникли в долину р. Инд во II в. до н. э., привлеченные тем, что здесь они нашли географический ландшафт, напоминающий среднеазиатские степи, откуда юэчжи были вытеснены. «Меч ислама» впервые начинает тревожить индийский мир с VII в., когда мусульмане вторгаются в Синд. Но индийскому народу удалось отразить арабские завоевания. Дальнейшее продвижение кочевников было остановлено силами индийских княжеств, расположенных по границе с Синдом.

Результатом же арабского вторжения в Синд было создание на развалинах индийского г. Брахманабада богатой и мощной мусульманской столицы Синда — г. Мансура в 43 милях к северо-востоку от современного г. Хайдерабада [21, т. 4, с. 126]. Однако арабы недолго правили Синдом. Гораздо более длительной была власть скифов (выходцев из Центральной Азии) в Пенджабе, продолжавшаяся более тысячи лет (примерно с 600 г. н. э.) [29, с. 86]. В дальнейшем кочевники стали нападать на Дели, нынешнюю столицу Индии, и при тюркской династии Туглаков (1321—1398) «почти вся Индия подпадает под власть мухаммедан» [29, с. 101]. «За исключением пограничной провинции Синд, волна арабских завоеваний не коснулась Индии. Установление в стране власти мусульман было делом тюрков, этот процесс был начат тюркскими правителями Газны в Афганистане. Княжество Газна было основано в 963 году Алптегином» [9, с. 140]. Мусульманское влияние в Индии оказалось очень существенным. «С 1200 по 1580 г. мусульманское государство и общество сохраняли военный и кочевой характер. Правящий слой жил как бы жизнью военного лагеря. В самом деле, „мусульманские поселенцы жили в стране, но не были ее народом“. Они всегда сохраняли свою обособленность» [6, с. 317].

Наиболее решительное вторжение тюрков из Средней Азии в северную Индию связано с именем Бабур. Бабур, основатель

империи Моголов в Индии (1526 г.), был чагатайским тюрком, потомком Тимура по прямой мужской линии; по материнской линии он мог претендовать на происхождение от Чингисхана. Его отец, Умар Шейх Мирза, правил Ферганой [9, с. 211].

Результат вторжений был такой же, как в Китае: когда лавина кочевников, «освоив» северо-западные ворота в Индию, стала особенно энергично заполнять пространства в северной части страны, началось перемещение коренного индийского населения к югу, и на юге Индостанского полуострова возникло могущественное государство Виджаянагар, ныне почти забытое. Именно благодаря усилиям Виджаянагара индуизм и индийская культура не были уничтожены, как это произошло в долине Ганга.

Здесь мы опять-таки сталкиваемся с полной аналогией в истории Индии и Китая: захват кочевниками важнейших жизненных центров, волна миграции, которая относит массы населения, наиболее подготовленные предыдущим развитием к возрождению материальной и духовной жизни, на юг, возникновение новых политических центров.

Не следует, однако, изображать дело так, будто кочевники были всегда только активной разрушительной силой, а оседлые народы — страдающим элементом, безропотно сносившим сыпавшиеся на него удары. Между китайцами и индийцами, с одной стороны, и кочевыми народами — с другой, складывались многообразные отношения, определявшиеся сложной политической игрой. Иногда кочевые орды были открытыми врагами оседлых народов, но иногда вступали с ними в союзы, вели совместные войны, получали от оседлых народов щедрые «дары» товаров. Кроме того, тип кочевого хозяйства не был особенно устойчивым, и в контакт с китайцами и индийцами входили наряду с кочевниками и полuosедлые группы. Кочевое хозяйство находилось в состоянии постоянной эволюции.

Формы взаимоотношений культур кочевых и оседлых народов трудно охватить одной формулой: действительность была в этом отношении слишком многообразной. В большинстве случаев кочевники стремились воспринять китайскую или индийскую культуру. Довольно часто при дворах кочевых правителей строго придерживались требования слепо подражать китайским традициям и всей обрядности Китая. В своем стремлении подражать китайцам некоторые властители доходили до фанатизма. И это неудивительно. Как замечает, например, А. Сопер о правителях династии Тоба, они отнюдь не были, подобно Тамерлану, «собираателями черепов». На основе восприятия китайской культуры скотоводы достигали необыкновенных успехов. «Как хорошо известно, образ жизни Тоба эволюционировал за время не более двух поколений от спартанской примитивности столицы вэйского Дао У-ди к роскоши и утонченности Лояна» [28, с. 52].

Особенно интересно, как кочевники воспринимали образы буддийского индийского искусства и китайского мастерства. Сопер очень ярко показал это на примере художественных произведений IV—V вв.

Мигранты, обосновавшиеся на юге в IV в., после сложного периода политических неурядиц достигли в конце концов известного военного равновесия. Постепенно юг стал преобладать над севером в сфере живописи и скульптуры, так как китайский ремесленник всегда стоял выше своего кочевого собрата. Южане «проникали» в государство Вэй (на севере страны) и с дипломатическими миссиями, и поступая на службу. Конечно, позднее, когда настало время массового приезда индийских буддийских деятелей в Китай для пропаганды своего учения и для переводческой деятельности, положение изменилось. Китайцы перестали получать произведения буддийского искусства в законченных, застывших формах, которые они прежде старались оживить искрами своего таланта. Историческая правда требует признания того, что китайский вклад в буддийское искусство IV—V вв. был немалым.

В Китае IV—VI вв. начинает складываться новое равновесие между культурными силами Севера и Юга. В культурную жизнь страны втягиваются жители приморских провинций. В тот период (IV—VII вв., когда буддийская церковь впервые в Китае приобретает значительное влияние) в его связях с Индией все большее значение приобретает дорога, идущая через Среднюю Азию. Китайские паломники обычно пользовались ею, отправляясь в Индию на поиски буддийского канона (или «закона»), хотя и возвращались обычно морским путем. Перекресток путей, связывавших Среднюю Азию с Китаем и Индией, находился, по-видимому, на Памире<sup>6</sup>.

Возвышение Тибета в VII в. и изгнание китайцев из Центральной Азии надолго прервали сухопутные связи между обоими государствами. С VIII в. между Китаем и Индией устанавливается только морское сообщение<sup>7</sup>. Этому способствовали развитие (благодаря миграции на юг китайского населения северных областей под напором кочевников) южных приморских провинций и строительство новых портов — Ханчжоу и Кантона. В Индии сообщение с Китаем велось через о-в Цейлон и южную часть Малабарского побережья. Здесь необходимо отметить, что расцвет южносунского государства и Виджаянагара относится ко времени, когда период распространения буддизма в Китае закончился и между двумя странами установились лишь торговые отношения.

Необходимо теперь сказать вкратце о том, какие сведения об отдельных индийских районах сообщала китайская литература X—XIII вв., так как знакомство с этим материалом даст нам возможность конкретнее представить себе характер и уровень китайских познаний об Индии в этот период.

Работа «Чжу фань чжи», написанная Чжао Жугуа, отображает, по-видимому, высший расцвет китайско-индийских торговых отношений XII—XIII вв. Правда, в изложении этого автора, который останавливается на внешне-торговых отношениях каждой страны отдельно, доминирующую роль в торговле в Азии играют арабы. Однако много места в работе отведено и Индии. Основная тема работы Чжао Жугуа — описание морской торговли. Поэтому, говоря о товарообороте Индии, территориально он берет для своего описания главным образом Малабарское и Коромандельское побережья, а также о-в Цейлон.

В книге Чжао Жугуа говорится о том, что Индия распадается на множество уделов, объединенных в более крупные государственные образования. Так, в пределах одного только района Индии, который автор именует «Западным небом» (*Ситянь*) и который, по-видимому, охватывает внутреннюю часть Индостана, насчитывается свыше 100 уделов. Во всей Индии их — много десятков.

В «Чжу фань чжи» наряду со сведениями коммерческого характера дается описание природных ресурсов каждого района, быта и т. д. Начинается рассмотрение Индии с государства Наньпи; Хирт и Рокхилл расшифровывают это название как Малабар, подчеркивая, что до «Чжу фань чжи» такого географического термина в китайских источниках не встречалось. Наньпи включает около десятка различных владений, даже такие крупные, как Гуджарат и Мальва, которым в дальнейшем изложении уделяется особое место. Если посмотреть на географическую карту, нетрудно убедиться, что территория этих владений довольно глубоко врезается в земли Индостана, так что понятие Малабарского побережья приобретает расширенное толкование. Хирт и Рокхилл считают, что Наньпи простиралось примерно от Неллора до Камбея, захватывая Цейлон. Наньпи, очевидно, было одним из важнейших контрагентов кантонских купцов в тот исторический период.

Сообщения между Наньпи и Китаем в средние века, по-видимому, были довольно частыми. Начало торговых сношений между ними было положено прибытием в китайскую провинцию Фуцзянь двух купцов из Наньпи, после чего китайские суда стали нередко заходить в Наньпи [22, с. 587—588].

Местные товары, пригодные для сбыта в другие страны, включают жемчуг, хлопчатобумажные изделия всех цветов и другие ткани. В обмен на свои товары наньпийцы получают шелка, фарфор, камфару, ревень, гвоздику, сандаловое и другие редкие породы деревьев.

Отмечается использование в торговле серебряных монет, причем соотношение золота и серебра определяется как один к двенадцати.

В уделе Кулин, который признавал суверенитет Наньпи, среди местных продуктов торговли фигурируют бобы какао и са-

пановое дерево. Для приготовления вина жители Кулина используют смесь меда с бобами какао и соком цветов, которому они «дают бродить».

Гуджарат (Хучала) включает свыше 100 городов. В этом государстве насчитывается около 4 тыс. буддийских храмов с 20 тыс. танцовщиц, которые два раза в день совершают перед изображениями Будды особые церемонии, поднося ему пищу и цветы.

К местным продуктам торговли относятся: индиго, получаемое здесь в больших количествах, красная камедь (вяжущее вещество), миробалан и хлопчатобумажные ткани («все-возможной окраски»), которые посылаются для продажи преимущественно в арабские страны.

Удел Малохуа (по-видимому, Мальва) включает примерно 60 городов. Его отличительная черта — наличие ряда сухопутных дорог, по которым ежегодно отправлялись на внешние рынки свыше 2 тыс. волов, груженных белыми хлопчатобумажными тканями, наиболее традиционным продуктом местного производства.

Китайские путешественники детально изучили Индию, и сочинение Чжао Жугуа — далеко не единственный источник, из которого можно почерпнуть ценные сведения об отдельных районах Индии. В качестве примера подобных описаний стоит упомянуть труд мусульманина Ма Хуаня, сопровождавшего Чжэн Хэ в его путешествиях (начало XV в.). О Цейлоне, например, Ма Хуань пишет: «Государство Цейлон является обширным и густонаселенным. В известной мере оно напоминает Яву. Народ снабжен всем, что необходимо для жизни... У них нет пшеницы, но есть рис, кунжут и горох. Бобы какао, имеющиеся у них в изобилии, снабжают их маслом, вином, сахаром и [другой] едой. Они сжигают своих мертвецов и подвергают захоронению пепел». Отмечается также наличие в обращении золотой монеты.

Ма Хуань признается, что в молодости с большим недоверием относился к рассказам о чудесах в отдаленных от Китая странах. Позднее же, когда сам побывал в тех краях, убедился, что там «еще больше чудесного, чем сообщается в литературе» [25, с. 214].

Сношения Китая с Индией предполагали возможность свободного плавания по морю. Однако большое количество островов в этом районе и возможность укрепления какой-нибудь могущественной державы хотя бы на одном из них таило в себе угрозу для торговых кораблей в том плане, что поставило бы под контроль их передвижение. Так оно и случилось. Наиболее уязвимым участком был Малаккский пролив. В VII—VIII вв. сильная династия Шайлендров, опираясь на свои владения на Суматре, в районе Шривиджайи (нынешний Палембанг), сумела завладеть Малаккским проливом, а затем распространить

свою власть на весь п-ов Малакка [7, с. 134—135]. Владычество Шайлендров продолжалось около семи столетий, т. е. весь период, пока еще китайские корабли заходили в Индию. Однако необходимо отметить существование устойчивых торговых маршрутов между Индией и Китаем и в то время. Об этом говорят, в частности, сообщения тверского купца Афанасия Никитина, который отмечает каждый этап пути от Ормуза до Чина и Мачина (по-видимому, Кантона) с точным указанием его продолжительности. Так он писал: «А от Каликута до Цейлона — 15 дней, а от Цейлона до Шабата иди месяца, а от Шабата до Пегу — 20 дней, а от Пегу до Чина да до Мачина иди месяц. И то все путь морем. А от Чина до Китая иди посуху 6 месяцев, а морем иди 4 дня» [10, с. 80]. Последнее утверждение, на наш взгляд, не очень-то правдоподобно.

Некоторые промежуточные пункты маршрута, например Шабат, остаются неидентифицированными. Но тем не менее от Бирмы (г. Пегу) возможны два пути: либо двигаться в глубь материка, и это было длительное путешествие, либо обогнуть морем Индокитайский полуостров, и это было гораздо короче. Переход по морю заканчивался, по данным А. Никитина, в Чине и Мачине, который, как уже было сказано, скорее всего означал Кантон и о котором А. Никитин сообщает следующее: «А Чинская же да Мачинская — пристани весьма великие, и делают здесь фарфор и продают его на вес и дешево» [10, с. 81]. Тут же он сообщает: «Мачин и Чин от Бидара 4 месяца, иди морем. А добывают там жемчуг высшего качества — и все дешево» [10, с. 82]. Таким образом, в глазах путешественников XV в. Чин и Мачин представляли, в сущности, не две, а одну пристань, где все было дешево и которая славилась производством фарфора и добычей жемчуга высшего качества.

Южная Индия начинает играть «важную роль в индийской истории», по словам индийского историка К. М. Паниккара, со II в. до н. э. [7, с. 93]. Однако усиление ее экономической мощи отмечается гораздо позднее. Сначала наступает период 400-летнего правления Сатаваханов, утвердившихся в Андхре, затем — Какатиев. Блестящий период для Южной Индии начинается только со времени соперничества бахманидов и Виджаянагара. Правители государства были мусульмане. А. Никитин, посетивший Бидар в 1470 г. (в период наибольших успехов бахманидского царства), сообщает: «Во Индейской земли княжать все хоросанци, и бояре все хоросанци» [10, с. 16] (Хоросан — северо-восточный Иран).

Бидар, столица бахманидов, находился в центре Индостанского полуострова. Географическое местоположение Бидара обеспечивало ему все выгоды от торговли на путях из Северной в Южную Индию. Создатель бахманидского государства Ала-ад-дин I Бахман Шах (1347—1358) захватил значительную часть Декана, включая морское побережье с портами Гоа и

Дабул. Однако этого было недостаточно, чтобы гарантировать Ала-ад-дину господство над морской торговлей. «Еще в начале XV в. бахманидские правители поняли, насколько необходимо государству постоянный выход к морю, свои порты на нем, свой торговый и военный флот» [11, с. 157]. Между тем лучшие морские порты находились в руках Виджаянагара (находился юго-западнее Бидара) и конканских раджей. Началось соперничество за власть на морском побережье.

«Основанная в 1339 г. империя Виджаянагар, — пишет современный индийский автор И. Баларамамурти, — просуществовала 300 лет. В течение 200 лет она объединила всю Южную Индию (за исключением Декана). В некотором смысле этот период считается „золотым веком“ в истории Андхры, так как именно тогда получили широкое развитие ремесло, торговля, литература и изящные искусства» [3, с. 134].

Особым подъемом в развитии государства Виджаянагар было отмечено правление Кришнадева Райя (1509—1530). Виджаянагар представлял собой военную державу, оборонявшую значительную часть Индии от нападения мусульман. По словам К. М. Паниккара, «в период господства Виджаянагара Южная Индия достигла своего расцвета, что подтверждают португальские и мусульманские авторы. В стране насчитывалось не менее 300 портов... Фактически значительная часть богатств португальцев была нажита в результате торговли с империей Виджаянагар» [7, с. 195—196]. Персидский посол Абд-ар-Раззак, находившийся в Виджаянагаре с 1442 по 1448 г., отмечал, что «страна столь густо населена и богата, что невозможно в немногих словах дать об этом представление». По его словам, «в целом свете никто не видел и никто не слышал о городе, подобном Виджаянагару» [9, с. 199].

Сношения Китая с Виджаянагаром начались в XIV в. Один из основателей виджаянагарского государства направил в Китай посольство еще в 1374 г. [9, с. 197]. Эдуардо Барбоса, посетивший Виджаянагар, подробно сообщая о товарах, которые ему довелось видеть на рынках этого города, упоминает среди них и китайские шелка.

В нашем распоряжении имеются довольно многочисленные свидетельства китайской торговли с Южной Индией в средние века. Прежде всего, в «Сун ши» дается перечень товаров, ввозившихся в тот период в Китай. Однако, по замечанию Апподорая, китайцы «не всегда точны в указаниях относительно места происхождения иностранной продукции и нередко смешивают импорт с экспортом» [21, т. 2, с. 491]. Далее, можно сослаться на свидетельства Идриси, Марко Поло, Одорика, Мариньоли и Ибн Батуты. Так, по словам Идриси, Броч посещался китайскими купцами, а Марко Поло выделяет «великую страну Манзи», т. е. Китай, откуда приходит особенно много судов. Китайские хроники XIV и начала XV в. неоднократно упоми-

знают о торговле с портами западного побережья Индии: Килона, Канколана, Кохина, Каликута, Пандарани, Каннанора, Мангалора, Хонара. Постепенно в торговлю с Китаем начинает втягиваться и восточное побережье Индии. Однако торговые отношения того периода между Китаем и Южной Индией обрываются довольно неожиданно. Точно установить дату их прекращения невозможно. Но скорее всего она приходится на первое десятилетие XV столетия. Правда, по некоторым данным, китайцы продолжали вести торговлю на Малабарском побережье еще в XVI столетии. Однако на основании изучения исторических материалов большинство ученых пришли к выводу, что китайцы окончательно ушли из Малабара еще в XV в., в связи с тем что к тому времени для них твердо установилась практика привозить свои товары в Малакку и здесь обменивать их на товары западных азиатских стран. По словам В. Морленда, «китайцы и мусульмане одинаково находили, что торговля может производиться более удобно в центральном рыночном пункте, на Малакке» [23, с. 214]. Вот что сообщает минская династийная хроника о районе Синцунь (европейское название — Гриссэ) на Яве, куда, в частности, прибывали в больших количествах и китайские суда: «В этой стране есть место, именуемое Синцунь, известное своим богатством. Купеческие суда китайцев и варваров — все собираются именно здесь. Оно полно ценных товаров. Старшиной этого поселения является человек из Кантона, который в 1411 г. отправил посольство с письмом ко двору, предложив продукты этой страны в качестве дани» [18, с. 41].

Перемещение центра торговли между Китаем и Индией в район Южных морей знаменовало собой то, что в торговле Индии и Китая возрос удельный вес стран Южных морей, тесно связанных и с Китаем, и с Индией и широко воспринявших от своих могущественных соседей не только духовную, но и материальную культуру. В то же время и в самой Индии примерно к XVI в. центры китайско-индийской торговли смещаются. Выше было сказано, что важнейшим пунктом этой торговли на протяжении веков был Килон. Но теперь он полностью уступает свое место Рандиру близ Сурата, на крайнем севере Малабарского побережья.

С приходом португальцев значительная доля торговли Рандира перешла к Гоа и Сурату. По некоторым сообщениям начала XVII в., спрос на китайские товары в Индии был так велик, что цены на них были не ниже, чем в Англии. В тот период Китай имел весьма активный торговый баланс [11, с. 34—36].

Таким образом, к XV—XVI вв. приморские районы Китая и Индии (в Китае это район от низовьев р. Янцзы до Кантона, в Индии — южная оконечность Индостанского полуострова) были тесно связаны оживленными торговыми сношениями, в которых они широко опирались на дружественное им население

ние обширного островного мира, протянувшегося между Китаем и Индией, причем активная роль в торговле принадлежала именно этим островам.

<sup>1</sup> Публикуемые материалы представляют собой первую главу из готовившегося В. М. Штейном к изданию 2-го выпуска его большой работы «Экономические и культурные связи между Китаем и Индией». 1-й выпуск этой работы под названием «Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности (до III в. н. э.)» был опубликован в 1960 г. Глава печатается с небольшими сокращениями (Ред.).

<sup>2</sup> Термин «буддизированные государства», как известно, введен в оборот Кеде (см. [13]).

<sup>3</sup> Ж. Жерне приводит выдержку из работы Лян Шэньяна «Деньги и кредит в Китае», в которой сказано: «Самым ранним из известных кредитных учреждений был ломбард, который появился прежде всего в буддийских монастырях около V в.» [16, с. 172]. Жерне, правда, находит это суждение китайского автора чрезмерно категоричным.

<sup>4</sup> Современные названия.

<sup>5</sup> Так историки Индии называют период с 750 по 1000 г.

<sup>6</sup> Теперь все большее признание приобретает гипотеза, согласно которой аборигенами этого района были саки — племя скифского происхождения.

<sup>7</sup> Это обстоятельство сыграло свою роковую роль для обеих стран, когда начался период колониализма и европейские завоеватели вторглись в воды Индийского и Тихого океанов.

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М., 1961.
2. Александров Г. Ф. История социологических учений. Древний Восток. М., 1959.
3. Баларама мурти И. Краткая история народа Андхра. М., 1956.
4. Всемирная история. Т. 2. М., 1956.
5. Коирад Н. И. «Средние века» в исторической науке.— Из истории социально-политических идей. М., 1955.
6. Луния Б. Н. История индийской культуры. М., 1960.
7. Паниккар К. М. Очерк истории Индии. М., 1961.
8. По следам древних культур. Т. 3. От Волги до Тихого океана. М., 1955.
9. Синха Н. К., Банерджи А. Ч. История Индии. М., 1954.
10. Хождение за три моря Афанасия Никитина. 1466—1472 гг. Изд. 2-е. М.—Л., 1958.
11. Bal Krishna M. A. Commercial Relations between India and England (1600 to 1757). L., 1924.
12. Chattopadhyaya S. Early History of North India from the Fall of the Mauryas to the Death of Harsa c. 200 b. c.—a. d. 600. Calcutta, 1958.
13. Coëdes G. Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie. P., 1948.
14. Erkes E. Geschichte Chinas von den Anfängen bis zum Eindringen des ausländischen Kapitals. Berlin, 1956.
15. Erkes E. Gelber Fluss und Grosse Mauer. Leipzig, 1958.
16. Gernet J. Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V-e au X-e siècle. Saigon, 1956.
17. Graham A. C. Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan. L., 1958.
18. Groeneveldt W. P. Notes on the Malay Archipelago and Malacca. Compiled from Chinese Sources by W. P. Groeneveldt. Batavia, 1876.
19. Groot J. J. M. de, Franke O. Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens. II Teil: Die Westlande Chinas in der vorchristlichen Zeit. Berlin und Leipzig, 1926.
20. Hirth F. and Rockhill W. Chau Ju-kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-fan-chi.

Translated from Chinese and annotated by F. Hirth and W. Rockhill. St. Petersburg, 1911.

21. The History and Culture of the Indian People. Vol. 2. The Age of Imperial Unity. Bombay, 1953; vol. 4. The Age of Imperial Kanauj. Bombay, 1955.
22. Ma Touan-Lin. Ethnographie des peuples étrangers à la Chine ouvrage composé au XIII siècle de notre ère par Ma Touan-Lin. Traduit pour la première fois du chinois avec un commentaire perpétuel par le marquis d'Hervey de Saint-Denys. Genève, 1883.
23. Moreland W. H. India at the Death of Akbar. An Economic Study. L., 1920.
24. Panikkar K. M. India and China. A Study of Cultural Relations. Bombay, 1947.
25. Phillips G. The Seaports of India and Ceylon, described by Chinese Voyagers of the Fifteenth Century, together with an Account of Chinese Navigation.—«Journal of the North China Branch of Royal Asiatic Society». New series, vol. 20. Shanghai, 1886.
26. Ruben W. Einführung in die Indienkunde. Ein Überblick über historische Entwicklung Indiens. Berlin, 1954.
27. Sarkar, Benoy Kumar. Chinese Religion through Hindu Eyes. A Study in the Tendencies of Asiatic Mentality. Shanghai, 1916.
28. Soper A. South Chinese Influence on the Buddhist Art of the Six Dynasties Period.—«Bulletin of the Museums of Far Eastern Antiquities». 1960, № 32.
29. Trevasakis H. K. The Land of the Five Rivers. L., 1928.
30. Tung Chi-ming. An Outline History of China. Peking, 1959.

---

**В. В. Петров**

**БИБЛИОГРАФИЯ ПЕЧАТНЫХ РАБОТ  
ПРОФЕССОРА В. М. ШТЕЙНА  
ПО ВОСТОКОВЕДЕНИЮ**

*1926 г.*

Туземный и иностранный капитал в банковом деле Китая. Статья.— «Экономическое обозрение». 1926, июль, с. 150—164.

*1927 г.*

Китайские банки. Статья.— «Кредит и хозяйство». 1927, № 10—11, с. 184—188.

Финансирование Северной экспедиции. Статья.— «Кантон». 1927, № 11, с. 1—30.

Финансы гоминьдановского правительства. Статья.— «Вестник финансов». 1927, № 12, с. 133—152.

*1928 г.*

Азиатская конъюнктура и мировые цены. Статья.— «Вопросы торговли». 1928, № 8, с. 66—78.

Британский капитал в Индии. Статья.— «Революционный Восток». 1928, № 4—5, с. 146—173.

Денежное обращение Китая в связи с проблемой обесценения серебра. Тезисы доклада.— «Известия экономического факультета ЛПИ». 1928, вып. 1 (XXV), с. 377—378.

Индия накануне денежной реформы. Статья.— «Известия экономического факультета ЛПИ». 1928, вып. 1 (XXV), с. 112—136.

Очерки финансового кризиса в Китае. Под ред. Научно-исследовательского института по Китаю. М.—Л., ГИЗ, 1928, 350 с. (Научно-исследовательский институт по Китаю при Университете трудящихся Китая).

Рец.: К[азанин] М.— «Мировое хозяйство и мировая политика». 1928, № 12, с. 106—108.

Скалов Г.— «Экономическое обозрение». 1928. № 12, с. 165—167.

Бонч-Осмоловский А.— «Книга и революция». 1929, № 7, апрель, с. 44—45.

Целищев М.— «Новый Восток». 1929, кн. 25, с. 321—324.

*1929 г.*

Финансовое положение Нанкинского правительства. Статья.— «Вестник финансов». 1929, № 10, с. 85—96.

*1930 г.*

Денежное обращение в Индии. Статья.— Денежное обращение в иностранных государствах после войны. М., 1930, с. 292—319.

Иностранные капиталы в Азии. Статья.— «Плановое хозяйство». 1930, № 10—11, с. 273—294.

*1931 г.*

Иностранные капиталы в Азии. Статья.— «Вестник Маньчжурии». 1931, № 3, с. 10—19.

Перепечатка статьи 1930 г.

[Выступление]— Дискуссия об азиатском способе производства. По докладу М. Годеса. М.—Л., Соцэкгиз, 1931, с. 82—86.

*1934 г.*

О финансовой подготовке Японии к войне. Статья.— «Тихий океан». 1934, № 1, июль — сентябрь, с. 28—49.

Финансовый капитал и государственные финансы. Стенограмма лекции из цикла «Японский империализм». Л., 1934, 33 с. На правах рукописи. Гектограф.

*1935 г.*

Китай... V. Аграрные отношения.— Страны Востока. Экономический справочник. III. Дальний Восток. Под общей редакцией Ю. О. Ленгиеля. М.—Л., Соцэкгиз, 1935, с. 188—199.

Китай... X. Денежное обращение, финансы и кредит.— Страны Востока. Экономический справочник. III. Дальний Восток, с. 243—253.

Китай... VII. Сельское хозяйство.— Страны Востока. Экономический справочник. III. Дальний Восток, с. 201—214.

Китай... IX. Транспорт и связь.— Страны Востока. Экономический справочник. III. Дальний Восток, с. 231—243].

Обострение борьбы за рынки в бассейне Тихого океана. Статья.— «Тихий океан». 1935, № 3(5), июль — сентябрь, с. 42—62.

Рец.: Ремер. Иностранные инвестиции в Китае. Нью-Йорк, 1933 (С. F. Remer. Foreign investments in China. N. Y., 1933).— «Тихий океан». 1935, № 3(5), июль — сентябрь, с. 204—214.

Подписано: В. Ш.

Японский бюджет 1936/37 г. и перспективы «второй инфляции». Статья.— «Тихий океан». 1935, № 4(6), октябрь — декабрь, с. 46—58.

### 1936 г.

Внешняя торговля Китая.— «Китай». БСЭ, т. 32, М., ОГИЗ РСФСР, 1936, стлб. 507—513.

«Денежная реформа» в Китае и ее значение. Статья.— «Тихий океан». 1936. № 1(7), январь — март, с. 45—58.

Империалистические державы в борьбе за китайский рынок. Статья.— «Проблемы экономики». 1936, № 5, с. 135—153.

Северный Китай — сырьевая база Японии. Статья.— «Известия», 1. II. 1936.

Экономическое положение гоминьдановского Китая. Статья.— «Мировое хозяйство и мировая политика». 1936, № 3, с. 68—90.

### 1937 г.

Финансы и бюджет.— Индия. БСЭ, т. 28. М., ОГИЗ РСФСР, 1937, стлб. 228—233.

### 1938 г.

Об экономических позициях германского империализма на Дальнем Востоке. Статья.— «Мировое хозяйство и мировая политика». 1938, № 5, с. 121—127.

### 1939 г.

Экономика Китая и война. Статья.— «Мировое хозяйство и мировая политика». 1939, № 4, с. 175—178.

Без подписи, в разделе «Экономическая хроника».

### 1940 г.

Экономическая география Азии. Учебное пособие для географических факультетов университетов и педагогических институтов. Л., Учпедгиз, 1940. 512 с. с илл.; 7 л. карт. (Географо-экономический научно-исследовательский институт ЛГУ).

- Рец.: Поспелова Н.—«Вестник высшей школы». 1940, № 13, октябрь, с. 14—17.  
Иванов Н. Безграмотная книга.—«Большевик». 1940, № 21, ноябрь, с. 93—96.  
От редакции.—«Вестник высшей школы». 1940, № 17, декабрь, с. 26.  
Рамзаев Д.—«Вестник высшей школы». 1941, № 3, февраль, с. 34—37.

Экономический очерк Китая. Статья.—Китай. История, экономика, культура, героическая борьба за национальную независимость. Сб. статей под редакцией акад. В. М. Алексеева, Л. И. Думана и А. А. Петрова. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1940, с. 63—106.

#### 1941 г.

Французский Индокитай в системе тихоокеанских противоречий. Статья.—«Известия Всесоюзного Географического общества». Т. 73. 1941, вып. 1, январь — февраль, с. 3—15.

#### 1945 г.

Древнекитайская и древнеиндийская экономическая мысль. Тезисы доклада.—Научная сессия 1945 г. (16—30 ноября 1945 г.). Тезисы докладов по секции востоковедения. Л., Изд-во Ленинградского университета, 1945, с. 4—8.

Китай в X и XI вв. Статья.—«Советское востоковедение». III, М.—Л., Изд-во АН СССР, 1945, с. 80—108.

#### 1946 г.

Бомбейский «15-летний план» 1944 года и его критика. Статья.—«Вестник Ленинградского университета». 1946, № 1, август, с. 81—95.

Уровень экономического развития Китая в период династии Хань. Тезисы доклада.—Научная сессия 1946 г. Тезисы докладов по секции востоковедения. Л., Изд-во Ленинградского университета, 1946, с. 10—14.

#### 1947 г.

К истории дипломатии в древнем Китае и древней Индии. Статья.—«Вестник Ленинградского университета». 1947, № 6, с. 95—115.

Послевоенная экономическая экспансия США в Азии. Статья.—«Вестник Ленинградского университета». 1947, № 10, с. 63—82.

Экономическая политика Соединенных Штатов Америки в

Китае. Тезисы доклада.— Тезисы докладов по секции экономической географии. (Второй Всесоюзный Географический съезд.) М.— Л., Изд-во АН СССР, 1947, с. 41—43.

1950 г.

Из политико-экономического трактата древнего Китая «Гуань-цзы». [Перевод В. М. Штейна].— Хрестоматия по истории древнего мира. Т. 1. Под редакцией акад. В. В. Струве. М., Учпедгиз, 1950, с. 311—314.

Имя переводчика не названо.

Из трактата «Спор об управлении соли и железа» Янь Те Луня (Время династии Хань 206 г. до н. э.— 220 г. н. э.) [Перевод В. М. Штейна].— Хрестоматия по истории древнего мира, с. 317—319.

Имя переводчика не названо. Правильно: Янь те лунь.

1956 г.

Из политико-экономического трактата древнего Китая «Гуань-цзы». Перевод В. М. Штейна.— Хрестоматия по истории древнего мира. Пособие для преподавателей средней школы. Под редакцией акад. В. В. Струве. М., Учпедгиз, 1956, с. 101—103.

Перепечатка перевода 1950 г. в измененной редакции.

Из «Трактата о соли и железе». Перевод В. М. Штейна.— Хрестоматия по истории древнего мира, с. 105—107.

Перепечатка перевода 1950 г. в измененной редакции.

Черная металлургия Индии и проектируемый завод в Мадхия Прадеш. Статья.— «Известия Всесоюзного Географического общества». Т. 88. 1956, вып. 1, январь — февраль, с. 16—29; таблицы в тексте.

1957 г.

Из истории отношений между Китаем и Индией. Статья.— «Советское востоковедение». 1957, № 6, с. 65—73.

Резюме на английском языке.

Политико-экономический трактат древнего Китая «Гуань-цзы». Статья.— «Вестник древней истории». 1957, № 1(59), с. 48—63.

Рец.: Dr Gustav Stratil-Sauer. Geographische Forschungen in Ostpersien. 1) Die Ostpersische Meridionslstrasse. Wien, 1953, 96, с.; 2) Routen durch die Wüste Lut und Randgebiete. Wien. 1956, 184 с.

Г. Стратиль-Зауер. Географические исследования в восточном Иране.— «Известия Всесоюзного Географического общества». Т. 89, 1957, вып. 3, май—июнь, с. 287—288].

1958 г.

*Рец.:* История стран зарубежного Востока в средние века. Допущено Министерством высшего образования СССР в качестве учебника для государственных университетов. М., Изд-во Московского университета. 1957. 372 с., тираж 16000, цена 7 р. 90 к.— «Советское китаеведение». 1958, № 3, с. 167—171.

Предисловие.— В. М. Алексеев. В старом Китае. Дневники путешествия 1907 г. М., Изд-во восточной литературы, 1958, с. 7—10.

В соавторстве с В. В. Струве.

Трактат «Гуань-цзы» и его место среди экономической литературы древнего Китая. Статья.— «Ученые записки Института востоковедения». Т. XVI. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1958, с. 78—108.

*Отв. ред.:* В. М. Алексеев. В старом Китае. Дневники путешествия 1907 г. М., Изд-во вост. лит-ры, 1958, 312 с.

*Отв. ред.:* Ю. Д. Дмитриевский. Нил. Очерки хозяйственного использования. Вологда, Вологодское кн. изд-во, 1958, 152 с.

1959 г.

Были ли в экономике стран Востока элементы капитализма до вторжения европейских держав? — «Проблемы востоковедения». 1959, № 1, с. 37—48.

Резюме на английском языке.

Гуань-цзы. Исследование и перевод. М., Изд-во восточной литературы, 1959. 380 с. (Академия наук СССР. Институт китаеведения).

О возникновении первых экономико-географических представлений и описаний у китайцев. Статья.— Страны и народы Востока. Вып. 1. География, этнография, история. М., Изд-во вост. лит-ры, 1959, с. 194—203.

*Рец.:* Norman Jacobs. The Origin of Modern Capitalism and Eastern Asia. Hongkong, 1958, 243 с.— «Проблемы востоковедения». 1959, № 2, с. 201—203.

1960 г.

Арабские страны.— История экономических учений. Учебник. Вып. 2. М., 1960, с. 53—68.

На правах рукописи.

Вклад народов Востока в историю мировой культуры. Статья.— «Ученые записки Института востоковедения». Т. XXV. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1960, с. 319—352.

Из ранней истории социальных утопий (Даосская утопия в

Китае). Статья.— «Вестник истории мировой культуры». 1960, № 6 (24), ноябрь — декабрь, с. 130—139.

Китайская Народная Республика.— Экономическая география зарубежных стран. Под редакцией проф. Б. Н. Семевского. Пособие для студентов. М., Учпедгиз, 1960, с. 379—404.

Корея.— Экономическая география зарубежных стран, с. 410—416.

Формирование и развитие феодализма в Китае.— История экономических учений. Учебник. Вып. 2. М., 1960, с. 35—53.

В соавторстве с Шан Юэ. На правах рукописи.

Экономические учения античного мира.— История экономических учений. Учебник. Вып. 1. М., 1960, с. 45—75.

В соавторстве с Н. К. Каратаевым. На правах рукописи.

Экономические учения древней Азии.— История экономических учений. Учебник. Вып. 1, с. 5—45.

На правах рукописи.

Япония.— Экономическая география зарубежных стран. Под редакцией проф. Б. Н. Семевского. Пособие для студентов. М., Учпедгиз, 1960, с. 426—439.

*Отв. ред.:* Ученые записки Института востоковедения. Том. XXV. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1960.

Совместно с А. Н. Кононовым.

#### 1961 г.

Исследования академика Н. И. Конрада по истории древнекитайского военного искусства. Статья.— Китай. Япония. История и филология. К 70-летию академика Н. И. Конрада. М., Изд-во восточной литературы, 1961, с. 39—44.

Участие стран Востока в подготовке европейского Возрождения. Статья.— Китай. Япония. История и филология, с. 104—116.

Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности (до III в. н. э.). М., Изд-во восточной литературы, 1961, 176 с. (Академия наук СССР. Институт востоковедения).

Рец.: Медведев Е. М., Рифтин Б. Л.— «Народы Азии и Африки». 1961, № 4, с. 218—222.

*Отв. ред.:* Дальний Восток. Сборник статей по филологии, истории, философии. М., Изд-во восточной литературы, 1961, 259 с.

#### 1962 г.

Были ли в экономике стран Востока элементы капитализма до вторжения европейских держав? Статья.— О генезисе капитализма в странах Востока (XV—XIX вв.). Материалы обсуждения. М., Изд-во восточной литературы, 1962, с. 196—211.

Перепечатка статьи 1959 г.

Основные направления экономической мысли древнего Китая. Статья.— Проблемы социально-экономической истории древнего мира. Сборник памяти акад. А. И. Тюменева. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1963, с. 95—109.

*Литература о В. М. Штейне*

1. Виктор Морицович Штейн. Некролог.— «Народы Азии и Африки». 1965, № 2, с. 211—212.

2. Думан Л. И. В Китайском кабинете. Хроника.— «Советское востоковедение». Т. II. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1941, с. 320—321.

О докладе В. М. Штейна «Проблема Гуань-цзы».

3. Редер Д. Московская группа ИВАН. Хроника.— «Вестник древней истории». 1948, № 2(24), с. 169.

О докладе В. М. Штейна «Место Гуань-цзы в истории китайской экономической мысли».

4. Ростовский С. В Институте востоковедения Академии наук СССР. Хроника.— «Историк-марксист», 1941, кн. 4(92), с. 78—79.

О докладе В. М. Штейна «К возникновению феодальной идеологии в Китае (Социально-экономические учения древнего Китая)».

5. Тверитинова А. Исторический сектор. Хроника.— «Советское востоковедение». Т. II. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1941, с. 317.

О докладе В. М. Штейна «Возникновение феодальной идеологии в Китае».

6. Фишман О. Л. Памяти Виктора Морицовича Штейна.— «Известия Всесоюзного географического общества». Т. 97. 1965, вып. 5, сентябрь — октябрь, с. 497—499.

7. Штейн, Виктор Морицович. Биографическая справка.— С. Д. Миллибанд. Библиографический словарь советских востоковедов. М., «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1975, с. 618—619.

8. Штейн, Виктор Морицович. Биографическая справка.— Краткая географическая энциклопедия. Т. 5. М., 1966, с. 540.

9. Штейн, Виктор Морицович. Биографическая справка.— Советская историческая энциклопедия. Т. 16. М., 1976, стлб. 346—347.

---

*Ю. Л. Кроль*

**«РАССУЖДЕНИЯ О СОЛИ  
И ЖЕЛЕЗЕ» ХУАНЬ КУАНЯ  
КАК ПАМЯТНИК ДИАЛОГА,  
СФОРМИРОВАВШЕГО ГОСУДАРСТВЕННУЮ  
ДОКТРИНУ КИТАЙСКОЙ ИМПЕРИИ**

Если рассматривать «Рассуждения о соли и железе» («Янь те лунь»), написанные во второй четверти I в. до н. э., на фоне других западноханьских выступлений против казенных монополий на соль и железо, обнаружится тесная связь ряда аргументов «знатока писаний» и «достойного и хорошего человека» из этого памятника с конфуцианской школой Гунъян комментаторов «Чунь цю». Это вполне понятно, если учесть, что идейным родоначальником конфуцианской оппозиции казенным монополиям был Дун Чжуншу (179?—104? гг. до н. э.), крупнейший теоретик школы Гунъян, и что автором «Рассуждений о соли и железе», который дополнил текст дискуссии о соли и железе 81 г. до н. э., положенный им в основу этого трактата, и воплотил в нем «методы одной школы», был Хуань Куань — знаток «Чунь цю» с комментарием Гунъян, последователь и, возможно, ученик учеников Дун Чжуншу (см. [19, гл. 24А, с. 2022—2023, гл. 66, с. 4440])<sup>1</sup>. Позиция «знатока писаний», солидаризировавшегося с космологическими взглядами Дун Чжуншу (см. [27, гл. 54, с. 335—337]), и «достойного и хорошего человека», во всяком случае, не противоречит взглядам Хуань Куаня, который присоединился к ней в эпилоге трактата. Таким образом, открывается возможность интерпретировать эту позицию в свете учения Дун Чжуншу.

В данной связи укажем на суть выступлений конфуцианских ученых в дискуссии 81 г. до н. э., суммированную Бань Гу (32—92) в словах: «Все [знатоки писаний и достойные и хорошие люди] отвечали, что хотят, чтобы [государь] упразднил казенные учреждения, [ведающие] солью и железом, монополией на [приготовление и продажу] опьяняющих напитков и уравниванием перевозок [поступлений от подушных податей]; чтобы он не соревновался с [народом] Поднебесной из-за вы-

годы, явил ему бережливость и умеренность, — лишь тогда можно будет осуществить наставление и духовное преобразование [народа]» [19, гл. 24Б, с. 2062; ср. 19, гл. 66, с. 4440].

Эта позиция несколько раскрыта в первой главе «Основные суждения» трактата Хуань Куаня, который таким образом верно передает позицию конфуцианцев в 81 г. до н. э. Вот этот текст:

«В ответ знаток писаний сказал: „Я, недостойный, слышал, что способ устроения людей состоит в том, чтобы преградить истоки необузданности желаний и распушенности, расширить начало умения следовать по истинному пути и внутренней духовной силы, подавлять [жажду] выгоды от второстепенного [занятия] и открыть [дорогу стремлению к] человеколюбию и справедливости; не показывайте людям выгоды — тогда можно будет осуществить наставление и духовное преобразование [народа] и можно будет изменить его нравы и обычаи. Ныне в округах и [вассальных] государствах есть [казенные учреждения, ведающие] солью и железом, монополей на [приготовление и продажу] опьяняющих напитков, уравниванием перевозок [поступлений от подушных податей]; они соревнуются с народом из-за выгоды, разлагают простоту, [свойственную] честным и искренним, и достигают духовного преобразования [людей] в алчных и низких. По этой причине те из „ста кланов“, которые следуют основному [занятию], редки, а те, которые стремятся к второстепенному [занятию], многочисленны. Ведь, когда [у людей] развита утонченная форма, природная сущность приходит в упадок<sup>2</sup>; когда [в народе] процветает второстепенное [занятие], основное [занятие] несет ущерб. Когда совершенствуют второстепенное [занятие], то народ предается излишествам; когда совершенствуют основное [занятие], то народ прост. Когда народ прост, то богатство и средства для расходов бывают в достатке; когда народ предается излишествами, то являются голод и холод. Желательно, чтобы [государь] упразднил [казенные учреждения, ведающие] солью и железом, монополией на [приготовление и продажу] опьяняющих напитков и уравниванием перевозок [поступлений от подушных податей]; вот чем он выдвинет вперед основное [занятие] и даст отпор второстепенному, распространит выгоды на занятие земледелием; [сделать] это полезно» [27, гл. 1, с. 1].

Из приведенного текста ясно видно, что вопрос о казенных монополиях решается представителем конфуцианцев за пределами узкой сферы экономической политики и даже вообще политики в европейском смысле слова. Он находится в зависимости от гораздо более общего вопроса о способе («пути») «устроения людей», осуществления «наставления и духовного преобразования» народа. Речь идет о воздействии личности правителя на «нравы и обычаи» и в конечном счете — на природу отдельного простолюдина, в которой усматриваются два «дан-

ных» начала: жажда «выгоды» и стремление к «человеколюбии и справедливости». Задача правителя — препятствовать первому, корыстному, и развивать второе, этическое влечение. В соответствии с этим он должен создавать неблагоприятные условия для развития той отрасли экономики, которая стимулирует стремление к выгоде, т. е. торговли («второстепенного занятия»), и поощрять развитие земледелия («основного занятия»), которое, обеспечивая людям средства к жизни, не возбуждает их корыстных инстинктов и, следовательно, содействует становлению в них этического начала. Эта теория становится вполне понятной в свете той картины мира, которую нарисовал в своих трудах Дун Чжуншу.

Соглашаясь, как и ряд других древнекитайских мыслителей, с тем, что Дж. Нидэм называет «философией организма» (см. [50, с. 279—303]), Дун Чжуншу считал, что человеческая природа (микрокосмос) дуальна и что этому аналогична дуальность вселенной (макрокосмоса). В человеке есть «дыхания» (*ци*) и «алчности», и «человеколюбия», подобно тому как на Небе есть «темное начало» (луна) и «светлое начало» (солнце). Согласно ханьской философии (в частности, Дун Чжуншу), «темное начало» порождает «чувства» (или «желания») людей (*цин*), а «светлое» — «природу» человека в узком смысле слова (за вычетом «чувств»), или «нравственные инстинкты» (*син*). «Чувства», «желания» в человеческом теле, подобном Небу, должны «воспрещаться», т. е. «умеряться», «обуздываться», так же как «темное начало» «воспрещается» Небом в космосе; в этом единство человеческого тела с «путем Неба». Средством же «воспрещения» дурного в человеке являются «наставления» государя.

Дун Чжуншу писал: «Когда Небо рождает простолюдина, его природа обладает [нужной] природной сущностью, чтобы стать хорошей, но еще не в состоянии [сама по себе] стать хорошей. По этой причине Небо ставит для него царя, чтобы таким образом сделать его хорошим. Это намерение Неба. Простолюдин получает природу, которая [сама по себе] еще не в состоянии стать хорошей, от Неба, а [затем], отступив назад, получает наставления, завершающие его природу, от царя; царь почтительно принимает намерение Неба и считает завершение природы простолюдина своей обязанностью...».

Таким образом, по мнению Дун Чжуншу, природа человека, полученная от Неба, — это сырой, «неустроенный» материал: она имеет лишь задатки к тому, чтобы стать хорошей, и становится таковой лишь под влиянием «наставлений царя», который затем и поставлен над людьми; в соответствии с волей Неба он продолжает его работу — «завершает» хорошие качества (этическое начало), заложенные в человеческой природе (см. [20, гл. 35—36, с. 60—62; 19, гл. 56, с. 3997; 26, гл. 13, с. 132—133]). Исключительно важно, что по этой теории царь имеет опреде-

ленную самостоятельную функцию в космосе и что функция эта предустановлена Небом как «устроительная», в частности, в отношении отдельного человека и народа царства<sup>3</sup>. Невыполнение государем этой функции приводит к появлению предостережений Неба — знамений<sup>4</sup>. Здесь важно отметить такой аспект устроительной деятельности государя, как поддержание гармонии между «темным» и «светлым» началами в космосе. Частным случаем такого поддержания гармонии является устроение человеческой природы, в которой «нравственные инстинкты» связаны со «светлым началом», а «чувства» — с «темным началом». Отсюда ясно, что, если государь занят погоней за «выгодой», он пренебрегает устроительной функцией и по отношению к себе, и по отношению к другим, что приводит к нарушению гармонии обоих начал в космосе и, следовательно, к появлению знамений.

Становится понятен акцент, который многие из критиков политики казенных монополий и погони правительства за «выгодой» вообще делали на знамениях. Этот акцент ощутим в высказываниях Бу Ши, возражавшего против политики монополий в целом в 110 г. до н. э. (см. [23, гл. 30, с. 2054]), Ду Яньняня, инициатора дискуссии о соли и железе в 81 г. до н. э. (см. [19, гл. 60, с. 4190]), «достойного и хорошего человека» из трактата Хуань Куаня (см. [27, гл. 36, с. 251—252]). По мнению Гун Юя (123—43 гг. до н. э.), государственного деятеля и знатока «Комментария Гуньян» к «Чунь цю» (из школы Дун Чжуншу), в 44 г. до н. э. критиковавшего казенную добычу и обработку железа и меди, и то и другое приводит к извлечению из земли «дыханий» «темного начала», содержащегося в металлах, вследствие чего недра земли не могут «порождать облака» и в космосе не хватает «дыханий» «темного начала». В то же время для плавки металлов рубят лес, не считаясь с запретами, наложенными на это занятие в определенные сезоны (чем также нарушают гармонию в космосе). Все это вызывает появление знамений — стихийных бедствий, т. е. наводнений и засух (см. [19, гл. 72, с. 4607]). Таким образом, казенная монополия на добычу и выплавку металлов, связанная с созданием сравнительно крупных по тем временам шахт и плавильных мастерских, считалась институтом, нарушающим гармонию двух начал в космосе, причем не только из-за хаоса, который она вносит в человеческую натуру, стимулируя «любовь к выгоде», но и вследствие вмешательства в равновесие природы.

Эта картина мира, которой придерживался Дун Чжуншу, в основных чертах разделялась и другими конфуцианцами<sup>5</sup>. Следует указать, что она была плотью от плоти «холистического» взгляда на мир, чьей характерной чертой является восприятие его как внутренне связанного целого, построение на этой основе универсальной системы мироздания и системный подход к каждому отдельному явлению (ср. [50, с. 279—291]).

Пример такого системного подхода к каждому отдельному явлению дает, в частности, отношение конфуцианцев к казенным монополиям. Действительно, «знаток писаний» из трактата Хуань Куаня (по-видимому, как и ученые, участвовавшие в дискуссии 81 г. до н. э.) возражает против этих монополий в первую очередь потому, что политика их осуществления, будучи нацелена на погоню за выгодой, противоречит устроительной функции государя, призванной препятствовать развитию алчности в народе. При этом «знаток писаний» подходит к вопросу с точки зрения гармонии мирового целого, с позиций универсальной системы.

Точно так же он отвергает военные приготовления против сюнну прежде всего потому, что, согласно принятой им модели мира, «варвары» («дальние», или «пребывающие далеко») должны покориться не военной силе, а добровольно, привлекаемые особым личным свойством государя — его «мирной цивилизующей духовной внутренней силой» (*вэнь дэ*), направленной на устроение мира (см. [27, гл. 1, с. 2, гл. 12, с. 90; 7, с. 22—25; 8, с. 118, 121—123, 126—128]), которая во многом аналогична папа вождей и жрецов первобытных народов, но имеет и нравственный аспект. Как формулирует это в эпилоге трактата Хуань Куань, «распространением духовной внутренней силы можно побудить примкнуть к себе пребывающих далеко» [27, гл. 60, с. 374]. И здесь ясно виден тот же системный подход с позиций мироустройства.

Этому противостоит другой подход, который можно назвать в известной мере «деловым», «утилитарным» и «реалистическим». В истории китайской политической мысли его связывают со школой *фа* — «закона», или «закона и метода» (см. [33, с. 206—211]). В дискуссии 81 г. до н. э. это подход «сановника — императорского секретаря» (*юй ши да фу*) Сан Хунъяна, который осуждал точку зрения конфуцианцев и считал, что казенные учреждения, ведающие солью и железом, монополией на приготовление опьяняющих напитков и уравниванием перевозок поступлений от подушных податей, — это «великое занятие [главы] государства и [правлящего] дома, то основное, чем он подчиняет варваров и четырех [стран света], дает спокойствие [жителям] границ и обеспечивает средства [казны] для расходов, и что их нельзя упразднить» [19, гл. 24Б, с. 2062] (ср. [19, гл. 66, с. 4440]).

В трактате Хуань Куаня «сановник — [императорский секретарь]» (Сан Хунъян) в первом же выступлении заявляет, что набеги сюнну на империю требуют оборонных мер, что эти меры нуждаются в затратах и что перечисленные выше казенные учреждения были созданы с целью обеспечить требуемые средства (см. [27, гл. 1, с. 1—2]). Таким образом, его мышлению в определенной мере свойственна тенденция «рационалистически» членить мир на отдельные предметы, игнорировать связи

между ними ради утилитарных целей, т. е. во имя «выгоды». Это своего рода «прагматическая» тенденция в мышлении древнего Китая. Однако она теснейшим образом связана с традиционным мировоззрением. Хотя, говоря о внешней или внутренней политике, «сановник — [императорский секретарь]» часто умалчивает о космических функциях царя, с точки зрения этого мыслителя, как мы старались показать в других работах, и военной функция государя, и его вмешательство в экономику (торговлю) суть реализации идеи монаршего универсализма, копирующего универсализм Неба (см. [8, с. 122—128; 6, с. 72—78]). Иными словами, «сановник — [императорский секретарь]» считает, что, именно подражая Небу, государь должен вмешиваться в экономику и укреплять оборону, чтобы проявлять равное отношение ко всем своим подданным, одинаково заботиться обо всех и благодетельствовать всех путем перераспределения материальных благ и богатств (в частности, через сферу обращения) и обеспечения безопасности в интересах тех, кто в этом нуждается. Следовательно, «утилитарно-рационалистическая» тенденция мышления развилась в рамках традиционной модели мира, где она обслуживала концепцию универсализма.

И сторонники и противники монополий в трактате Хуань Куаня спорят по значительно более широкому кругу вопросов, чем монополии на соль и железо или даже принципы экономической политики вообще. Их спор касается основ государственного управления и связанных с этим аспектов модели мира. Недаром Хуань Куань намеревался на материале их выступлений «до конца выяснить здесь, [в чем состоят] порядок и смута» [19, гл. 64, с. 4440]. При этом каждый из оппонентов ссылается на опыт определенной эпохи, когда, как он считает, был осуществлен его политический идеал. Для конфуцианских ученых это эпоха «истинных царей», главным образом период Западного Чжоу. Для Сан Хунъяна это эпоха Цинь, в особенности царства Цинь периода реформ Шан Яна (см., например, [27, гл. 4, с. 29—31, гл. 7, с. 50—54]).

Так же было и во время дискуссии 81 г. до н. э., по поводу которой Хуань Куань замечает: «Я просмотрел [текст] обсуждения [казенных монополий на] соль и железо, видел рассуждения министров, знатоков писаний и достойных и хороших людей. Их намерения и стремления [избрали себе] „разные дороги“, каждое пошло по какой-то [своей]: кто высоко ценил человеколюбие и справедливость, кто [только и] стремился к могуществу и выгоде; „как отличается [это] от того, что я слышал!“» (ср. [29, гл. 19, § 3, с. 206]). [История государей] Чжоу и Цинь ясна: и те и другие, владея Поднебесной, [сидели], обратясь лицом к югу, однако по спокойствию и опасности [их положения] и длительности [их правления это] были разные века» [27, гл. 60, с. 373].

Дун Чжуншу также противопоставлял времена «божественных властителей и царей» и Цинь. Свой политический идеал он назвал «путь истинного царя» (*ван дао*) и посвятил его подробному описанию 6-ю главу своего трактата «Чунь цю фань лу», которая так и озаглавлена — «Путь истинного царя» (см. [20, гл. 6, с. 23—27]). Этот «путь» мыслится Дун Чжуншу как устроительная деятельность, «исправление», или «выпрямление», исходным моментом для которой является деятельность Неба (т. е. уподобление государя силе природы). На этом философ основывал мысль о гуманном правлении:

«[Государь] сверху почтительно принимает то, что делает Небо, а внизу в соответствии с этим исправляет то, что он делает сам... Когда истинный царь хочет что-то сделать, он должен искать начало этого на Небе. Важнейшее в пути Неба — темное и светлое начала. Светлое начало — это духовная внутренняя сила, темное начало — это наказания. Наказания ведают смертью, духовная внутренняя сила ведаёт жизнью. По этой причине светлое начало постоянно пребывает в разгаре лета и занимается рождением, произведением на свет, вскармливанием и взращиванием; темное начало постоянно пребывает в разгаре зимы, скапливается в пустых и бесполезных местах. Из этого видно, что Небо полагается на внутреннюю духовную силу и не полагается на наказания. Небо заставляет светлое начало выходить наружу, раздавать даяния наверху и ведать трудом года; заставляет темное начало входить внутрь, скрываться внизу и в определенное время выходить наружу и помогать светлому началу. Если светлое начало не получает помощи от темного начала, оно также не в состоянии одно завершить год, но в конце концов светлое начало создаст себе репутацию „того, кто завершает год“; это отвечает намерению Неба. Истинный царь почтительно принимает намерение Неба и в соответствии с ним делает дела; поэтому он полагается на наставления при помощи духовной внутренней силы и не полагается на наказания. На наказания нельзя полагаться в том, чтобы устроить мир, как на темное начало нельзя полагаться в том, чтобы завершить год. Занимаясь правлением, полагаться на наказания [означает] не следовать [воле] Неба. Поэтому прежние цари не соглашались этого делать. Ныне [скажу]: упразднить казенные учреждения, [ведающие] наставлениями прежних царей при помощи духовной внутренней силы, и осуществлять устройство простолюдинов, полагаясь только на чиновников, блюдушщих законы,— разве в этом нет намерения полагаться на наказания? Кун-цзы сказал: „Казнить, не наставив,— это называют жестокостью“ (ср. [29, гл. 20, § 2, с. 217]). Когда правление, основанное на жестокости, применяется по отношению к низшим, [тому, кто] хочет, чтобы наставление при помощи духовной внутренней силы распространилось на [внутреннюю область мира, лежащую между]

морями четырех [стран света], трудно этого достигнуть» [29, гл. 56, с. 3997—3998].

Как это характерно для «персоналистической» концепции власти (ср. [13, с. 136]), по мнению Дун Чжуншу, устроительная деятельность должна начаться с личности царя и распространиться на всех людей, находящихся в сфере его воздействия; результатом же должна явиться социальная и космическая гармония, сопровождаемая обилием благих знамений, которые являются откликом Неба на «искренность» государя (см. [19, гл. 56, с. 3996]).

«Поэтому тот, кто является повелителем людей, исправляет свое сердце и таким образом исправляет государев двор; исправляет государев двор и таким образом исправляет всех чиновников; исправляет всех чиновников и таким образом исправляет тьму простолюдинов; исправляет тьму простолюдинов и таким образом исправляет [жителей удельных владений по] четырем сторонам. [Когда жители удельных владений по] четырем сторонам исправлены, то из пребывающих далеко и пребывающих близко не найдется таких, которые осмелились бы не стать едиными благодаря исправлению, и нет ненормальных [вредных] эманаций (*ци*), которые бы нарушали среди них порядок. По этой причине темное и светлое начала оказываются приведенными в гармонию; ветры и дожди бывают ко времени; все живые существа пребывают в согласии, а тьма простолюдинов множится; пять хлебов созревают, а травы и деревья [растут] пышно. [В пространстве] между Небом и Землей [все] увлажняется и орошается [благодатью духовной внутренней силы государя] и становится чрезвычайно обильным и прекрасным; [во внутренней области мира, лежащей] между морей четырех [стран света, люди] слышат про обильную духовную внутреннюю силу [государя], все приезжают и признают себя его подданными. Из счастливых необычайных явлений и благих знамений, которые можно вызвать, нет таких, которые бы не появились все вместе, и [тогда] путь истинного царя оказывается завершен» [19, гл. 56, с. 3999].

Нетрудно заметить, что «путь [истинного] царя» отличает установка только на одно (а именно «светлое») мировое начало: «духовная внутренняя сила» (*дэ*) государя, воплощающая это начало, выступает как главное средство воздействия на китайцев и на «варваров», а «темное начало», связанное с алчностью, применением наказаний и оружия, оттеснено на более низкий уровень (см. [7; 8]). Таким образом, с концепцией «пути истинного царя» связана тенденция к партикуляризму.

«Пути истинного царя» соответствовала определенная экономическая политика. Из сказанного ранее можно заключить, что этот «путь» предполагал нестяжательство государя и, следовательно, его «умеренность и бережливость». Именно таков был, в частности, тезис Гун Юя (см. [19, гл. 72, с. 4601—4604]).

Аспектами этой умеренности были сдержанность как в государственных расходах, так и в отношении налогов и повинностей. Дун Чжуншу писал в главе, посвященной «пути истинного царя»: «Когда пять божественных властителей и три царя устраивали Поднебесную, то они... взимали в качестве налога на продукты одну десятую [урожая],.. не отнимали у народа время, [предназначенное для труда в полях] (ср. [22, гл. 1, § 3, с. 23]); используя народ на работах, не превышали [срок в] три дня в году; в народе и семье были обеспечены, и члены их имели достаток» [20, гл. 6, с. 23; 19, гл. 24А, с. 2022; ср. 19, гл. 72, с. 4601—4604]. Государь должен быть «отцом и матерью» народа, заботиться о нем, в частности, и в материальном отношении. Гун Юй, рекомендуя императору Юань-ди (ок. 44 г. до н. э.) отдать народу под пашню земли императорского парка, подчеркивал, что такого рода забота связана с благой функцией государя по отношению к народу, ради которого Небо и рождает совершенномудрого человека: «Теперь [жители] Поднебесной голодают и умирают с голоду; можно ли [государю] не урезать и не уменьшить сильно свою [роскошь], чтобы таким образом избавить их [от беды], не [поступить] в соответствии с намерением Неба? Небо рождает совершенномудрого человека, по-видимому, ради тьмы простолюдинов, а не только дает ему радоваться и наслаждаться — и все...» [19, гл. 72, с. 4604].

«Устроению» (*чжи*) противоположна «смута», «неустроенность», «беспорядок» (*луань*); *луань* — это в первую очередь «неустроенность» «чувств» людей: от великого богатства человек становится заносчив и творит жестокости, от великой бедности впадает в печаль и становится грабителем. Задача государя-устроителя — не допустить ни той, ни другой крайности, сделать так, чтобы богатые имели достаточно средств, дабы показать свою знатность, но не стали заносчивы, а бедные имели достаточно средств для поддержания жизни, но не впали в печаль. Поэтому государь должен стремиться к равномерному распределению богатств (см. [20, гл. 27, с. 47; 25, с. 38 сл.]). Устроительной функцией государя обусловлена также политика поощрения земледелия и «обуздания» торговли. В эпоху бурной концентрации земельной собственности, когда жил Дун Чжуншу, экономическим идеалом «уравнения» имущества ему представлялась старинная конфуцианская утопическая система «колодезных полей», или (дословно) «полей, [границы между которыми имеют форму иероглифа] „колодец“» (*цзин тянь*), якобы существовавшая в Китае времен Чжоу при «истинных царях» (см. 19, гл. 24А, с. 2022]; ср. [19, гл. 24А, с. 2000; 2; 41]). Однако философ считал невозможным вернуться к ней сразу и предлагал «мало-помалу приближаться к тому, что было в древности».

Таково далеко не полное, но достаточное для наших целей описание «пути истинного царя», данное преимущественно на ос-

новании высказываний Дун Чжуншу. Именно апологетами этого пути выступают конфуцианские ученые в «Рассуждениях о соли и железе» (см., например, [27, гл. 6, с. 43]). Во время же дискуссии 81 г. до н. э. особенно энергично отстаивал этот «путь» Лю Цзыюн из вассального государства Чжуншань (см. [27, гл. 60, с. 373]).

Напротив, Сан Хунъян и его сторонники выступают в трактате как защитники иного, циньского «пути» и критикуют односторонность конфуцианцев с их приверженностью только к «пути истинного царя»; те, в свою очередь, резко осуждают государственный опыт царства и империи Цинь, дорогой сердцу их оппонентов (см., например, [27, гл. 11, с. 83]). Политический идеал Сан Хунъяна и его единомышленников также имеет особое название. Предание повествует о том, что, когда Шан Ян (ум. в 338 г. до н. э.) добивался доверия князя Цинь, он до очереди предлагал его вниманию «путь божественного властителя» (*ди дао*) и «путь истинного царя», но не смог заинтересовать его. Тогда Шан Ян рассказал князю о «пути главы удельных правителей» (*ба дао*), который состоял в «методах, как сделать государство сильным», и встретил полное понимание и одобрение (см. [27, гл. 11, с. 83; 23, гл. 68, с. 3399—3401; 39, с. 11—12]). Таким образом, политический идеал, связанный с Цинь и с именем Шан Яна, именовался «путем главы удельных правителей». Поскольку речь идет о Шан Яне — представителе школы «закона», ясно, что имеется в виду управление, основанное на законах.

Сжатая характеристика экономического аспекта циньского «пути» была дана Дун Чжуншу, который противопоставил этот «путь» «установлениям божественных властителей и царей». По словам философа, государь Цинь использовал законы Шан Яна, изменил эти установления, упразднил систему «колодезных полей», в результате чего простой народ смог продавать и покупать землю, пошла концентрация земельной собственности в руках богачей и обезземеливание бедняков.

Государь Цинь «также монополизировал богатства рек и озер, монопольно завладел щедрыми ресурсами гор и лесов», и как следствие этого неслыханно возросли почетное положение и богатство частных лиц, которые кичились друг перед другом чрезмерной роскошью, в своей распущенности выходя за пределы того, что полагалось им по социальному статусу, а «маленькие простые люди» испытывали тяготы.

Циньский государь дополнительно ввел также различные воинские и трудовые повинности, которые стали в 30 раз больше, чем в древности, а «налог с полей, подушная подать с детей и выгоды от соли и железа стали в 20 раз больше, чем в древности». Люди, обрабатывавшие поля богатых простолюдинов, отдавали собственникам земли половину урожая. В результате бедняки не имели человеческой одежды и пищи.

Тягостное положение народа усугублялось тем, что алчные и жестокие чиновники безрассудно злоупотребляли наказаниями и казнями. Простолюдины предавались горю, им не на что было опереться в жизни; они бежали в горы и леса, превращались в грабителей и разбойников. На дорогах было полно преступников, ежегодно решались тысячи и десятки тысяч судебных дел. «Когда возвысилась [династия] Хань, она последовала [во всех этих отношениях за своей предшественницей] и еще ничего не изменила» (см. [19, гл. 24А, с. 2022—2023; 52, с. 180—183; 25, с. 39]).

Дун Чжуншу описывает «путь истинного царя» как полную, «зеркальную» противоположность «пути главы удельных правителей». Это противопоставление тесно связано с различием концепций «царя» и «главы удельных правителей», типичным для эпох Воюющих царств и Хань. Различие это носит «персональный», личностный характер. Справедливо отмечалось, что во многих текстах того времени разница между государями «хуан» («августейший»), «ди» («божественный властитель»), «ван» («царь») и «ба» («глава удельных правителей») выражалась способами, которые «указывают на уменьшение духовной силы» от одного к другому (см. [53, с. 230—231 и примеч., особенно примеч. 188; 5, с. 116—117]); при этом «царь» устойчиво «связывается» с опорой на «человеколюбие» и/или «справедливость», а «глава удельных правителей» — с опорой на «физическую силу» и «ум». Еще Мэн-цзы говорил: «Тот, кто применяет физическую силу и использует для вида человеколюбие, есть глава удельных правителей... Тот, кто применяет духовную внутреннюю силу и осуществляет человеколюбие, есть царь...» [22, гл. 3, § 3, с. 74; 51, с. 10]. Из этого ясно, что «истинный царь» мыслился как личность, по своей «духовной внутренней силе» способная к устройению мира и, в частности, к этическому устройению человеческой природы; «глава удельных правителей» — как личность менее совершенная, неспособная к такому «устройению» и ставящая себе более скромные и практические задачи, как-то: «принести пользу [определенному] времени», «сделать государство сильным» (ср. [21, гл. 11, с. 138—140]).

Считалось, что «главе удельных правителей» необходимо компенсировать несовершенство своей личности за счет помощи достойных людей, мудрых советников (см. [5, с. 116—117]). Добавим, что эта помощь могла представляться и в виде институтов, введенных по их совету.

Среди этих институтов были экономические, имевшие целью накопление средств в руках государства (ср. [21, гл. 9, с. 105]) и реализовавшие соответствующую налоговую политику и государственное вмешательство в сферы промыслов, ремесла и особенно торговли, причем значительный вклад в эту область ассоциировался с именем Гуань Чжуна (ум. в 645 г. до н. э.),

которому приписывали ряд экономических идей и реформ (см. [17, с. 187—209]).

Не менее важными институтами «пути главы удельных правителей» были правовые, имевшие целью реализовать монарший универсализм путем равного по отношению ко всем применения закона (см. [32, с. 385—388]); в первую очередь они были связаны с именем Шан Яна. На примере законов удобно показать, как соотносились между собой институты и личность правителя.

А. С. Мартынов выдвинул, как представляется, правильное общее соображение: «Государственная организация может быть охарактеризована по степени отчуждения в ней норм предписываемого государством поведения от природы личности. Полностью в этом отношении будут формально правовой подход и непосредственное воплощение норм (законов, знаний) в самой личности, что мы и называем персонализмом применительно к политической теории» [13, с. 135]. Исходя из этого соображения, можно сказать, что персонализм концепции власти государя слабеет по мере уменьшения духовной внутренней силы от «хуана» к «ба». При этом, если концепция власти «истинного царя» отличается персонализмом, то концепция власти «главы удельных правителей» отличается известной степенью деперсонализации в сравнении с первой — за счет роли, которая в ней отводится другим людям, кроме государя, и в особенности институтам, в том числе законам, т. е. деперсонализованной норме.

Первые же писанные законы в китайской истории были восприняты как нечто несовместимое с традиционной персоналистической концепцией власти. Когда Цзы-чань в 536 г. до н. э. ввел эти законы в государстве Чжэн, его подверг критике цзиньский сановник Шу-сян. Последний подчеркивал личный характер власти «прежних царей», которые не записывали своих наказаний в виде законов, а при управлении народом делали акцент на таких вещах, как «справедливость», «исправление», «нормы поведения», «доверие», «человеколюбие». Шу-сян выражал опасение, что введение писанных законов приведет народ к потере боязни перед государем и вызовет дух сутяжничества. Он утверждал, что законы вводились лишь в века упадка, что с их помощью нельзя устроить и умиротворить народ и что государству Чжэн грозит гибель. Характерно, что, отвечая на упреки, Цзы-чань оправдывается утилитарностью и конкретно-историческим характером своей задачи: его нововведения имеют целью лишь «избавить [от беды нынешний] век» (см. [28, гл. 21, с. 1509—1512; 50, с. 522; 32, с. 381—382; 19, гл. 23, с. 1977—1979; 44, с. 331—332; 10, с. 127—129]).

Критика введения законов дана здесь с позиций персоналистической концепции власти государя-устроителя (в частности, этического устроителя человеческой природы); этой концепции

соответствуют «нормы поведения» (*ли*) (см. [31, с. 382—385]); законы, как таковые, в отличие от *ли* отчуждают нормы поведения от личности правителя и, следовательно, ведут к определенной деперсонализации государственного устройства. Последнее обстоятельство подтверждается высказываниями мыслителей школы «закона», в частности цитатами из «Шан-цзюнь шу» и «Хань Фэй-цзы» (см. [39, с. 107—108, 261—262; 15, с. 196—197; 33, с. 194—195]), суть которых удачно суммировал Д. Боддэ: «Важность индивидуальных способностей в управлении уменьшается, когда есть хороший юридический механизм. Так, даже у среднего правителя при условии соблюдения законов может быть хорошее управление» [32, с. 385]. Сходную мысль в трактате Хуань Куаня высказывает «императорский секретарь» (см. [27, гл. 56, с. 349]).

Таким образом, концепции «пути истинного царя» и «пути главы удельных правителей» обе отправляются от древнекитайской модели мира, но по-разному используют и развивают ее стороны. В первой концепции доминирует традиционная мысль о мироустроительной функции царя, во второй она не играет заметной роли, а из традиционных идей выдвигается мысль о копировании правителем универсализма Неба. В первой подчеркивается представление о мире как о целом, во второй существенное место отводится тенденции «рационалистически» членить его на отдельные предметы во имя утилитарных целей. Первая концепция ориентирована на восстановление и поддержание миропорядка, вторая — на принесение пользы стране в конкретно-исторических условиях. Первая концепция подчеркивает магико-этическое начало в мире, вторая — выгоду и насилие. В первой преобладает тенденция к партикуляризму, во второй — к универсализму; в первой есть установка на одно мировое начало, во второй такая установка отсутствует. Обе концепции различает ориентация на разные типы правителя и чиновника; если первая может быть названа «персоналистической», то вторая (в сравнении с ней) — несколько «деперсонализованной»; в первой концепции роль институтов иная, чем во второй.

Диалог между представителями обоих «путей», до сих пор рассматривавшийся в научной литературе как спор между конфуцианцами и легистами, причем конфуцианство понималось в первую очередь как этико-политическое учение (см., например, [31; 15, с. 59—136]), начался во второй половине эпохи Чжоу и продолжался затем во времена империи. Этот диалог повлиял на формирование государственной доктрины при Цинь и Хань и явился одним из важных факторов, обусловивших эклектический характер этих доктрин.

Уже циньская государственная доктрина была эклектической, а не чисто «легистской». В нее вошли элементы учений обеих ветвей школы «закона», идущих от Шан Яна и от Шэнь Бухая (ум. в 337 г. до н. э.), в меньшей степени — конфуцианст-

ва, даосизма и в какой-то мере моизма (см. [33, с. 182—222; 37, с. 206; 36, с. 616 (примеч. 43), 620; 4, с. 98—100; 3, с. 35—37; 46, с. 313—315, 321—322, 327—329; 16]). Если судить по циньским надписям на стелах и другим материалам, в нее вошла также персоналистическая концепция божественности и потому высокой сакральности личности «совершенномудрого» правителя, обладающего «духовной внутренней силой», которая благотворно влияет на весь населенный космос, на все живое и выполняет задачу его устройства (см. [5, с. 120])<sup>6</sup>. Об этом, между прочим, свидетельствует и принятие в 221 г. до н. э. циньским царем титула «августейший божественный властитель» (*хуан-ди*), что, по-видимому, подчеркивало исключительную и беспрецедентную в истории «духовную внутреннюю силу» его личности (причем показателями этой силы выступали уникальное «достижение» государя, объединившего Китай, и непревзойденный размер «облучаемой» его «духовной внутренней силой» территории) (см. [23, гл. 6, с. 434—436, 463—464, 501]); (ср. [23, гл. 6, с. 497; 53, с. 230—231 и примеч.]); (ср. [26, гл. 57, с. 825—826, гл. 58, с. 834—835]).

Для данной статьи существенно, что эта персоналистическая концепция сочеталась в государственной доктрине империи Цинь с опорой на уголовные законы в духе Шан Яна. Это свидетельствует о первой в своем роде попытке соединить в рамках *официальной* политической идеологии высокоразвитый персонализм с деперсонализованной нормой<sup>7</sup>.

Однако циньский вариант соотношения персоналистической концепции власти и «пути главы удельных правителей» был таков, что на исторической сцене явился автократизм, еще невиданный в Китае. Устроительная функция «августейшего божественного властителя», хотя и провозглашенная в надписях на циньских стелах, на деле оказалась модифицирована и подменена институтами этого «пути», в особенности законами; кстати сказать, в надписях на циньских стелах деятельность государя по усовершенствованию, распространению и осуществлению законов преподносится как момент устройства. В результате, как утверждают ханьские авторы, «человеколюбие», «справедливость», «милосердие» и «согласие» уступили место «жестокости» и опоре на уголовные законы (см. [23, гл. 6, с. 447—448, 450—454, 456—457, 476—479; 9, с. 23—24, 35—36, 170, 192]). Недовольство конфуцианцев этой новой «устроительной» моделью и критика некоторых ее аспектов (последовательной централизации управления и др.) с точки зрения чжоуской древности повели в 213—212 гг. до н. э. к изданию «статута о сокрытии [запрещенных] писаний», «сожжению книг» и репрессиям за преступления, предусмотренные законами о критике (см. [33, с. 162—166; 46, 322]).

Диалог между сторонниками обоих «путей» шел на протяжении всего периода существования западноханьской империи

и продолжался еще долгое время после ее падения. В свете этого диалога следует рассматривать и государственную политику вместе с оппозицией этой политике времен У-ди, и дискуссию о соли и железе времен Чжао-ди, и ханьское реформаторское движение при последующих императорах (особенно в 40-х годах I в. до н. э. при Юань-ди), и нововведения Ван Мана. История после краха циньского эксперимента как бы долго искала нужного сочетания «путей» «истинного царя» и «главы удельных правителей». Если в основе первого «пути» лежал (пусть сильно идеализированный) опыт западночжоуской политической «удельной» системы с ее персонализмом власти и традиционной шкалой ценностей, а в основе второго «пути» — опыт циньской централизованно-бюрократической государственности с ее законами и новой шкалой ценностей, то можно сказать, что в китайской культуре происходил диалог между традициями, которые хоть и существовали синхронно, но вдохновлялись разновременными ее пластами, представляющими два этапа ее развития. Недаром и при Цинь, и при Хань в этом диалоге бросается в глаза противопоставление «древности» и «современности». В условиях культурной изоляции Китая он стал возможен благодаря плюрализму направлений мысли эпохи экономических, социальных и идеологических сдвигов во времена Воюющих царств.

В ходе диалога происходил синтез ценностей, их перегруппировка в качественно новый ряд. Сильно упрощая дело, можно сказать: «путь истинного царя» обеспечивал империи «минимум солидарности», тогда как «путь главы удельных правителей» обеспечивал практические аспекты функционирования государства, давая ему политические и в особенности правовые и экономические институты, которые в то же время вследствие своей утилитарности приводили нередко к различным дисфункциям (см. [4; 5; 46]). Поэтому и чжоуское и циньское наследие было необходимо империи. В то же время исторически они являлись тезой и антитезой. Диалог и был своеобразной формой поиска равновесия между ними. Иногда он переходил в открытый конфликт. Так было во время дискуссии о соли и железе. Свидетельством конфликтности является бескомпромиссность, негибкость сторон в споре. Например, «знарок писаний» в трактате Хуань Сюаня настаивает на безоговорочном введении системы «колодезных полей», требует полного отказа от обороны границ, а Сан Хунъян защищает целый ряд циньских институтов в их первоизданном виде. Но позитивным результатом диалога мог быть лишь синтез — эклектический компромисс.

Государи Хань имели сознательную установку на эклектизм. Это ярко иллюстрирует разговор императора Сюань-ди с наследником престола, будущим императором Юань-ди, который под влиянием конфуцианских наставников просил отца отказаться от суровости, с какой тот применял наказания, и исполь-

зовать на службе «конфуцианских учителей» вместо чиновников, придерживающихся писанных законов. Тот в гневе отвечал:

«Дом Хань сам имеет [собственные] установления и нормы, по существу, сочетает между собой разные пути — главы удельных правителей и истинного царя, как же можно полагаться только на наставления при помощи духовной внутренней силы и использовать лишь [образец] правления [династии] Чжоу? К тому же заурядные и вульгарные конфуцианские ученые не понимают, что отвечает времени, любят одобрять древность и осуждать современность и повергают людей в замешательство в отношении названий и реальных [сущностей<sup>8</sup>, вследствие чего те] не знают, что соблюдать; почему же стоит доверять и поручать [им должности]?» [19, гл. 9, с. 287—288]. Таким образом, доктрина ханьской империи и ее институты официально мыслились как компромисс между двумя «путями» (это подтверждает и ряд восточноханьских свидетельств) [30, с. 2—3].

Неизбежность компромисса (хотя бы временного) понимали и наиболее крупные конфуцианские реформаторы. Поэтому и Дун Чжуншу, и Гун Юй, и другие реформаторы не предлагали сразу вернуться к древности, а отстаивали мысль о *постепенности* приближения к древнему идеалу и в связи с этим рекомендовали ряд полумер.

Дун Чжуншу, например, наметил следующие экономические реформы: «Хотя было бы трудно сразу осуществить образец древних „колодезных полей“, должно мало-помалу приближаться к тому, что было в древности: ограничить поля в частном владении простолюдинов, чтобы обеспечить тех, кому не хватает, и преградить дорогу тем, кто объединяет и совмещает в одних руках [прибыли от разных занятий, а также землю и прочее имущество бедняков]; вернуть и соль и железо простому люду; отказаться от рабов и рабынь; отменить такой [способ] вселять страх, как казни по собственному почину, уменьшить сбор подушных податей, сократить трудовые повинности, чтобы дать простор силам простолюдинов [для работы на себя. Лишь] после этого можно будет хорошо устроить [людей]» [19, гл. 24А, с. 2023]<sup>9</sup>.

Похожую картину дают доклады Гун Юя, которому (в отличие от Дун Чжуншу) удалось провести в жизнь многие из своих предложений. Он тоже рекомендовал императору постепенное «уподобление древности» (и в связи с этим уменьшение расходов, роскоши двора). Из всех его предложений (см. [38, т. 2, с. 287—291, 311—316, 326—328]) здесь целесообразно остановиться на одном, в котором отразилась суть ряда его проектов. Как и Дун Чжуншу, настаивая на том, что государи древности, которым была свойственна идеальная «умеренность и бережливость», «взимали в качестве налога на продукты одну десятую [урожая]», Гун Юй вовсе не предлагал сразу же вернуться к этой системе; напротив, он рекомендовал импера-

тору сделать только шаг к облегчению подушной подати, которой не было в древности, а именно взимать эту подать с детей семилетнего, а не трехлетнего возраста, как это было установлено при У-ди (см. [19, гл. 72, с. 4601—4607, 4610; 45, с. 55]). Когда же Гун Юй заходил слишком далеко в своем стремлении уподобиться древности и начинал, например, предлагать отказаться от медных денег, его проект отвергался (см. [19, гл. 24В, с. 2063, гл. 72, с. 4607—4608; 52, с. 322—323; 38, т. 2, с. 288]).

Конфуцианские реформаторы не помышляли о буквальном осуществлении «пути истинного царя» в полном его объеме; на принятие всех конфуцианских предложений не надеялся и «знарок писаний» (см. [27, гл. 27, с. 187]). Столкнувшись с практической необходимостью считаться с институтами «пути главы удельных правителей», эти реформаторы в основном пытались спасти уже не букву, а дух «пути истинного царя», общие принципы «устройства» (такие, как подход к миру как к целостному «организму», акцентирование этического начала) и хотя бы модифицировать в соответствии с ними чуждые институты, избавившись от тех, которые казались наиболее одиозными. К числу последних относились казенные монополии на соль и железо; но лишь на несколько лет (44—41 гг. до н. э.) удалось ученым добиться отмены этих институтов, конкурирующих с народом в погоне за выгодой; затем верный ученик конфуцианцев император Юань-ди вынужден был восстановить их своими руками: казне не хватало средств (см. [19, гл. 24А, с. 2028; 52, с. 196—197, 199; 38, т. 2, с. 313—316, 324]).

В настоящее время лучше всего изучены компромиссные результаты диалога обоих «путей» в области правовых институтов. По инициативе Цюй Тунцзу они получили название «конфуцианизации закона» — «другими словами, инкорпорирования духа и иногда действительных условий конфуцианских *ли* в кодексы законов. Этот процесс стал лишь постепенно происходить при Хань и после этого продолжался несколько столетий. Однако введением танского кодекса в 653 г. он эффективно заполнил существовавший одно время разрыв между *ли* и *фа*. Обычное право (*ли*) получило официальный статус в форме позитивного права, или, если перевернуть это уравнение и использовать другую интерпретацию, позитивное право (*фа*) получило моральный статус как воплощение естественного права (*ли*)» [32, с. 387]. К этой точной формулировке Д. Боддэ можно добавить только одно: в области законов произошло постепенное сращивание «пути истинного царя» и элементов «пути главы удельных правителей», так что последние оказались включенными в персоналистическую «устроительную» модель мира, хотя и не в качестве ее основного компонента.

Как было показано выше, аналогичные процессы происходили при Хань и в области экономических институтов.

Таким образом, «конфуцианизация закона» была лишь част-

ным случаем конфуцианизации циньских институтов вообще<sup>10</sup>. В терминах, принятых в этой статье, этот процесс следует определить как срастание «пути истинного царя» и «пути главы удельных правителей», как постепенное видоизменение элементов второго «пути» под влиянием первого и включение их в «устроительную» модель мира «пути истинного царя».

Памятником диалога обоих «путей» как формы поиска их синтеза и являются «Рассуждения о соли и железе». В первую очередь в этом и заключается ценность трактата Хуань Куаня для истории китайской культуры и государственности.

<sup>1</sup> Поскольку Хуань Куань во времена императора Сюань-ди (74—48 г. до н. э.) был рекомендован на должность «чина дворцовой охраны» (*лан*) как изучавший «Чунь цю» с комментарием Гунъян, он, вероятно, должен был пройти ученичество у «ученого обширных знаний» (*бо ши*) — специалиста по этому комментарию (см. [19, с. 322]). Среди «ученых обширных знаний» времен Сюань-ди как специалист по комментарию Гунъян известен только Чжуан Пэнцзу, ученик Суй Мэна; Суй Мэн же был учеником Мэн Цина, учившегося у «достопочтенного Ина из Дунпина», который, в свою очередь, учился у Дун Чжуншу (см. [53, таблица VII]). Возможно, Хуань Куань и был учеником Чжуан Пэнцзу.

<sup>2</sup> Ср. интерпретацию «природной сущности» (*чжи*) и «утонченной формы» (*вэнь*) как противоположных принципов управления (см. [53, с. 72, 219, 252, 267—268 (примеч. 15), 351 (примеч. 474), 553—554; 9, с. 99—101]). «Утонченная форма» ассоциировалась с «темным началом» (*инь*), а «природная сущность» — со «светлым началом» (*ян*). В данном случае термины *чжи* и *вэнь* служат (как первоначально в «Лунь юе») для характеристики человека (людей) (см. [29, гл. 6, § 18, с. 65; 33; 44, с. 333, 374 (примеч. 150); 26, гл. 56, с. 806—809]). Интересно отметить, что Дун Чжуншу употребляет сочетание *пу эр бу вэнь* («естественно простые и внешне не утонченные») для характеристики чувств людей древности, живших в пору устроения Поднебесной (см. [20, гл. 6, с. 23]).

<sup>3</sup> Ср. рассуждение «Чжун юн», где говорится, что только тот, кто обладает «совершенной искренностью» в Поднебесной, в состоянии до конца развить свою «природу» (*син*), в таком случае он в состоянии до конца развить природу других людей, затем — природу «вещей» (*у*). Лишь подобный человек может таким путем помочь Небу и Земле преобразить и вскормить все в мире и составить вместе с ними триаду (т. е. уподобиться силам природы) (см. [49, § 22, с. 416; 13, с. 134—139]). Устроительная функция государя в отношении космоса, характерная для традиционной китайской модели мира, неоднократно описывалась в научной литературе (см., например, [43, с. 70, 93; 42, с. 250; 53, с. 75—76; 14]).

<sup>4</sup> Ханьская теория знамений была описана В. Эберхардом (см. [40]). В его статье несколько недооценивается сакральный характер власти императоров, концепция их божественности, буквально, с которой во многих текстах употреблялась формула «Сын Неба» (см. [5, с. 115 сл.]). О теории знамений у Дун Чжуншу ср. ссылки в книге «Сыма Цянь — историк» [9, с. 116—118, 122, 129].

<sup>5</sup> Представление о дуальности человеческой природы и о той роли, которую играет правитель, отдавая предпочтение «справедливости» или «выгоде», чтобы у народа возобладала любовь к одному из этих начал, содержится, в частности, в гл. 27 «Сюнь-цзы». Там же из этого сделан вывод: «Поэтому Сын Неба не говорит о большом или малом количестве [богатства], удельный правитель не говорит о выгоде или ущербе, сановник не говорит о приобретениях или потерях, ученый не говорит об обращении добра и богатства... Начиная с ученого и выше все они стыдятся выгоды и не сорев-

нуются с народом в его занятиях, любят распределять и давать и стыдятся накапливать и хранить...» [21, гл. 27, с. 375]. Начало этой тирады повторяет «знарок писаний» в трактате Хуань Куаня (см. [27, гл. 1, с. 2]). То же самое с некоторыми изменениями повторяет ученый Чжу Хуэй (6—89?) в 80-х годах I в. н. э., приводя возражения против проекта возобновить казенную монополию на соль и «закон об уравнивании перевозок [поступлений от подушных податей]» (см. [24, гл. 43, с. 643; 25, с. 191]). Представление о дуальности человеческой природы, обусловленной «дыханиями» «темного» и «светлого» начал, и о решающей роли «наставления и духовного преобразования», исходящих от государя, для победы в простолюдниках «любви к справедливости» или «любви к выгоде», разделялось также знатоком «Ши цзина» Сяо Ванчжи. Показательно, что он использовал это представление как довод против проекта широко ввести откупы от наказаний для пополнения доходов казны (61 г. до н. э.), т. е. против «стяжательства государя» (см. [19, гл. 78, с. 4815—4819; 53, с. 76 сл.]). Можно было бы привести и другие примеры.

<sup>6</sup> Традиция приписывает Цинь Ши хуан-ди принятие теории пяти элементов, которая, таким образом, также должна входить в циньскую государственную доктрину. Томону Курихара поставил достоверность этой традиции под сильное сомнение (см. [9, с. 336—337]), но его довод, что теория пяти элементов, предполагающая неизбежность смены династий, противоречит идеалу Ши хуана, заявлявшего, что его династия будет править вечно, не кажется нам более убедительным. Этот довод основан на предположении, что Ши хуан увидел бы это противоречие; между тем этого могло и не случиться.

<sup>7</sup> Не исключено, что еще в учении Сюнь-цзы, рассматривавшего закон как «начало устройства» (хотя бесполезное и даже вредное без личности «благородного мужа», который является источником закона), следует видеть предпринятую с конфуцианских позиций попытку включить деперсонализованную норму в персоналистическую концепцию государя — устройства общества как части космоса (см. [21, гл. 12, с. 158, гл. 14, с. 185; 33, с. 198]). Я. Дойвендак подчеркивает, что закон у Сюнь-цзы — необходимое дополнение к «естественной этической норме» (см. [39, с. 107]). Ян Юнго, а вслед за ним Ф. С. Быков и Л. С. Переломов считают даже, что у Сюнь-цзы *ли* («нормы поведения») и «закон» — два названия одного и того же (см. [18, с. 396—399; 1, с. 212; 15, с. 110—111]).

<sup>8</sup> Или «реального [исполнения]» (см. [37, с. 202]). Сюань-ди «исправлял низших, как выпрямляют при помощи плотничьего шнура, посредством [принципа сравнения] исполнения [порученного дела] и его названия (*син мин*)», т. е. доктрины организации бюрократии и контроля над ней, и это тоже вызывало недовольство наследника. Эта доктрина Шэнь Бухая практиковалась Цинь Ши хуан-ди и Вэнь-ди. Как показал Х. Г. Крил, она имела большое влияние на китайскую государственность, и в частности на систему государственных экзаменов (см. [6; 37]). Насколько нам удалось установить, сильное влияние на ханское законодательство оказал и связанный с ней принцип недопустимости превышения служебных функций (см. [46]).

<sup>9</sup> План, аналогичный проекту Дун Чжуншу об ограничении количества земли и рабов в частных руках, удалось осуществить в 7 г. до н. э. конфуцианцу Ши Даню, также идеализировавшему систему «колодезных полей» (см. [52, с. 200—203]).

<sup>10</sup> В свете исследований Х. Г. Крила, продолженных также в одной из наших статей (см. примеч. [8]), быть может, следует говорить о конфуцианизации доктрины Шэнь Бухая организации бюрократии и контроля над ней (*син мин*) и связанного с ней принципа недопустимости превышения служебных функций. Хотя эта доктрина возникла не в царстве Цинь, она вошла в государственную доктрину циньской империи.

1. Быков Ф. С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.

2. Васильев Л. С. Проблема цзин тянь. — «Китай. Япония. История и филология. К семидесятилетию академика Николая Иосифовича Конрада». М., 1961.

3. Кроль Ю. Два разных отношения государства к традиции в начале истории китайской централизованной бюрократической империи.—Симпозиум «Роль традиций в истории Китая». Тезисы докладов. М., 1968.
4. Кроль Ю. Л. Древнейшие в Китае законы о превышении власти чиновниками, о наказании чиновников за недоносительство и проблема статуса бюрократии.—IV сессия по Древнему Востоку 5—10 февраля 1968 г. Тезисы докладов. М., 1968.
5. Кроль Ю. Л. Древнейшие в Китае законы о критике (Цинь—Западная Хань).—Научная конференция «Общество и государство в Китае». Доклады и тезисы. Вып. 1. М., 1970.
6. Кроль Ю. Л. К характеристике экономических взглядов Сан Хуньяна.—Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (краткие сообщения). Ч. 1, М., 1977.
7. Кроль Ю. Л. О концепции «Китай—варвары».—Китай: общество и государство. М., 1973.
8. Кроль Ю. Л. Пространственные представления в полемике ханьских мыслителей (по материалам трактата «Янь те лунь»).—Шестая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Вып. 1. М., 1975.
9. Кроль Ю. Л. Сыма Цянь—историк. М., 1970.
10. Кучера С. Этические основы правового мышления древних китайцев.—Научная конференция «Общество и государство в Китае». Доклады и тезисы. Вып. 1. М., 1970.
11. Мартынов А. С. «Дальние» в системе «чаогун».—Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Тезисы докладов IV годичной конференции ЛО ИНА. Май 1968 года. Л., 1968.
12. Мартынов А. С. О двух типах взаимодействия в традиционных китайских представлениях о государстве и государственной деятельности.—Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Краткие сообщения и аннотации. VI годичная научная сессия, посвященная 100-летию со дня рождения В. И. Ленина. Апрель 1970 года. М., 1970.
13. Мартынов А. С. О «персонализме» традиционных китайских воззрений на государство и государственный аппарат.—Научная конференция «Общество и государство в Китае». Доклады и тезисы. Вып. 1. М., 1970.
14. Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции.—НАА. 1972, № 5.
15. Переломов Л. С. Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). М., 1968.
16. Синицын Е. П. Конфуцианство в эпоху Цинь.—История и культура Китая (Сборник памяти академика В. П. Васильева). М., 1974.
17. Штейн В. М. Гуань-цзы. Исследование и перевод. М., 1959.
18. Ян Юнго. История древнекитайской идеологии. М., 1957.
19. Ван Сяньцзянь. Хань шу бу чжу («История династии Хань» с дополнительным комментарием). Т. 1—8. Пекин, 1959.
20. Дун Чжуншу. Чунь цю фань лу (Нити яшмы, спускающиеся с венца «Весен и осеней»). Шанхай, 1936. Сер. Сы бу бэй яо, т. 152.
21. Лян Цисюнь. Сюнь-цзы цзянь ши («Философ Сюнь» с краткими пояснениями). Пекин, 1956.
22. Мэн-цзы и чжу («Философ Мэн» с переводом и комментарием). Т. 1—2. Пекин, 1960.
23. Сыма Цянь (авт.), Такикава Сигэн (сост. «Критического исследования»). Ши цзи хуэй чжу као чжэн («Записи историка» с собранием комментариев и критическим исследованием). Т. 1—10. Пекин, 1955.
24. Фань Е. Хоу Хань шу (История поздней династии Хань). Пекин, 1958. Сер. Бо на бэнь эр-ши-сы ши, т. 3.
25. Ху Цзичуан. Чжунго цзинци сысян ши (История китайской экономической мысли). Т. 2. Шанхай, 1963.

26. Хуан Хуэй. Лунь хэн цзяо ши («Критические обсуждения и оценки», сверенный текст с пояснениями). Т. 1—4. Тайбэй, 1964.
27. Хуань Куань (авт.), Ван Лици (ред., комм.). Янь те лунь цзяо чжу («Рассуждения о соли и железе», сверенный текст с комментарием). Шанхай, 1958.
28. Цзо Цюмин (комм.), Ду Юй (сост. толкований). Чунь цю цзин чжуань цзи цзе (Классическая книга «Весны и осени» с комментарием и собранием толкований). Т. 1—3. Пекин, 1955.
29. Ян Боцзюнь. Лунь юй и чжу («Обсужденные изречения» с переводом и комментарием). Пекин, 1958.
30. Ян Шуфань. Лян Хань чжунъян чжэнчжи чжиду юй фа жу сысян (Центральная политическая система и идеи конфуцианства и легизма при обеих династиях Хань). Тайбэй, 1969.
31. Bodde D. Authority and Law in Ancient China.—JAOS. 1954. Supplement № 17, July—September.
32. Bodde D. Basic Concepts of Chinese Law: the Genesis and Evolution of Legal Thought in Traditional China.—«Proceedings of the American Philosophical Society». Vol. 107, 1963, № 5.
33. Bodde D. China's First Unifier. Leiden, 1938.
34. Bodde D. Sexual Sympathetic Magic in Han China.—«History of Religions». Vol. 3, 1964, № 2.
35. Bodde D. Types of Chinese Categorical Thinking.—JAOS. Vol. 59, 1939, № 2.
36. Creel H. G. The Fa-chia: «Legalists» or «Administrators»?—«The Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica. Extra Volume № 4. Studies Presented to Tung Tso Pin on His Sixty Fifth Birthday». Taipei, 1961.
37. Creel H. G. The Meaning of *Hsing-Ming*.—«Studia Serica Bernhard Karlgren Dedicata». Copenhagen, 1959.
38. Dubs H. H. The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku. Baltimore, vol. 1, 1938; vol. 2, 1944.
39. Duyvendak J. J. L. The Book of Lord Shang. L., 1928.
40. Eberhard W. The Political Function of Astronomy and Astronomers in Ancient China.—«Chinese Thought and Institutions». Chicago, 1957.
41. Felber R. Die Utopie vom «Brunnenfeld».—«Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig», 14 Jg., 1965, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, Heft 3.
42. Granet M. Chinese Civilization. L.—N. Y., 1930.
43. Granet M. Das chinesische Denken. Inhalt. Form. Charakter. München, 1963.
44. Hulsewé A. F. P. Remnants of Han Law. Vol. 1. Leiden, 1955.
45. Kato S. The Study of the *Suan-Fu*, The Poll Tax of the Han Dynasty.—«Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (the Oriental Library)», 1926, № 1.
46. Kroll J. L. Chang T'ang's Statutes on Going beyond the Official Functions.—Ar. Or. Vol. 38, 1970.
47. Kroll J. L. Ssu-ma Ch'ien's Literary Theory and Literary Practice (the Kung-yang School Concept of Will and the *Shih chi*).—«Altorientalische Forschungen». 1976, IV.
48. Kurihara T. Studies on the History of the Ch'in and Han Dynasties. Tokyo, 1960.
49. Legge J. The Doctrine of the Mean.—The Chinese Classics. Vol. 1. Oxford, 1893.
50. Needham J. Science and Civilization in China. Vol. 2. Cambridge, 1956.
51. Rickett W. A., Kuan-tzu. A Repository of Early Chinese Thought. Vol. 1. Hong Kong, 1965.
52. Swann N. L. Food and Money in Ancient China. Princeton, 1950.
53. Tjan T. S., Po Hu Tung. The Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall. Leiden, vol. 1, 1949; vol. 2, 1951.

*Е. И. Кычанов*

## СЛУЖБА СКЛАДОВ В ТАНГУТСКОМ ГОСУДАРСТВЕ

Экономика феодального тангутского государства Западное Ся (Си Ся, 982—1227) строилась на кочевом и отгонном скотоводстве и орошаемом земледелии (см. подробнее [2, с. 79—99; 3]). Налог с тангутских скотоводов и земледельцев взимался в натуральном виде — мясом, молоком, маслом, шерстью, зерном, соломой и сеном, вязанками хвороста. Хранение разного рода продуктов, поставляемых различным дворцовым и государственным управлениям в центре и на местах, требовало создания разветвленной сети складов, содержания большого числа складских служащих и разработки специальных охранительных мер против хищений продуктов этими служащими.

Ниже на основании тангутского первоисточника «Нгу ле кэу ле сёу ндин кэн нси» — «Измененного и заново утвержденного кодекса [девиза царствования] эпохи Небесное процветание» (1149—1169) (см. [3, с. 68—86]) мы попытаемся охарактеризовать службу складов в тангутском государстве в середине XII в.

Склады сооружались из тех материалов, которые были наиболее доступны в данной местности. Там, где было достаточно леса (в горных и прилегающих к ним районах), рекомендовалось складские помещения делать деревянными. Там, где производили кирпич, склады строились из кирпича. В степных и полупустынных районах зерно рекомендовалось хранить в ямах. Ямы рылись в сухих местах, там, где земля была плотной и не осыпалась. Вырытую яму изнутри обжигали, хорошо просушивали и затем выкладывали изнутри широкими, толстыми и плотными матами, сплетенными из соломы или травы. По краям ямы примерно метровым слоем насыпался песок [4, гл. 15, с. 426—43а]. В складских помещениях, построенных из дерева или кирпича, особое внимание обращалось на состояние полов и крыш, на то, чтобы в склад не попадал дождь и не проникали грунтовые воды. Служащие складов должны были систематически проверять состояние складских помещений и производить их просушку. В случае, если по их вине помещение не было вовремя просушено и это приводило к порче хранимых продуктов, стоимость причиненных убытков взыскивалась со служащих склада, а сами они и их вышестоящие начальники, допустившие недосмотр, подлежали наказанию [4, гл. 3, с. 26а].

Складом ведали: заведующий складом [I]<sup>1</sup>, кладовщик, занимавшийся приемом и выдачей хранимого имущества [II], складские надзиратели (сторожа) [III]. Кроме того, в штате продуктовых складов числились весовщики [IV] и обмерщики (хранители мер) [V]. На некоторых складах были специальные должностные лица, ведавшие «открыванием замков» (ключари) [VI], а также складские рабочие (чантоу) [VII]. Обычно служащие складов назначались из числа низших чиновников управлений, людей обязательно грамотных [4, гл. 17, с. 15а, 17а—18б]. Все служащие склада, в том числе и заведующий, должны были являться на службу с восходом солнца, весь день находиться на складе и покидать его только поздно вечером. Причинами, уважительными для неявки на работу, считались: болезнь, выполнение какого-либо поручения вышестоящих инстанций или передача дел. Во всех остальных случаях виновные за неявку на службу сурово наказывались [4, гл. 17, с. 16б—17а]. Ключари дворцовых складов приносили замки вечером, запирали склады, а утром открывали их и уносили замки. Складские помещения при местных управлениях на ночь закрывали чиновники того управления, которому принадлежал склад, а замки на главном входе на территорию складов запирали и открывал заведующий складом [4, гл. 17, с. 16б]. Некоторые данные «Измененного и заново утвержденного кодекса» говорят нам о размерах оплаты труда служащих складов. Заведующие складом податного управления и управления по продаже вина в столичном департаменте получали по триста связок монет, кладовщики по двести, ключари по сто, а рабочие складов по семьдесят связок монет [4, гл. 22, с. 51б]<sup>2</sup>.

Склады могли быть ведомственными, т. е. принадлежать какому-нибудь управлению административного аппарата тангутского государства, или быть в ведении местной администрации — военно-полицейских управлений (*цзяньцзюньсы*), высших административных единиц Ся, а также департаментов (*фу*), армий (*цзюнь*), областей (*цзюнь*), округов (*чжоу*) и уездов (*сянь*). На складах велся строгий учет и оформлялись различного рода документы, например, акты выдачи товара и его поступления. Контроль за работой складов и сохранностью имущества осуществляли вышестоящие инстанции, в ведении которых находились склады, а также управление инспекций и ревизий, регулярно проверявшие склады.

Все служащие складов могли находиться на занимаемых должностях только три года, после чего подлежали замене и в течение 15 дней должны были передать дела преемнику. Вышестоящие инстанции обязаны были выслать чиновника для проведения ревизии на складе [4, гл. 17, с. 4а—11а]. Эти меры предусматривались для предотвращения хищений, по-видимому, не столь редких на складах тангутского государства. Закон строго карал за хищение на складах или за ссужение хранимо-

го продовольствия или имущества другому лицу без соответствующего разрешения. Наказание за хищение или личное потребление хранимого имущества назначалось на степень большее, чем за «тайную кражу», а за отдачу в долг или во временное пользование — на степень меньшее, чем за «тайную кражу»<sup>3</sup>.

«Должностным лицам складов по своей личной воле и своею рукой красть, а также давать в долг любому человеку что-либо из разного государева имущества запрещается... Если старшие или младшие должностные лица складов тайно, по своей воле съедят, поделят, отдадут или продадут другому человеку, не оформив на то документов, или используют для своих личных нужд разное государево имущество, то наказание главам управлений, «принимающим приказы» (*чэнчжи*), военачальникам и принимающим решения ([VIII])<sup>4</sup> одинаково выносится на две степени большее, а должностным лицам (столоначальникам, делопроизводителям, приказным)<sup>5</sup> и служащим складов на одну степень большее, чем наказание за тайную кражу. Если кто-то из них не знал, [что это государево имущество], то наказанию не подлежит.

Когда старшие и младшие должностные лица, там, где в их ведении находится разный государев скот, зерно, деньги, имущество, постройки, пахотные земли и всякое имущество внутри дворца — воинские доспехи, регалии и т. п., сами, своею рукой похитят много [из этого имущества] или используют и поделят, [т. е.] совершат действительно тяжкое преступление, то, если [виновным] может быть вынесено тяжкое наказание, о том, какое они наказание могут получить, следует доложить в вышестоящие инстанции и поступать в соответствии с полученными указаниями.

Если старшие и младшие чиновники, действуя в личных интересах, дадут в долг другому какое-то государево имущество и оформят на него документы или хотя и не оформят на него документы, но [этому незаконному действию] есть доказательства и свидетельства, то тому, кто дал в долг [государево имущество], и тому старшему или младшему должностному лицу, которое просило [его] в долг, определяется одинаковое наказание — на одну степень меньшее, чем наказание за тайную кражу. Если по прошествии трехмесячного срока имущество не будет возвращено, то приговор [виновным] выносится как за тайную кражу...» [4, гл. 17, с. 22а—23б].

Таким образом, закон самым суровым образом наказывал глав управлений и высших чиновников за хищение вверенного им имущества — на одну степень больше, чем служащих складов. Такой порядок вряд ли можно признать несправедливым. Принцип феодального права предусматривает разную степень ответственности за одно и то же преступление в зависимости от общественного положения преступника. В данном случае вполне разумно исходили из того, что тот, кому доверено от государст-

ва хранение основ богатства страны, должен нести особую ответственность за их сохранность.

Служащие складов не имели также права закладывать казенное имущество. За заклад казенного имущества и служащий склада, и держатель заклада (если он знал, что взял казенное имущество) получали по полгода каторжных работ, причем держатель заклада должен был также отдать полученные им проценты [4, гл. 17, с. 26а].

Ссужать в долг или во временное пользование государево имущество можно было только по распоряжению государя [4, гл. 17, с. 23б].

При выдаче имущества со склада лицам, прибывшим за ним, запрещалось уговаривать служащих не торопиться с выдачей, не имея на то права, самим выбирать предназначенное для получения имущество, оскорблять служащих склада и наносить им побои. Виновные в нарушении этих правил наказывались тремя годами каторжных работ [4, гл. 17, с. 23б].

Законодательством предусматривались и неизбежные потери при хранении некоторого имущества или при операциях с ним. В первую очередь это касалось зерна. Предусмотренные потери: 5 шэнов с 1 ху, а при веянии зерна — 7 шэнов с 1 ху. Для риса и муки допускались потери 3 шэна с 1 ху<sup>6</sup>.

При хранении медной монеты на шнурках в связках по тысяче монет в каждой допускалась при поломке монет или обрыве шнурка потеря двух монет на одну связку. При хранении листов бумаги большого и малого форматов допускались потери десяти листов из каждых ста; посуды — десяти из ста единиц, вина — одного шэна из каждого доу<sup>7</sup>, а при перевозках — двух шэнов из каждого доу; шерсти — двух цзиней<sup>8</sup> из каждых десяти; соломы и камыша — десяти вязанок из ста; масла — двух цзиней из десяти; конопли — одного цзиня из десяти; кож — одного цзиня из десяти; древесного угля — двух цзиней из десяти и т. д. [4, гл. 17, с. 37б—48а].

В случае, если умирал служащий склада, а после его смерти обнаруживалась растрата, то возмещение убытков возлагалось на сына или брата покойного (если они жили с ним одной семьей или же были кандидатами на замещение должности умершего). В том случае, когда они не могли возместить ущерб, все имущество семьи умершего подлежало конфискации [4, гл. 17, с. 48а—48б].

При перевозках зерна и вина со склада на место назначения для их сохранности обоз должен был сопровождать служащий склада. Если во время перевозки допускались потери, превышающие допустимые нормы, то все излишние потери должен был возместить сопровождавший [4, гл. 17, с. 49а].

Любопытны условия хранения серебряной и золотой посуды.

«В местах хранения разной золотой и серебряной посуды [ее] вес в ланах<sup>9</sup> должен быть определен самими [служащими

склада] и выгравирован [на сосудах]. Что касается тех из них, которые изнашиваются от употребления, мытья и чистки, то, когда ранее [на сосуде] было выгравировано, сколько ланов он действительно весил, [его нынешний вес] должен быть сопоставлен с [его прежним весом], и если сколько-то ланов недостает, то они должны быть списаны. Если же выгравированная ранее надпись уже неразличима, то она не должна приниматься во внимание» [4, гл. 17, с. 496—50а].

На окрашенных сосудах с тою же целью ставилась печать с указанием веса сосуда [4, гл. 17, с. 50а].

Закон довольно подробно регламентировал порядок, сроки и контроль за оформлением документации складов. Например, поступление на склад зерна и другого имущества закон обязывал оформить в пятидневный срок соответствующим актом [IX]. Если допускалось промедление, то виновные в задержке на срок от шести до десяти дней подлежали наказанию тремя месяцами каторжных работ, свыше десяти дней до пятнадцати дней — шесть месяцами и свыше пятнадцати дней — годом каторжных работ [4, гл. 17, с. 24а]. Строгую учету подлежали все операции с хранимым имуществом, а обо всех происшествиях на складе требовалось немедленно доложить по инстанциям.

Сеть складов продовольствия, фуража, оружия, доспехов, одежды, кирпичича, леса широко охватывала всю страну. Иногда склады служили не просто помещениями для хранения имущества. Их служащими часто проводились сбор налогов, продажа хранимого, например товаров, на торговлю которыми существовала государственная монополия (вина и соль). На дворцовых складах производилась обработка сырья и работали ремесленники. Такой вывод можно сделать, читая раздел кодекса о допустимых потерях, в котором имеются косвенные свидетельства вышесказанному.

«Что касается допустимых потерь на каждые 100 цзиней на складах *продажи вина*, то в городах внутренних районов [допускаются потери] одного цзиня из 100, в пограничных районах — полутора цзиней из 100».

«Потери при разматывании и резании шелка-сырца, а также тканье тонких шелковых тканей: при разматывании 100 цзиней шелка-сырца из каждых девяноста восьми ланов [готового шелка] хорошего качества должно быть 91,5 лана, браку — 4 лана, потерь — 2,5 лана. При тканье 100 ланов тонких шелковых тканей допускаются потери в 2 лана, а также потери одного лана выданных ниток».

«В тех случаях, когда шелк непригоден для тканья и бракованными нитями и [их] остатками набивают седла для коней, то допускаются потери в 7 ланов на 100».

«Тому, кто делает кэсы<sup>10</sup>, допускаются потери в 5 ланов на каждые 100 ланов ниток» [4, гл. 17, с. 376—48а].

В регламентации службы складов в тангутском государстве мы прослеживаем определенное влияние китайского законодательства династий Тан и Сун (VII—XII вв.). Китайское законодательство определяло меры наказания за невозвращение взятой казенной вещи (по прошествии десяти дней — 30 палок и т. д.), за пользование служащими склада вверенными им на хранение вещами, за одолжение другому лицу казенной вещи, за виновность в порче казенного имущества [5, гл. 20, с. 13а—17б; 6, с. 338—341]. Однако этим сходство и ограничивается. В тангутском кодексе мы не находим статьи китайских кодексов, которая предусматривала бы обыск охраной всех лиц, покидавших помещение склада [5, гл. 20, с. 13б; 6, с. 338]. Кроме того, в целом тангутский кодекс содержит гораздо более полную регламентацию службы складов. Это во многом определялось важностью этой службы для молодого тангутского государства, не имеющего своих традиций в этом деле. Склады, в особенности зерновые, при которых была налажена служба поступления и хранения поземельного налога<sup>11</sup>, должны были обеспечить благополучие страны на случай войны или стихийных бедствий.

Безусловно, изучение службы складов только по своду законов без исследования других документов и источников об их деятельности недостаточно. Но можно надеяться, что данная в этой краткой заметке информация прольет дополнительный свет на этот сложный и весьма существенный институт в жизни средневековых государств Дальнего Востока.

### Список иероглифов

Ⅰ 藏絀    Ⅱ 麥秬    Ⅲ 藏緞    Ⅳ 穀薺    Ⅴ 糞  
 薺    Ⅵ 糞穀薺    Ⅶ 穀緞    Ⅷ 糞薺    Ⅸ 糞緞

<sup>1</sup> Здесь и ниже в порядке, обозначенном римскими цифрами, даны оригинальные написания некоторых тангутских терминов.

<sup>2</sup> Возможно, тангутские чиновники, как и китайские, получали плату за работу два раза в год, «в два времени года» (осень—зима, весна—лето).

<sup>3</sup> Тангутское уголовное право различало «тайную кражу» (похищение чужого имущества тайно и без применения насилия) и ограбление (похищение чужого имущества с применением насилия), учитывая при этом факт использования или неиспользования оружия.

<sup>4</sup> Вторым по степени важности чиновникам управлений.

<sup>5</sup> Основные должности чиновников управлений.

<sup>6</sup> Х у — мера объема, равная приблизительно 30 л, ш э н — приблизительно 0,6 л.

<sup>7</sup> До у — мера объема, равная приблизительно 6 л.

<sup>8</sup> Ц з и н ь — мера веса, равная приблизительно 600 г.

<sup>9</sup> Один лан равен приблизительно 37 г.

<sup>10</sup> Вид дорогой ткани.

<sup>11</sup> Ср. у киданей [7, с. 378—379].

1. Кычанов Е. И. Очерк истории тангутского государства. М., 1968.
2. Кычанов Е. И. Из истории экономики тангутского государства Си Ся (982—1227).— «Страны и народы Востока». Вып. 8. М., 1969.
3. Тангутские рукописи и ксилографы. М., 1963.
4. Нгу ле кэу ле сёу ндин кэн нси (Измененный и заново утверждённый кодекс [девиза царствования] эпохи Небесное процветание—1149—1169 гг.). Тангутский фонд Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР, Танг. 55.
5. Сун син тун (Свод уголовных наказаний династии Сун). Го-у-юань фачжи цзюй, 1918.
6. Тан люй шу и (Уголовные законы династии Тан, с комментариями и разъяснениями).— «Цун шу цзи чэн». Шанхай, 1931.
7. Wittfogel K. A., Feng Chia-sheng. History of Chinese Society. Liao (907—1125). Philadelphia, 1949.

---

*В. С. Кузнецов*

**«СИНЬЦЗЯН ТУЧЖИ» КАК ИСТОЧНИК  
ПО ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ СИНЬЦЗЯНА  
КОНЦА XIX в.**

«Синьцзян тучжи» («Историко-географическое описание Синьцзяна с картами») выделяется среди специальных работ о Синьцзяне.

Разносторонность тематики, богатство фактического материала делают «Синьцзян тучжи» одним из наиболее ценных источников для изучения истории, экономики, культуры Синьцзяна. Однако вплоть до настоящего времени нет ни одного более или менее полного обзора указанного сочинения<sup>1</sup>.

Судя по предисловию, книга написана в 1911 г. коллективом авторов (71 человек), которых «возглавил» военный губернатор Синьцзяна Юань Дахуа. В основу этого сочинения положены записки путешественников, правительственные документы, донесения чиновников, руководивших проведением тех или иных мероприятий в крае, а также личные наблюдения составителей.

Если политические события в Синьцзяне в конце XIX в. в целом нашли более или менее подробное освещение в исторической литературе, то этого никак нельзя сказать об экономической истории края в указанный период. Цель статьи — изложить основные сведения «Синьцзян тучжи» об экономической политике цинского правительства в Синьцзяне в конце XIX в.

Хозяйственные мероприятия цинского правительства в Синьцзяне в конце 70-х годов XIX — начале XX в. проходят под девизом «ликвидации последствий» антицинского восстания 1864—1877 гг., охватившего весь Синьцзян и сопредельные с ним провинции собственно Китая. «Ликвидация последствий» имела целью не только реставрировать, но и упрочить устойчивости инационального режима, сметенного во время восстания. Подавление его повлекло за собой катастрофическое расстройство экономики Синьцзяна. Глубочайший упадок переживало сельское хозяйство. В Илийском крае, например, через десять лет после восстания обрабатывалось менее  $\frac{2}{10}$  прежней посевной площади [2, цз. 101, л. 11а].

Потребность в большем количестве зерна для снабжения армии, расквартированной в Синьцзяне, со всей остротой поставила вопрос об освоении пустующих земель в малозаселенной Джунгарии. Кроме того, правительство стремилось создать дополнительный источник денежных поступлений в казну. Земельный налог взимался не только натурой, но и деньгами.

Начальная колонизация Джунгарии с момента завоевания ее Цинской империей осуществлялась посредством насаждения следующих форм землевладения: *бинтунь* (военные поселения китайских солдат), *цзяньтунь* (поселения ссыльных), *цитунь* (знаменные, или маньчжурские, поселения), *хэйтунь* (поселения уйгуров, высланных из Кашгарии), *хуэйтунь* (поселения гражданских переселенцев из собственно Китая) (см. подробнее [1]).

*Цзяньтунь* из-за своей нерентабельности были ликвидированы еще в первой половине XIX в. Поселения уйгуров, или таранчей, перестали существовать после восстания 1864—1877 гг. Стоял вопрос о целесообразности возрождения военных поселений. «После мятежа (т. е. восстания 1864—1877 гг.— В. К.) невозможно восстановить старую систему [военных поселений]», — докладывал трону генерал-губернатор провинции Шэньси — Ганьсу Цзо Цзунтан, мотивируя это тем, что система, при которой солдаты несут воинские обязанности и занимаются земледелием, «подобна вычерчиванию круга левой рукой, а квадрата — правой. А эти две фигуры никак нельзя совместить. Получается именно так, что и солдаты-воины не способны воевать, и солдаты-землепашцы не могут пахать» [2, цз. 93, л. 46].

Однако из-за нехватки рабочей силы сразу отказаться от использования солдат-землепашцев власти не смогли. Так, в Урумчи существовали военно-пахотные поселения и в последние десятилетия XIX в. Но одновременно всех непригодных к службе солдат из армии переводили на положение земледельцев, свободных от несения воинской службы. Им нарезали наделы на пустующих землях, ссужали семенами и деньгами на приобретение скота и инвентаря. Размер надела, получаемый отставными солдатами, зависел от численности их семей [2, цз. 93, л. 46]. Первое время эти землевладельцы не платили арендную плату, а государство закупало у них излишки хлеба по нормированным ценам.

В некоторых местностях возник своеобразный тип пахотных поселений, так называемые *гунтунь* (общественные поселения). Они создавались тыловыми частями армии на покинутых населением землях. Но, как отмечали в своих донесениях чиновники, такие поселения не были военными. В дальнейшем предусматривалось передать эти поселения крестьянам.

Судя по материалам «Синьцзян тучжи», с конца 70-х годов XIX в. освоение пустующих земель в Джунгарии осуществлялось путем раздачи наделов отставным солдатам и их род-

ственникам, местным безземельным и малоземельным жителям, переселенцам из собственно Китая. Последние были крайне неоднородны по своему составу: среди них имелись крестьяне и ремесленники, отправившиеся на поселение по вербовке, лица без определенных занятий и места приписки, а также преступники, ссылаемые по этапу. Было решено также направлять на поселение в Синьцзян ссыльных из семи центральных провинций. Но особых поселений из ссыльных уже не образуют, а расселяют их вместе с другими переселенцами.

На один двор переселенцев выделялось 60 му земли [2, цз. 101, л. 206]. Такое положение сохранялось примерно до 1882 г. Имеются сведения также и о том, что каждый двор получал 60, 90 и 120 му [2, цз. 28, л. 3а]. Различия в размере надела, очевидно, определялись качеством земли.

Новые поселения создаются по образцу старых военных поселений: два человека составляют двор, десять дворов — десятидворку, во главе которой ставился староста. Члены десятидворки на основе круговой поруки отвечали за уплату полученных от казны денег и семян.

Насколько эффективными в итоге оказались мероприятия по освоению пустующих земель? Согласно обмеру, произведенному в 1911 г., обрабатываемая площадь в Синьцзяне не превышала 10—20% пустошей и залежей [2, цз. 30, л. 56], а земли, годные для возделывания, невозможно учесть [2, цз. 28, л. 2а]. Таким образом, имелись огромные возможности в расширении посевных площадей. Однако «с момента учреждения провинции<sup>2</sup> и до настоящего времени прошло уже 20 с лишним лет, как пишут составители „Синьцзян тучжи“, а запашка не увеличилась» [2, цз. 65, л. 46]. Причинами они называют нехватку средств для оказания помощи переселенцам, отсталость сельскохозяйственной техники, недостаток ирригационных сооружений и т. д. Но, на наш взгляд, именно обострение процесса социальной дифференциации в общей массе частных землевладельцев, усиление эксплуатации мелкого производителя со стороны цинского государства тормозили увеличение запашки. Об этом в «Синьцзян тучжи» сообщается очень скупо. Тем не менее встречаются весьма характерные признания вроде того, что «народ ленится заниматься земледелием», переселенцы стремятся вернуться обратно и не имеют желаний засеять поля и возделывать сады.

Показательны мероприятия властей в области земельного обложения. В 1878 г., т. е. непосредственно после подавления восстания, в Кашгарии и Джунгарии земельный налог взымали без установленной нормы. С 1879 г. повсеместно стали собирать налог в размере  $\frac{1}{11}$  урожая [2, цз. 97, л. 256]. А вскоре правительство сочло целесообразным изменить сам принцип земельного обложения. Налог стал определяться согласно категории земли. В 1881—1884 гг. были установлены три такие ка-

тегории. К первой относилась земля, где росла полынь; ко второй — та земля, на которой произрастала трава *лунсуй* (рогоз), к третьей — земля, где рос камыш или наблюдалась большая засоленность почвы.

Новая система обложения в первую очередь служила интересам казны. Так, Цзо Цзунтан писал: «Новый налог не убыточен. [С переходом на новый порядок обложения] непрерывно станут увеличиваться [налоговые поступления]» [2, цз. 97, л. 26а].

Переход на трехстепенное обложение был осуществлен в 1881—1884 гг.

В Джунгарии новое уложение о земельном налоге распространялось на уезды Дихуа, Чанцзи, Фукан, Суйлай, Цитай, Цзямуса, Хутуби (все уезды были подведомственны округу Чжэнди). С 1 му уплачивалось: на землях первой категории — 7 шэнов (1 шэн=1,035 л), средней категории — 4 шэна, низшей категории — 3 шэна зерна [2, цз. 30, л. 4а].

В Кашгарии земли были подразделены на три разряда. С 1 му участка первой категории уплачивалось 4—5 шэнов зерна и 5 цзиней (1 цзинь=596,8 г) сена, средней категории — 3 шэна зерна и 3 цзиня сена, низшей категории — 1—1,5 шэна зерна и 2 цзиня сена [2, цз. 30, л. 4а].

Под предлогом уплаты контрибуции по протоколу 1901 г. земельный налог в Синьцзяне был увеличен. Известно, что в 1902 г. с каждого даня зерна, сдаваемого в уплату налога, дополнительно взымалось 1 цянь 5 фэней (1 фэнь= $\frac{1}{100}$  ляна) серебра. Годом позже нормы обложения возросли. Фуражное зерно сдавалось более чем с половинной надбавкой на «утруску». Так, при сборе налога вместо 1 даня брали 1 дань 5 доу 5 шэнов [2, цз. 30, л. 5а]. Налоговое бремя усугублялось еще и массовыми злоупотреблениями администрации. «Не имевшие совести чиновники в организованном порядке взымали налоги сверх нормы. Обостряли обстановку до крайности; дело доходило до того, что вдвойне брали против предельной цифры» [2, цз. 30, л. 4б].

Очевидно, положение крестьян стало совершенно невыносимым, если властями было отдано приказание взимать налог по-прежнему. Однако в 1908 г. вступают в силу новые правила расчета по земельному налогу, которые узаконили обременительные поборы. Снова стали взимать 1 цянь 5 фэней серебра за каждый сдаваемый дань зерна; осталась и добавка на «утруску», правда, 2 доу 5 шэнов против прежних 5 доу 5 шэнов [2, цз. 30, л. 5а].

Восстание 1864—1877 гг. поставило правительство перед серьезной необходимостью решить финансовую проблему: денежная система Синьцзяна находилась в состоянии развала. Повсеместно ощущалась острая нехватка разменной монеты.

Как известно, основу денежного обращения в Синьцзяне,

как и в собственно Китае, составляло серебро. Обращалось оно не в виде монет, а в слитках, оценивавшихся по весу и пробе. Весовой единицей измерения служил лян. Медная разменная монета в крае была не стандартной: в Кашгарии, например, обращались хунцянь, или пулы, в Джунгарии — чжицянь, или чохи. В южном Синьцзяне после ниспровержения цинского господства чеканилась серебряная монета таньга.

После подавления восстания в 1877 г. командующий Чжан Яо наладил в Куче отливку новой серебряной монеты. По виду она была схожа со старой таньгой, только на ней указывался номинал: чистого серебра 5 фэней [2, цз. 35, л. 96]. Выпуск новой монеты осложнил финансовую ситуацию в районе. В обращение вошли как новая таньга кучаского образца, так и старая, чеканенная при Якуб-беке. Различия между ними в обращении не делали; и та и другая шли по одному обменному курсу. Падению стоимости новой монеты немало способствовали подделка и порча серебряных денег.

В 1880 г. по инициативе Цзо Цзунтана в Ланьчжоу (провинция Ганьсу) начали чеканить новую серебряную монету для Синьцзяна. Она выпускалась достоинством в 1 цянь (отсюда и пошло ее название). Но вскоре чеканку цяней прекратили из-за чрезмерных расходов, вернее, из-за нехватки серебра.

Военный губернатор Синьцзяна Лю Цзиньтан предложил «расширить отливку хунцянь, чтобы ликвидировать таньга» [2, цз. 35, л. 10а]. Предложение Лю Цзиньтана Пекином было принято. Чжицянь было решено не выпускать, на что имелись достаточные основания. Чжицянь и хунцянь немного отличались по весу, но последняя из-за высокого качества металла имела более высокий обменный курс: 500 хунцянь приравнялось к 1 ляну серебра, 2 тыс. чжицянь — к 1 ляну серебра [2, цз. 99, л. 76]. Поэтому представлялось гораздо экономичнее пустить в обращение именно хунцянь. Тем самым намечалось унифицировать денежную систему Синьцзяна.

Из-за нехватки меди для выпуска монеты переливали пришедшие в негодность пушки. С 1882 г. в отдельных уездах юга крестьян обязывали в счет поземельного налога вместо зерна сдавать медь [2, цз. 34, л. 10а].

Однако все усилия удовлетворить спрос рынка на медную монету не достигают цели. Ее по-прежнему не хватало. Решили даже завезти в Или 70—80 тыс. связок медных денег из провинции Ганьсу [2, цз. 35, л. 3а]. Среди многих причин нехватки медных монет источник указывает на неудовлетворительный рост добычи меди, а также на то, что хунцянь, сделанные из качественной меди, в больших количествах вывозились за пределы Синьцзяна.

Недостаток разменной монеты послужил толчком к эмиссии бумажных ассигнаций небольшого достоинства. К 1888 г. из Кашгара поступает прошение на высочайшее имя о разреше-

нии на выпуск бумажных денег. В 1889 г. Илийскому монетному двору было приказано изготовить из клеенки ассигнаций на сумму 170 тыс. лянов (в переводе на серебро) [2, цз. 35, л. 46].

Монетный двор в Дихуа (Урумчи) за период с 1890 по 1897 г. дважды выпускал кредитные билеты. Изготавливались бумажные деньги и в Аксу.

Наряду с выпуском медной монеты и бумажных денег местная администрация предпринимает ряд мер, направленных на то, чтобы изъять таньга из обращения. Так, известно, что в 1888 г. власти округа Шулэ (Кашгар) собирали таньга у населения.

Со всей остротой встает вопрос о чеканке серебряной монеты. Имевшие хождение слитки серебра были крайне неудобны в повседневных торговых сделках, и их явно не хватало. Хуан Гуанда, даотай Аксу, в своем прошении (1893 г.) следующим образом мотивировал необходимость выпуска серебряной монеты: «Поскольку серебряные деньги не обращаются, то торговать трудно» [2, цз. 35, л. 10а].

В 90-х годах серебряные юани отливались уже на монетных дворах Дихуа, Аксу, Кашгара.

Однако таньга, видимо, имела хождение и после появления серебряных юаней. Об этом говорит, например, следующее замечание в прошении даотая Кашгара Чжу Мяньюна (1902 г.): «За последнее время построили монетный двор. Отливают серебряные юани. А при использовании таньга по-прежнему [следует] взвешивать [их] на вес. Может быть, народ постепенно поймет, что юни неудобны... и сами [люди] откажутся от [их] употребления» [2, цз. 34, л. 166].

Таким образом, все попытки цинского правительства стабилизировать денежную систему Синьцзяна ни к чему не привели. «То, на что опирается [денежное] обращение, всего лишь бумажные деньги, не имеющие цены», — отмечено в источнике [2, цз. 34, л. 16].

Торговая политика Цин в Синьцзяне с конца 70-х годов XIX в. определялась задачей увеличения казенных сборов. Характерно в этом отношении введение лицзиня — внутренней таможенной пошлины. Введение лицзиня принесло значительные доходы казне. Только за период с осени 1878 до лета 1879 г., т. е. меньше чем за год, за счет лицзиньных сборов поступило более 180 тыс. лянов серебра [2, цз. 31, л. 316].

В 1885 г. учреждаются таможенные управления в Хами и Гучэне, которые облагают налогом товары, ввозимые из внутренних провинций Китая. С каждого ляна стоимости товара взималось 3 фэня серебра.

При продаже изделий и товаров, произведенных в Синьцзяне, власти на месте брали  $\frac{3}{10}$  рыночной стоимости.

В дальнейшем обложение внутренней торговли становится все более обременительным. Для выплаты контрибуции по про-

токолу 1901 г. требовались огромные суммы. Государственная же казна пустовала. Сельское хозяйство переживало упадок. Освоение новых земель в Синьцзяне, как докладывал трону военный губернатор Жао Иньци, продвигалось плохо, и «налога поступало мало» [2, цз. 31, л. 7а]. Осталось одно — выжимать деньги из торговли, тем более что, по мнению сановников, «благосостоянию народа [это] не в ущерб» [2, цз. 31, л. 7б].

В 1902 г. в Синьцзяне учреждается шесть таможенных управлений, а через год — еще одно. По новому таможенному уставу товары китайских купцов облагались двойной пошлиной: *цишуй* и *лодишуй*. Первая уплачивалась за ввоз и транзит, вторая — за продажу товара. Часто случалось так, что товар при перевозке из одной местности Синьцзяна в другую облагался *лодишуй*, но при отсутствии здесь на него спроса перевозился дальше и, следовательно, облагался *цишуй*. На месте сбыта снова взимали *лодишуй*. При этом выходило, что один и тот же товар до продажи облагался пошлиной до 4—5 раз.

Все это не могло не породить острого недовольства торговцев. «Уже неоднократно купцы громко жаловались», — отмечено в источнике [2, цз. 31, л. 11б]. В конце концов правительству пришлось пойти на некоторое изменение системы пошлинного обложения. По Уставу о едином налоге на товары, принятому в 1908 г., товары облагались один раз; одновременно взимались пошлины за привоз и за продажу.

Таковы общие сведения по экономической политике цинской администрации в Синьцзяне в конце XIX в. Они показательны в том отношении, что раскрывают формы и методы, посредством которых Цин пыталась не только удержать за собой утраченную было окраину, но и в известной степени смягчить остроту экономических трудностей, переживаемых собственно Китаем.

Богатство фактического материала — основное достоинство «Синьцзян тучжи». Однако зачастую оценка тех или иных мероприятий страдает предвзятостью: сказываются социальная принадлежность и классовая ограниченность мировоззрения авторов.

<sup>1</sup> Э. М. Гэйл называет его одним из интереснейших источников, не сообщая больше никаких сведений.

<sup>2</sup> В 1883 г. Синьцзян, прежде в административном отношении подчинявшийся генерал-губернатору наместничества Шэньси — Ганьсу, был выделен в отдельную провинцию.

1. Думан Л. И. Аграрная политика цинского (маньчжурского) правительства в Синьцзяне в конце XVIII в. М.—Л., 1936.
2. Синьцзян тучжи (Историко-географическое описание Синьцзяна с картами). [Б. м.], 1923.
3. Gale E. M. Some Chinese Sources for the Study of the North-Eastern Asia.— «Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society». 1933, vol. LXIV.

---

Г. Я. Смолин

## ИНОЗЕМНЫЕ РЕЛИГИИ В ГУАНЧЖОУ IX в.

В Китае VII—VIII вв. в процессе развития торговых, политических и культурных контактов со странами «Западного края» появились и начали распространяться зороастризм, несторианство, ислам и манихейство — «варварские религии» (*ицзю*), как их называли источники того времени. Они проникли в пределы империи Тан (618—907) по Великому шелковому пути, а также южными морскими путями.

Как представляется, раньше других «варварских религий» в «Срединном государстве» появился зороастризм. В 621 г. был воздвигнут первый храм переселенцев из «Западного края», исповедовавших учение Авесты, а к концу VII в. имелось уже несколько зороастрийских святилищ на севере Китая [26, с. 28, 36—38] <sup>1</sup>. Несторианство делало первые шаги в Китае с начала второй трети этого же столетия. Осенью 638 г. христианский проповедник сириец Аробень (Алопянь), тремя годами ранее прибывший с большой группой единоверцев в главную танскую столицу Чанъань, по разрешению императора Ли Шиминя (Тай-цзуна) образовал близ Чанъани несторианскую общину, в которую входили соотечественники ее основателя. Выдержав на исходе последнего десятилетия VII в. ожесточенные атаки буддистов, а с 712 г.— даосов, это вероучение довольно быстро начало распространяться и на протяжении целого столетия переживало наивысший за все время существования танской империи расцвет. В ознаменование успешного распространения своей веры адепты несторианства в 781 г. воздвигли в Чанъани мемориальную стелу с текстом на китайском и сирийском языках [11, с. 1—2, 10—14, 38; 6; 19; 48]. Примерно в одно время с несторианством, т. е. очень скоро после своего возникновения, в Китай стал проникать ислам, а в VIII в. небольшие общины мусульман-иноземцев существовали уже в нескольких танских городах [16, с. 333; 20, с. 35—45; 31, с. 13—14; 43]. В самом конце VII в. на территорию «Срединного государства» было «завнесено» манихейство, и, хотя уже в начале второй четверти следующего столетия оно было объявлено вне закона и на протяжении почти 40 лет подвергалось жестоким гонениям, с 60-х го-

дов VIII в. в отдельных частях танской империи учение Мани получило некоторое распространение среди выходцев из «Западного края» [7; 14, с. 85—93; 25, с. 203—218; 32].

К числу «варварских религий» в Китае VII—IX вв. традиция относит также иудаизм. Однако вопрос о времени первоначального появления этой веры в «Срединном государстве» и ее существовании при династии Тан остается до сих пор нерешенным<sup>2</sup>. Можно все же полагать, что по крайней мере к IX в. там имелись приверженцы и этого исповедания [36, т. 2, с. 500, 510, 555, т. 3, с. 358—359, 420—421; 37, с. 210; 39, с. 353; 45; 49, с. 10; 50, с. 10—15]. Правда, их, по всей вероятности, было очень мало, да и эти немногочисленные адепты культа Яхве с самого начала оказались рассеянными по различным районам страны. Не случайно, что во всей обширной танской империи не существовало ни одного молитвенного дома иудеев<sup>3</sup>, тогда как культовые здания всех остальных «варварских религий» уже функционировали в отдельных танских городах. Точно так же не случайно за иудаизмом к IX в. еще не закрепилось в Китае никакого определенного наименования, между тем как более или менее устойчивые названия имели к началу этого столетия и зороастризм — *сянь*, или *хосянь* (огнепоклонство)<sup>4</sup>, и несторианство — *цзинцзяо* (учение о свете), или *дацинъцзяо* (сирийское учение — по наименованию страны, откуда эта вера была занесена в Китай), и манихейство — *мони*, или *момони* (по имени основателя учения), и ислам — *цинчжэнь* (чистота и праведность), или *муху* (по имени пророка Мухаммеда).

В VII—VIII вв. очагами «варварских религий» являлись такие города во внутренних районах страны и на ее окраинах, как Западная столица — Чанъань, Восточная столица — Лоян, Северная — Тайюань, Янчжоу, Цюаньчжоу, Фучжоу, Шаочжоу, Ханчжоу, Гуйлинь, Чэнду и некоторые другие. Но чем ближе к IX в., тем заметнее на положение основного средоточия носителей иноземных верований выдвигался Гуанчжоу, а с середины этого столетия он полностью утвердился в таком качестве. То был важнейший портовый центр торговых, культурных и иных внешних связей танской державы не только со странами Юго-Восточной и Южной Азии, но и с различными частями арабского халифата, привлекавший с далекого Ближнего Востока многочисленных купцов и мореходов — адептов разных религиозных исповеданий, которые имели распространение в халифате. Значение Гуанчжоу в торговых и культурных сношениях с заморскими государствами ощутимо поднялось с утратой Китаем к середине VIII в. контроля над Великим шелковым путем [8; 13]. Город находился в большом удалении от столиц империи, на южной ее окраине, которая все еще оставалась тогда сравнительно малозаселенной, экономически слабо освоенной и отсталой по уровню культурного развития [22, с. 1—54]; здесь, особенно после серии крупных военно-феодаль-

ных мятежей второй половины VIII в., потрясших политические устои танской династии, заметно меньше, чем во внутренних районах страны, ощущался административный и идеологический контроль центральной государственной власти [22, с. 31—40]<sup>5</sup> и не столь резко сказывались многократные крутые переходы в политике императорского двора по отношению к чужеземным религиям и их приверженцам — от покровительства и поощрения к нетерпимости и погромам. Словом, в Гуанчжоу IX в. сложились весьма благоприятные условия для того, чтобы выходцы из Аббасидского халифата — представители различных «варварских религий» могли, как говорится в одном из источников, «приезжать и обосновываться на жительство» (цит. по [16, с. 68—69]). Постепенно в этом городе образовалась довольно обширная колония персов, арабов, сирийцев, евреев и других переселенцев из «Западного края», занимавшихся здесь главным образом торговлей, ростовщичеством и различными ремеслами, что подтверждается данными сочинений китайских средневековых авторов<sup>6</sup>. Наглядным свидетельством того, насколько значительной была эта колония, может служить такой эпизод, относящийся еще к середине VIII в.: по данным обеих «образцовых историй» династии Тан, в конце 758 г. произошло крупное вооруженное столкновение находившихся в Гуанчжоу и его окрестностях персидских и арабских купцов, моряков и солдат с властями и гарнизоном города. Инцидент закончился поражением китайского воинства и бегством главы местной гражданской и военной администрации; иноземцы же предали город разграблению и огню [15, с. 15469; 23, с. 13968, 15384].

На существование в Гуанчжоу к середине IX в. большой колонии выходцев из Аббасидского халифата весьма определенно указывают и историко-географические труды Абу Зайда ас-Сирафи, ал-Масуди, Ибн ал-Асира и Абу-л-Фиды. Во всех этих арабоязычных источниках X и ближайших за ним столетий среди проживавших в Гуанчжоу второй половины IX в. уроженцев «области ислама» выделены четыре группы по признаку вероисповедания: мусульмане, иудеи, христиане и зороастрийцы [29, с. 115—117, 121; 42, с. 303; 46, с. 64; 47, с. 51—52], причем перечисляются они в почти такой же очередности<sup>7</sup>, учитывая скорее всего количественный состав каждой группы.

Колония приверженцев «варварских религий» в Гуанчжоу IX в. постепенно разрасталась. Она пополнялась новоприбывшими из «Западного края», а также переселенцами из других городов танской империи, преимущественно иностранцами, но отчасти и обращенными в ту или иную чужеземную веру китайцами. Ее численность увеличивалась и в результате естественного прироста. Приезжавшие в Гуанчжоу и обосновывавшиеся здесь персы, арабы, сирийцы, евреи и другие выходцы из «Западного края», занявшись торговлей, ростовщичеством, различ-

ными ремеслами, врачебным или фармацевтическим делом, обзаводились семьями, беря в жены девушек из местного китагского либо тайского населения<sup>8</sup>. Танской администрацией такие браки, как правило, не возбранялись [8, с. 95, 97—98; 20, с. 97], и лишь однажды, в самом начале второй трети IX в., была предпринята попытка официально запретить их [15, с. 16748]. Семейно-правовые нормы «варварских религий» практически тоже не препятствовали женитьбе их последователей на жительницах «Срединного государства», так как считалось, что влияние мужа будет способствовать вовлечению еще одной новообращенной в ряды адептов данного вероисповедания и тем самым — расширению контингента единоверцев. Поскольку ислам, зороастризм и иудаизм допускали полигамию, приверженцы этих религий в Гуанчжоу — люди, как правило, весьма состоятельные — имели зачастую по нескольку жен, тем более что это не противоречило семейно-брачным традициям феодальной китайской и тайской среды [3, с. 142; 47, с. 43]. Обычно семьи были многодетными. Как глава дома, ответственный за воспитание собственных детей, и прежде всего воспитание духовное, отец на совершенно законных основаниях с помощью проповедников своей религии, будь то ислам, несторианство, манихейство или иудаизм, обращал потомство в свою веру.

Данные имеющихся к настоящему времени источников не позволяют хотя бы приблизительно определить конкретную численность каждой из упомянутых арабскими авторами религиозных групп, равно как и общее количество адептов всех «варварских религий» в Гуанчжоу IX в. В связи с событиями крестьянской войны под предводительством Ван Сяньчжи и Хуан Чао, непосредственно затронувшей в 879 г. и Гуанчжоу (см. [5]), Абу Зайд, ссылаясь в «Сказаниях о Китае и об Индии» на показания очевидца, арабского путешественника Ибн Вахба, и других информаторов, назвал число «проживавших в этом городе и занимавшихся там торговлей мусульман, иудеев, христиан и магов»<sup>9</sup> — 120 тыс. человек [29, с. 117; 46, с. 64; 47, с. 51—52]. Но цифра эта, безусловно, сильно завышена, хотя Абу Зайд для ее обоснования привел, с ссылкой на «людей, хорошо осведомленных в делах китайцев», казалось бы, довольно убедительный аргумент: «Общее количество насчитывавшихся в этих четырех сектах известно единственно вследствие того, что китайское правительство взимало с них налог по их числу» [29, с. 117; 46, с. 64; 47, с. 51]. Сомнение в правдоподобности известия Абу Зайда только возрастает, когда у ал-Масуди встречаешься с иной, много большей цифрой («200 тыс. мусульман, христиан, иудеев и магов»), в подтверждение которой ал-Масуди привел точно такой же довод, что и Абу Зайд: тоже сослался на сведения китайских официальных кадастров [29, с. 121; 42, с. 303—304].

Данные, приведенные у Абу Зайда, а тем более у ал-Масуди

ди, ставят под вопрос многие современные исследователи — и китайские, и японские, и западные (см., например, [4, с. 169—173, 179; 16, с. 364; 22, с. 70; 28, с. 234]). Но немало и исключений, особенно в западной литературе. Некоторые авторы, например, чтобы очернить предводителей и рядовых участников крестьянской войны 874—901 гг., представить их завзятыми погромщиками и душегубами, всячески пытаются «подкрепить» такого рода суждения, воспользовавшись, в частности, ссылкой на книги Абу Зайда и ал-Масуди, где указанные цифры — соответственно 120 и 200 тыс. — приведены в контексте рассказа о том, как повстанцы Хуан Чао якобы вырезали поголовно всех находившихся в Гуанчжоу людей из «области ислама», независимо от их вероисповедания (см. подробнее [4, с. 169—173]).

Если учесть, что согласно сведениям, имеющимся в «Новой истории [династии] Тан», общая численность занесенного в официальные реестры населения гуанчжоуской области, включая 13 ее уездов, в VIII в. достигала примерно 221,5 тыс. человек [15, с. 15706]<sup>10</sup>, то станет очевидной недостоверность цифр, фигурирующих у Абу Зайда, а тем более у ал-Масуди.

Крупный современный китайский специалист по истории танской империи Янь Гэнван также счел эти цифры явно преувеличенными. Сам он склонен свести их к 50—60 тыс. [28, с. 234]. Правда, остается неясным, на чем автор при этом основывается, поскольку никакой конкретной аргументации по сему поводу Янь Гэнван не приводит. И все же его гипотеза представляется более правдоподобной. Конечно, числовые выкладки Янь Гэнвана тоже могут показаться завышенными. Но тут, видимо, следует принимать во внимание два обстоятельства, учитывающие своеобразие реального статуса Гуанчжоу. Во-первых, может быть, именно в этом городе — административном центре одноименной области, а также всей южнокитайской провинции Линнань — оказалась сосредоточенной едва ли не наибольшая часть официально зарегистрированных жителей одной из самых захолустных и малолюдных окраин танской империи [22, с. 17—23]. Во-вторых, большинство населения этого космополитического города, игравшего роль своего рода «ворот страны», самого крупного и важнейшего центра внешних связей «Срединного государства» того времени, могло действительно слагаться именно из уроженцев «Западного края» и стран Южных морей [13, № 5, с. 67—68].

Жизнедеятельность ячеек различных «варварских религий» в Гуанчжоу IX в., превратности судеб каждой из них запечатлены в источниках крайне неравномерно. Почти ничего не известно о манихействе и иудаизме, а о зороастризме сохранились лишь отрывочные и не всегда ясные упоминания [26, с. 32—33]; лучше документированы, а потому легче прослеживаются признаки существования и деятельности несторианской и особенно мусульманской общин. В каждом из этих слу-

чаев сказались разные причины и обстоятельства. Манихеям, например, приходилось, за исключением коротких отрезков времени, пребывать на нелегальном положении, соблюдать строжайшую конспирацию и принимать всевозможные меры, дабы обезопасить себя: сознательно сближаться с буддистами и даосами, прикрывать свою деятельность буддийским и даосским одеяниями и т. д. Современники неоднократно признавали, что вследствие этого поклонников учения Мани очень часто оказывалось крайне нелегко, а иногда даже совсем невозможно различать и выявлять; их нередко принимали за представителей той или иной секты буддизма либо даосизма [2, с. 51; 4, с. 394—396; 25, с. 215—217].

Впрочем, в буддийские и даосские покровы облакались во многих случаях не только манихеи, но и приверженцы других «варварских религий», будь то, например, мусульмане [20, с. 59] или несториане [11, с. 2, 17]. Им приходилось поступать так главным образом потому, что иначе нелегко было бы преодолеть препятствия, связанные с неприязнью китайцев к иноземным верованиям, с укоренившимися и нагнетавшимися в «Срединном государстве» представлениями, будто его жителям нечему учиться и нечего воспринимать у «варваров».

Трудности в распознавании какого бы то ни было чужеземного исповедания и его последователей обуславливались еще и тем, что в каждом из этих синкретических по своей природе верований присутствовали во многом схожие или даже повторяющиеся черты догматики и обрядности. Например, за мусульман часто принимали adeptов какой-либо другой «варварской религии», поскольку, как известно, в исламе содержались, пусть в несколько переработанном виде, отдельные существенные компоненты, заимствованные из зороастризма, иудаизма, христианства и манихейства [20, с. 60—63]. Путаницу вносили и некоторые элементы религиозно-бытовой практики мусульман и иудеев (обряд обрезания, запрещение употреблять в пищу свинину — самое любимое китайцами мясо — и т. д.). Точно так же зороастрийцев могли принимать за несториан, манихеев или иудеев [26, с. 42—43; 50, с. 2—23], коль скоро многие иудейские, христианские и манихейские религиозные представления формировались под прямым влиянием учения Заратуштры. Положение усугублялось и тем, что в трудные для себя моменты, наступавшие вследствие главным образом политических причин и обстоятельств (например, из-за разрыва, происшедшего между Китаем и Уйгурией в середине IX в.), манихеи и несториане в Китае оказывались вынужденными выдавать себя за мусульман или даже принимать ислам [11, с. 3]. Наконец, для многих в «Срединном государстве» приверженцы «варварских религий» выглядели как бы на одно лицо и просто оттого еще, что эти вероучения исходили, в представлении современников, из одного территориального источника [26, с. 39].

Отсутствие у китайских хронистов внимания к зороастризму и, как следствие этого, крайнюю скудость сведений о нем можно помимо всего прочего объяснить и тем, что поклонники учения Заратуштры вообще не вели в танской империи сколько-нибудь широкой и активной религиозной пропаганды; оно в отличие, например, от ислама, несторианства и манихейства имело распространение только среди иноземцев [26, с. 40—41], и, надо думать, не случайно в источниках того времени нет даже упоминаний о переводах на китайский язык Авесты или хотя бы отдельных частей этой священной книги зороастрийцев, между тем как китайские переводы христианской и манихейской канонической литературы имели уже тогда некоторое хождение в «Срединном государстве»<sup>11</sup>.

Заметную роль в судьбах «варварских религий» в Китае, и в частности в Гуанчжоу, сыграли религиозные преследования в первой половине 40-х годов IX в.

В 842 г. император Ли Чань (У-цзун), побуждаемый к тому своими духовными наставниками — даосами Чжао Гуйчжэнем и Ли Дэюем, издал специальный эдикт, который послужил официальным сигналом к началу широкой кампании против буддийской церкви. Репрессии непосредственно затронули и чужеземцев, которые исповедовали буддизм или же маскировались под буддистов [16, с. 360; 21, с. 8016; 34, с. 311—312]. Но пострадало тогда не только буддийское духовенство. Вскоре, в 843—844 гг., особыми декретами Ли Чаня было объявлено вне закона и манихейство [7, с. 1173—1174, 1189; 17, с. 41; 18, с. 864; 32, с. 479; 34, с. 327]. То была, однако, лишь прелюдия к религиозным гонениям, охватившим в конце 844—845 гг. всю «Поднебесную». Хотя официально кампания разворачивалась как антибуддийская, по указу сверху начались преследования не только одного буддизма. Наступили черные дни и для «варварских религий» — в наибольшей степени для их ячеек в столичных и других городах на севере танской империи. Предписывалось закрывать и сносить святилища мусульман, манихеев, зороастрийцев и несториан, уничтожать их литературу, культовую живопись, скульптурную иконографию и ритуальную утварь, пресекать пропаганду этих вероучений [9, с. 166; 15, с. 15771; 17, с. 62—63, 591—592; 18, с. 864; 21, с. 8015—8019; 23, с. 14089; 48, с. 471—476]. Согласно данным хроники «Всепроницающее зеркало, управлению помогающее» (правда, цифры, по всей вероятности, основательно завышены), в различных районах «Поднебесной» было разрушено более 40 тыс. храмов и других культовых зданий «варварских религий» [21, с. 8017]. Многие носители этих вероисповеданий, будь то иностранцы или обращенные из китайцев, были принудительно выведены из духовного сословия либо даже физически уничтожены. По сведениям различных источников, в общей сложности насильственно возвращено к мирской жизни или погибло тогда

от 2 до 3 тыс. иноверцев [9, с. 166; 15, с. 15771; 18, с. 841; 21, с. 8017; 23, с. 14089; 48, с. 474—475], не считая большого числа чужеземцев-буддистов<sup>12</sup>. Особенно большие жертвы понесло манихейство. Очевидец погромов, японский буддист-пилигрим Эннин писал в дневнике, что подлежали истреблению все поклонники учения Мани, в том числе и рядившиеся в тогу буддизма [7, с. 1173; 34, с. 327]. По сообщению сунского ученого-буддиста Цзань Нина, погибло их тогда больше половины; остальные были отправлены в ссылку [7, с. 1174]. Местами ссылки были определены преимущественно окраинные районы страны, в том числе провинция Линнань (административный центр — Гуанчжоу). Манихейские общины теперь уже навсегда перешли на нелегальное положение, но, и находясь в ссылке, манихеи продолжали заниматься веропроповедничеством и обретать среди жителей «Срединного государства» новых прозелитов [7, с. 1189].

Хотя приверженцы «варварских религий» в период правительственных репрессий потерпели большой урон, они все же жили<sup>13</sup>, а когда в 846 г. гонения ослабли и со временем совсем прекратились, вновь воспряли, умножили свои ряды, и признаки их жизнедеятельности стали обнаруживаться в разных городах империи, преимущественно южных, включая Гуанчжоу. Впрочем, в пору погромов ячейки иноземных религий, существовавшие в Гуанчжоу, пострадали, пожалуй, в наименьшей степени. Вероятно, сказалась слишком большая заинтересованность танской администрации в сохранении крайне выгодных для себя торговых сношений с внешним миром, главным центром которых являлся этот портовый город. А может быть, у верховных властей, занятых нелегкой борьбой с могущественными религиозными противниками во внутренних районах страны, просто не дошли руки до далекого Гуанчжоу, где буддизм — главный объект правительственных преследований — не располагал сколько-нибудь значительными позициями, хотя в этом городе жило немало буддийских веропроповедников из Индии, страны сингалов, и других государств Южной и Юго-Восточной Азии [22, с. 59—61]. Как бы то ни было, в Гуанчжоу адепты «варварских религий», за исключением, вероятно, манихеев, оделались тогда всего лишь легким испугом. В источниках и литературе имеются на сей счет конкретные сведения. Сообщается, например, о семье некоего мусульманина Ли Яньшэна, выходца из халифата, которая вполне благополучно пережила в Гуанчжоу тяжелую пору первой половины 40-х годов IX в. [10, с. 1, 3, 77—78; 20, с. 97—98]. Сам Ли Яньшэн в 848 г. сдал в Чанъани конкурсные государственные экзамены на высшую «ученую степень» цзиньши [8, с. 100]. Это, кстати сказать, далеко не единственный случай, когда адепты иноземных религий, будь то чужестранцы или обращенные китайцы, пользовались предоставленной им возможностью получать различные

«ученые степени», а с ними — право занимать соответствующие чиновничьи должности в государственном аппарате танской империи [8, с. 100—101].

Не просто уцелевшие, но, более того, относительно мало пострадавшие от репрессий объединения приверженцев «варварских религий» в Гуанчжоу становились теперь центрами притяжения для их единоверцев. Сюда, на крайнюю южную оконечность территории танской империи, стали смещаться основные очаги распространения этих вероисповеданий.

Во время преследований 842—845 гг. адептам «варварских религий» повелевалось перебираться из столичных и других северных городов в Гуанчжоу, а оттуда при первой возможности попутными рейсами морских судов возвращаться в родные края [11, с. 2, 19]. Однако по разным причинам и обстоятельствам отнюдь не все выполнили данное предписание. Часть изгнанников предпочла обосноваться в Гуанчжоу, а не репатриироваться. Так репрессии первой половины 40-х годов IX в. обернулись расширением контингента носителей иноземных исповеданий в этом городе. Местные общины последователей «варварских религий» активизировали свою деятельность, вовлекая в лоно этих вероучений и китайцев.

Среди ревностных веропроповедников несторианства в Гуанчжоу выделялась семья китайцев Лю, сумевшая в 845 г. избежать расправы в Чанъани и перебравшаяся затем в Гуанчжоу. По отрывочным сведениям китайских источников Ло Сянлиню удалось воссоздать небезытересную картину длительной и активной деятельности представителей этой семьи — Лю Туя и его сына Лю Цзуаня — по пропаганде «учения о свете» среди соотечественников в Гуанчжоу во второй половине IX в. [11, с. 78—84].

Тот же Ло Сянлинь, опираясь на различные источники X—XI вв., детально проследил на протяжении нескольких столетий судьбу несторианской семьи выходцев из Ирана, еще в VIII в. принявшей китайскую фамилию Ли [11, с. 97—128]. Приехав по торговым делам в Гуанчжоу, они надолго обосновались в этом городе. Не случайно у одного из представителей дома Ли, некоего Ли Сюня, автора многочисленных литературно-художественных произведений, написанных на китайском языке, так часто встречаются в стихах и прозе упоминания и заметки о Гуанчжоу и Гуандуне. Подобно другим осевшим в Китае персам-несторианам, многие поколения рода Ли занимались в Гуанчжоу изготовлением по рецептам своей родины лекарственных снадобий и их сбытом, а Ли Сюнь составил справочную книгу «Хай яо бэнь цао» («Заморские целебные деревья и травы»), на которую позднее, уже в XVI в., ссылался и которую использовал в своем фармацевтическом трактате «Бэнь цао ган му» («Общий обзор деревьев и трав») знаменитый Ли Шичжэнь. Вместе с тем семья Ли постоянно вела активную пропаганду

несторианского учения. Сохранились сведения об этой их деятельности и в Гуанчжоу, и в Чанъани, куда со временем переселилась часть разбогатевшего дома Ли, но откуда в самом конце 880 г. им пришлось, спасаясь от повстанцев Хуан Чао, бежать в Сычуань.

И до репрессий 842—845 гг., и после них наиболее интенсивной жизнью жила в Гуанчжоу мусульманская община, самая многочисленная из местных ячеек «варварских религий».

Мусульмане в Гуанчжоу относительно компактными группами селились в установленных для них китайской администрацией частях города или предместий. Свои поселения они застраивали жилыми домами, хозяйственными и другими зданиями, выдержанными в собственных архитектурных традициях, так что эти поселения внешним обликом резко отличались от строений (преимущественно деревянных), воздвигавшихся все еще многочисленными тогда местными аборигенами тайской этнической принадлежности и китайцами. Постепенно близ Гуанчжоу строилось особое мусульманское кладбище.

В западной предместье города находилась и активно функционировала соборная мечеть Хуайшэнсы (Храм памяти пророка) — первое в «Срединном государстве» мусульманское культовое здание, построенное, как ныне доказано, около 751 г. Среди китайских мусульман распространено предание, будто воздвиг мечеть не кто иной, как Саад ибн Аби Ваккас, дядя Мухаммеда с материнской стороны, боевой сподвижник основателя ислама, якобы приезжавший в Китай еще при жизни пророка и по его поручению. То же предание гласит, будто именно прах Саада ибн Аби Ваккаса покоится в могиле неподалеку от городской стены, за ее северными воротами, между тем как к настоящему времени установлено, что данное захоронение может датироваться лишь концом IX в. [8, с. 189—190, 193—198; 10, с. 2, 3; 12, с. 131, 137; 31, с. 77—80, 115—118]. Но подобные предания способствовали превращению гуанчжоуской пятничной мечети в один из главных центров тяготения для исповедовавших ислам в Китае.

Согласно «Сказаниям о Китае и об Индии», побывавший в 851 г. в Гуанчжоу арабский купец-путешественник Сулейман рассказывал Абу Зайду об имаме местной мечети, который, будучи сам торговцем, возглавлял на выборных началах гуанчжоускую мусульманскую общину [46, с. 13, 64; 47, с. 9—10]. И в дни обоих великих праздников ислама — разговения и жертвоприношений, и еженедельно по пятницам, и в будни, как предстоятель на религиозных собраниях, имам руководил уставной молитвой. Во время пятничных богослужений он читал с кафедры проповедь и хутбу-молитву за правящего халифа и всех правоверных.

Судя по тому, что Абу Зайду поведал Сулейман, духовный глава мусульманской общины в Гуанчжоу помимо обязанностей

имама выполнял и другие функции. Фактически он являлся неофициальным консулом, призванным представлять и защищать перед местными властями административные и экономические интересы «людей ислама». Осуществлять эту миссию его, правда, никто в халифате не назначал и не уполномочивал, но как данную, так и все остальные функции он выполнял, если верить Сулейману, с позволения местной китайской администрации, в свою очередь имевшей на то разрешение императорского двора. На имаме лежали также обязанности кади — судьи среди единоверцев для разбора и разрешения различных внутренних споров и тяжб<sup>14</sup>. В его компетенцию практически входили дела как уже осевших в Гуанчжоу мусульман, так и наезжавших в этот город-порт с торговыми и иными целями. Как утверждал Сулейман, ссылаясь на мнение, высказанное в беседах с ним купцами из Ирака, имам-кади был весьма искушен в законоведении и пользовался репутацией справедливого, беспристрастного и неподкупного мужа, действовавшего в полном соответствии с шариатом [46, с. 13, 64; 47, с. 9—10, 148—149]. В определенные дни он отправлял в мечети правосудие, предварительно совершив каждый раз ритуальное омовение и молитву.

Как видно, внутренняя жизнь магометанской ячейки в Гуанчжоу IX в. строилась во многих отношениях соответственно религиозно-правовым установлениям ислама. Ухватившись за такой факт, отдельные буржуазные синологи считают возможным утверждать, будто община гуанчжоуских мусульман располагала некоторыми правами экстерриториальности (см., например, [31, с. 47]), усматривая в этом своего рода прецедент для колониально-экспансионистских притязаний Великобритании и других западных держав в Китае середины XIX в. На самом же деле практика функционирования этой общины никоим образом не может служить доказательством существования еще при танской династии некоей традиции экстерриториальности иностранцев. Выше уже отмечалось вскользь, что юрисдикция мусульманского населения Гуанчжоу IX в. во всех вопросах, выходивших за пределы внутренних дел общины, неоспоримо основывалась на китайских правовых институтах и нормах. Что касается режима торговли между купечеством из халифата и «Срединным государством», то власти танской империи стремились — и безуспешно — определять его в полной мере к выгоде для себя (см. [8; 13]).

Еще ал-Масуди, характеризуя статус своих соотечественников в Гуанчжоу IX в., не без оснований отождествлял его с положением зиммиев в мусульманском государстве [29, с. 121, 127—128; 42, с. 304]. Речь идет об особой категории «неверных», выделявшейся мусульманским каноническим правом, а именно об иноверцах, которые обладали личной свободой, но были бесправны политически и ограничивались в некоторых гражданских

правах, включая имущественные (например, в праве собственности на землю). По отношению к зиммийам допускалась веротерпимость, но только при условии, если они признают себя подданными мусульманского государства, обязанными всецело подчиняться ему и исправно выплачивать ему установленные для иноверцев подати; в противном случае их следовало укрощать вооруженными средствами. Общины зиммиев пользовались в халифате известным самоуправлением на основе их собственных религиозных законов. Управлялись они своими духовными старшинами, которым предоставлялись определенные административно-судебные права (включая право суда над единоверцами) и которые представляли интересы своих общин и своей церкви перед мусульманскими властями. Во всех случаях, когда судились друг с другом магометанин и зиммий, разбирательство велось мусульманским кади и по мусульманскому законодательству. Статус зиммиев предусматривал ряд дискриминационно-унизительных условий (например, запрещение носить оружие и т. д.).

Реальный режим, в котором протекала жизнедеятельность мусульманской общины, равно как и других иноверческих общин в Гуанчжоу IX в., строился танскими властями полностью в соответствии с теоретической и практической доктриной, какую средневековое китайское государство с древних времен применяло в отношениях с «варварами», и, надо сказать, формула ал-Масуди, отождествлявшего гуанчжоуских мусульман с зиммиями в арабском халифате, как нельзя лучше отражала этот режим во всех наиболее существенных аспектах.

<sup>1</sup> По мнению современного китайского историка Чэнь Юаня, впервые о зороастризме в «Среднем государстве» узнали еще на исходе второго десятилетия VI в. [26, с. 28—30, 39].

<sup>2</sup> Высказывается, например, предположение, будто последователи иудаизма имелись в Китае еще за несколько столетий до н. э. По мнению других исследователей, первую свою религиозную общину евреи — беженцы из Палестины создали в империи Хань около 70 г. н. э. В отдельных работах появление иудаизма в пределах Китая датируется примерно серединой III в. Некоторые же синологи считают, что эта религия начала распространяться в «Среднем государстве» не ранее XII в. (см. [27, с. 1—4, 8, 17; 39—41; 49, с. 24, 52, 66, 136—140; 50, с. 21]).

<sup>3</sup> Первая синагога была основана в 1163 г. в Кайфыне.

<sup>4</sup> Слово *хо* (огонь) включено в китайское наименование зороастризма, поскольку в этой религии первостепенное значение имели культ и храмы священного огня, а ее приверженцев называли еще огнепоклонниками; слово *сянь*, входящее со второго десятилетия VII в. в китайское обозначение учения Заратуштры, произошло путем слияния двух редуцированных иероглифов: *тянь* (небо) и *шэнь* (дух).

<sup>5</sup> На это обстоятельство указывал В. П. Васильев [1, с. 11].

<sup>6</sup> Многие такого рода свидетельства приведены и в работах японских сиологов Кувабара Сицудзо [8] и Накамура Кусиро [13].

<sup>7</sup> Ал-Масуди [42, с. 303] и Ибн ал-Асир [29, с. 115] вслед за мусульманами называют в этом перечне христиан, а не иудеев. Возможно, что данное

отклонение обуславливалось изменениями в отношении халифатских властей и арабских историков-мусульман к христианству и иудаизму.

<sup>8</sup> Тайский этнический субстрат доминировал тогда среди населения гуанчжоуской и смежных с ней областей (см. [3, с. 142]).

<sup>9</sup> Имеются в виду зороастрийцы, так как, по мнению ряда исследователей, зороастризм генетически связан с жреческой кастой магов. Иногда во французских и английских переводах из сочинений Абу Зайда и ал-Масуди вместо слова «маги» фигурирует «парсы» (см., например, [31, с. 50; 47, с. 52]).

<sup>10</sup> Как обычно, показатель численности населения самого областного центра отдельно в источниках не приводится.

<sup>11</sup> Например, первые китайские переводы несторианских книг стали появляться еще с VII в., а манихейских — со следующего столетия. Однако Коран и хадисы начали переводить на китайский язык лишь с XVI—XVII вв. [7; 11; 30—32; 43].

<sup>12</sup> Общая численность расстриженных или истребленных буддистов-китайцев и иностранцев достигла по всему Китаю 260,5 тыс. человек [21, с. 8017], а уничтоженных буддийских монастырей, храмов, кумирен и пагод — 46,6 тыс. [9, с. 166].

<sup>13</sup> Любопытная деталь приведена в одной из работ современного китайского историка Ло Сянлиня [11, с. 38]: упоминавшуюся выше каменную мемориальную стелу, которую несториане в 781 г. воздвигли в Чанъани, поклонникам «учения о свете» удалось во время религиозных преследований начала 40-х годов IX в. спасти, закопав ее глубоко в землю. Отрыли ее совершенно случайно во время земляных работ спустя почти восемь столетий, около 1625 г.

<sup>14</sup> Разбирательство по судебным делам между «людьми ислама» и китайцами осуществлялось на основе юридических норм танской династии [8, с. 77—78].

1. Васильев В. П. О движении магометанства в Китае, СПб., 1867.
2. Кафаров П. И. Старинные следы христианства в Китае.— Восточный сборник. Т. 1. СПб., 1872.
3. Решетов А. М. Об этническом своеобразии хуэй и уровне их этнической консолидации.— Этническая история народов Азии. М., 1972.
4. Смолин Г. Я. Антифеодальные восстания в Китае второй половины X—первой четверти XII в. М., 1974.
5. Смолин Г. Я. Повстанцы Хуан Чао в Гуанчжоу (Эпизод крестьянской войны 874—901 гг. в Китае).— «Ученые записки ЛГУ», № 395, серия востоковедческих наук. Вып. 20. Востоковедение, 4. Исторические исследования. Л., 1977.
6. Спасский Г. Описание древнего христианского памятника, открытого в Китае 1625 года. СПб., 1826.
7. Ван Говэй. Моницзяо люсин Чжунго као (О распространении манихейства в Китае).— Гуань-тан цзилинь (Собрание работ Гуань-тана). Т. 4. Пекин, 1961.
8. Кувабара Сичудзо. Чжунго алабо хай-шан цзяотун ши (История морских сношений Китая с арабами). Тайбэй, 1967.
9. Ли Дэюй. Ли Вэй гун хуэйчан и пинь цзи (Собрание наилучшего, [написанного] вэйским гуном Ли за годы Хуэйчан).— Цуншу цзинчэн (Библиотека-серия). Отд. 1, № 1857. Шанхай, 1936.
10. Ло Сянлинь. Тан Сун шидай Гуанчжоу-чжи хуэйцзяо (Ислам в Гуанчжоу периодов Тан и Сун).— «Цинхуа сюэбао». Т. 5, 1965, № 1.
11. Ло Сянлинь. Тан Юань эр дай-чжи цзинцзяо (Несторианство при династиях Тан и Юань). Сянган, 1966.
12. Ма Ююй. Чжунго хуэйцзяо ши цзянь (Зерцало истории ислама в Китае). Шанхай, 1948.
13. Накамура Кусиро. То дзидай-но Кантон (Гуандун в период Тан).— «Сигаку дзасси». Т. 28. 1917, № 3—6.
14. Сигэмацу Тосиаки. То Со дзидай-но маникё то макё мондай

- (Проблемы манихейства и других ересей в периоды Тан и Сун).— «Сизэн». 1936, № 12.
15. Сянь Тан шу (Новая история [династии] Тан). Пекин, 1958.
  16. Тадзакэ Кодо. Тюоку-ни окэру кайкё-но дэнрай то соно коцу (Проникновение ислама в Китай и его распространение). Т. 1—2. Токио, 1964.
  17. Тан дай чжао лин цзи (Собрание высочайших декретов и постановлений [династии] Тан). Пекин, 1959.
  18. Тан хуэй яо (Важнейшие материалы [династии] Тан). Т. 1—3. Пекин, 1955.
  19. Фэн Чэнцзюнь. Цзинцзю бэй као (О несторианской мемориальной стеле). Тайбэй, 1962.
  20. Цзинь Цзитан. Сина кайкё си (История мусульманства в Китае). Токио, 1942.
  21. Цзы чжи тун цзянь (Всепроницающее зеркало, управлению помогающее). Пекин, 1956.
  22. Цзэн Хуамань. Тан дай Линнань фацжань-ды хэсиньсин (Сердцевина развития Линнани в период Тан). Сянган, 1973.
  23. Цзю Тан шу (Старая история [династии] Тан). Пекин, 1958.
  24. Чжун Си цзяотун ши (История связей Китая с Западом). Тайбэй, 1959.
  25. Чэнь Юань. Моницзю жу Чжунго као (О проникновении манихейства в Китай).— «Госюэ цзикань». Т. 1. 1923, № 2.
  26. Чэнь Юань. Хосяньцзю жу Чжунго као (О проникновении зороастризма в Китай).— «Госюэ цзикань». Т. 1. 1923, № 1.
  27. Ян Сэньфу. Чжунго цзидуцзю ши (История христианства в Китае). Тайбэй, 1972.
  28. Янь Гэнван. Тан дай гонэй цзяотун юй ду ши (Внутренние пути сообщения и торговые города периода Тан).— Цинь Хань ши цзи чжунгу ши цяннци яньцзю лунь цзи (Сборник статей по изучению истории [империй] Цинь и Хань, а также начального периода средневековья). Тайбэй, 1969.
  29. Biography of Huang Ch'ao— Chinese Dynastic Histories Translations, № 5, Berkeley & Los Angeles, 1955.
  30. Brelvi M. Muslims in China. Karachi, 1951.
  31. Broomhall M. Islam in China: a Neglected Problem. N. Y., 1966.
  32. Devéria G. J. Musulmans et Manichéens Chinois.— Journal Asiatique. Vol. 10, 1897, № 3.
  33. Dien A. E. A Note on «Hsien» Zoroastrizm.— «Oriens». Vol. 10, 1957, № 2.
  34. Ennin's Diary. The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law. N. Y., 1955.
  35. Ferran G. Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles. Т. 1. P., 1913.
  36. Franke O. Geschichte des chinesischen Reiches. Bd. II—III. B., 1935—1937.
  37. Latourette K. S. The Chinese, their History and Culture. N. Y., 1934.
  38. Lo Hsiang-lin. Spread of Nestorianism in Kwangtung Province in the T'ang era.— «Chuhai Journal». 1975, № 8.
  39. Löwenthal R. The Jews in China: a Bibliography.— «The Yenching Journal of Social Studies». Vol. 1, 1939, № 2.
  40. Löwenthal R. The Jews in China: an Annotated Bibliography.— «Chinese Social and Political Sciences Review». Vol. 24, 1940, № 2.
  41. Löwenthal R. The Early Jews in China: a Supplementary Bibliography.— «The Folklore Studies». Vol. 5, 1946.
  42. Мақоуди. Les prairies d'or, texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Т. 1. P., 1861.
  43. Mason J. The Mohammedans of China: When and How they First Came.— «Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society». Vol. 60, 1929.

44. Pelliot P. Voyage du marchand arabe Sulaymân en Inde et en Chine rédigé en 851, suivi de remarques par Abû Zayd Hasan (vers 916), traduit par Ferran G.—«T'oung pao». T. 21, 1922.
45. Rabinowitz L. Eldad Ha-Dani and China.—«The Jewish Quarterly Review». Vol. 36, 1946, № 3.
46. Reinaud J. T. Relations des voyages faits par les arabes et les persans dans l'Inde et à la Chine dans le IX<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne. T. 1. P., 1845.
47. Renaudot E. Anciennes relations des Indes et de la Chine de deux voyageurs mahométans qui y allèrent dans le IX<sup>e</sup> siècle de notre ère. P., 1718.
48. Saeki P. The Nestorian Documents and Relics in China. Tokyo, 1951.
49. White W. C. Chinese Jews. A Compilation of Matter Relating to the Jews of K'ai-feng fu. Toronto, 1966.
50. Wylie A. Chinese Researches. T'aipei, 1966.

---

*Т. К. Шафрановская*

**ЗАБЫТЫЙ ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ  
И ЭТНОГРАФИИ КИТАЯ  
НАЧАЛА XVIII в.**

С конца XVII в. в Китай направляется целый ряд русских посольств и торговых караванов. Участники посольств и караванов содействовали расширению географических, исторических и этнографических сведений о Сибири, Монголии и Китае, так как составляли подробные записи о совершаемых путешествиях. Описания народов, встречавшихся путешественникам на пути их следования, служили людям, «пристрастным ко нравам и обычаям своей Земли, разогнанию предубеждений, какие получили они противу народов, почитаемых ими варварскими, и которые почасту бывают таковыми гораздо менее, нежели почитающие себя просвещенными» [3, ч. 1, VIII].

К настоящему времени изданы описания путешествий [8; 11; 12] и статейный список Н. Г. Спафария (1675—1678) [9; с. 346—458], Избрanta Идеса и Адама Бранда (1692—1695) [4], опубликован дневник первого путешествия в Китай Лоренца Ланга (1715—1716) [10, с. 487—555], книга же Г. И. Унферцагта [18], побывавшего в Китае в 1719 г. в составе чрезвычайного посольства гвардии капитана Л. В. Измайлова, в настоящее время стала библиографической редкостью. На русский язык она не переводилась, и ей не было посвящено ни одного специального исследования.

Кроме перевода книги Г. И. Унферцагта, сделанного нами, удалось собрать и некоторые биографические данные о самом авторе записок. Георг Иоганн Унферцагт был художником и правером. Как художник, он и сопровождал посольство Л. В. Измайлова в Цинскую империю. После завершения посольства и отбытия его из Пекина Г. И. Унферцагт остался там вместе с торговым консулом Л. Лангом. В 1721 г. Л. Ланг отправил Г. И. Унферцагта в Россию для доставки туда обоев<sup>1</sup> и двух фарфоровых изразцовых печей, предназначавшихся, по всей вероятности, для строившегося тогда Петергофского дворца [18, с. 121, 132—133].

После возвращения из Китая Г. И. Унферцагт с 1729 по 1745 г. служил в Гравировальной палате Академии наук с жалованьем 300 руб. в год. Занятия его состояли в том, что он «резал на меди разные ландкарты. Притом же резал надписи и подписи на досках по-немецки, по-латыни, по-русски, по-французски» [6, с. 233]. Одновременно преподавал там же технику гравировальных работ [1, с. 5; 2, с. 155]. Сведений о дальнейшей судьбе Г. И. Унферцагта обнаружить не удалось. Известно лишь, что в 1746 г. Адмиралтейская коллегия сделала запрос у Академии наук об Г. И. Унферцагте: может ли он «быть употреблен к секретным делам» [6, с. 232].

Для истории ранних дипломатических отношений России с Китаем книга Г. И. Унферцагта представляет несомненный интерес. Она дополняет историю посольства Л. В. Измайлова. Автор обстоятельно описывает причины, помешавшие миссии Измайлова достичь желаемых результатов. Удалось получить лишь разрешение на пропуск в Китай русского торгового каравана и на пребывание в Пекине Л. Ланга (как агента для защиты торговых интересов России).

В настоящей статье мы приводим те материалы из записок Г. И. Унферцагта, которые характеризуют образ жизни китайцев, их обычаи и нравы первой четверти XVIII в. При изложении материалов мы группируем их таким образом, чтобы выявить, что ценного и интересного они дают в отношении этнографии и придворного церемониала.

Книга содержит ряд этнографических наблюдений о занятиях китайцев (земледелие, торговля, ремесло), о китайских свадебных и похоронных обрядах, религии, театре, празднествах (красочное описание Нового года и фейерверка), архитектуре, одежде, утвари и китайской кухне. О придворных церемониях можно судить по описанию аудиенций у богдыхана и приемов у лиц, близких ко двору. К придворному быту относятся и любопытные сведения о царской охоте.

Чтобы избежать повторений и показать, что именно нового дал Г. И. Унферцагт в своих записках, сведения Г. И. Унферцагта о Китае мы даем в сравнении с предыдущими описаниями путешествий (Н. Г. Спафария, И. Идеса, А. Бранда и Л. Ланга). Сам автор подчеркивает, что в его книге не повторяются факты, описанные уже И. Идесом, А. Брандом и Л. Лангом [18, с. 168]<sup>2</sup>.

Сообщение о земледелии у Г. И. Унферцагта кратко. Он пишет, что китайцы снимают два урожая в год. Из злаков они знают пшеницу, ячмень, рис, и последний им служит вместо хлеба. Рожь им неизвестна. У них нет ни пяди свободной земли: вся она занята злаками, плодовыми деревьями, овощами и кореньями, которые китайцы употребляют в большом количестве, например чесноком, сельдереем, различными видами салата [18, с. 165].

Говоря о торговле, Г. И. Унферцагт описывает пекинский рынок фонарей и рынок фарфора. «На большом рынке, где продают фонари,— пишет Г. И. Унферцагт,— вывешено их неисчислимое количество. Все они красиво изготовлены и поражают разнообразием вида и стиля» [18, с. 128]. Что же касается рынка фарфора, то у И. Идеса мы находим более содержательное сообщение о таком рынке в г. Тунчжоу [4, с. 204].

Г. И. Унферцагт приводит любопытные примеры того, как на рынках торговцы не выкрикивают названия своих товаров, как это принято в Европе. Горшечник, чтобы привлечь покупателей, возит свой товар на тачке и при этом бьет в один из своих горшков. Продавец холста несет свой товар на спине и возвещает о своем появлении ударами маленького барабана. Продавец сластей бьет палкой в бубен и т. д. Так без зазывных криков торговцев покупатель узнает, что и где можно купить. Г. И. Унферцагт считает, что «это хороший выход из положения», так как при стечении огромной толпы на рынке, да еще и криках покупателям пришлось бы затыкать себе уши [18, с. 157]. Если судить по записям Н. Г. Спафария, то уличные торговцы этому правилу не следуют. Н. Г. Спафарий пишет: «И ходят по улицам и кричат, продаючи всякую мелочь и всякий товар» [11, с. 38].

Г. И. Унферцагт отмечает также, что китайские лавки на городских улицах расположены таким образом, что на одной улице можно купить только камчатку и различные шелковые ткани. На другой — шапки и шляпы, на третьей — только сапоги и чулки. Далее — одежду, мягкую рухлядь, фарфор, железо. А на других улицах продается только рыба или зелень и т. д.

Сведения Г. И. Унферцагта о торговле в Китае безусловно отрывочны и не полны, их нельзя сравнивать с широкой картиной торговых отношений, содержащейся в дневниках Л. Ланга. Л. Ланг — первый русский консул в Цинской империи; с 1715 по 1736 г. принимал активное и непосредственное участие в налаживании торговых отношений между Россией и Китаем, внес ряд конкретных предложений о способах развития торговли с Китаем [14, с. 15—16].

В Пекине, пишет Г. И. Унферцагт, ему показали «недавно заведенную» стеклодувную мастерскую. Мастера при нем выдули несколько красивых стеклянных изделий [18, с. 94]. Был он и в комнате, где сидело много мастеров, изготовлявших серебряные и золотые часы, а также математические инструменты [18, с. 97]. Представляется, что Г. И. Унферцагт одним из первых описал китайские стеклодувные и часовые мастерские. Основными поставщиками часов и математических инструментов были англичане [13, с. 30]<sup>3</sup>. У Н. Г. Спафария нет сведений о мастерских. Он пишет только о том, что в провинции Гуандун «обучились у португальцев делать стекло из пшена сорочинского, которое не так крепко, как наше стекло, однако добротой

хорошо. Обучились же и часы делать большие, а малые еще не знают и не могут еще сочинить» [11, с. 168].

Свадебный обряд Г. И. Унферцагт описывает подробно. Прежде всего, пишет он, посланные жениха идут к родителям невесты и сватаются. При этом они спрашивают, что умеет делать невеста, нет ли у нее какого-либо изъяна и умеет ли она петь. Затем туда же отправляется мать жениха (если родителей нет, то два его родственника или друга). Она (или они) знакомятся с невестой своего сына и заключает с родителями невесты соглашение. Назначают также день, когда невесту должны передать жениху.

В день свадьбы жених нанимает двое носилок, украшенных лентами. На носилках его доставляют к дому невесты, где к тому времени собрались уже гости, музыканты, актеры и скоморохи. Начинается пир, и продолжается он до вечера. Затем жених садится в одни, невеста — в другие носилки, и торжественная свадебная процессия направляется к дому жениха. Впереди идут музыканты, за ними скоморохи, дальше следуют два ряда людей, которые несут в лакированных ящиках приданое невесты. По прибытии на место жених и невеста отправляются отдыхать. Получив награду, расходятся музыканты, скоморохи и слуги, и на этом свадьба заканчивается.

Г. И. Унферцагт добавляет еще, что китайцы могут брать себе столько жен, сколько они в состоянии прокормить. Часто бывает так, что женщина содержит мужчину своим трудом, но тогда мужчина покупает и готовит для нее еду.

В отношении похоронного обряда Г. И. Унферцагт сообщает следующее: если кто-нибудь умирает, то во дворе умершего из лозы и циновки сооружают дом. Его увешивают веревками, лоскутками, флажками, чтобы все знали, что в доме есть покойник. Приглашают лам, которые приводят с собой музыкантов. Для них в изобилии готовится еда и питье. Покойника оплакивают, причем довольно весело. При выносе умершего впереди процессии идет человек и разбрасывает белые бумажные кружки с отверстием в середине. За ним следуют человек сорок, которые несут большое бревно, выкрашенное в красный цвет, с белым флажком наверху. Следом идут музыканты и скоморохи, которые веселятся, как на свадьбах. Дальше везут на повозке покойника. За повозкой едут или идут пешком друзья и родственники в белой траурной одежде, которые оплакивают умершего. На тех улицах, где покойник любил ходить при жизни, строятся легкие сооружения в форме дома из шестов и циновки, куда ставятся еда и питье, предназначенные для людей в трауре. Проходя мимо, те все съедают, блюда разбивают и поджигают сооруженный дом. При этом они «играют на музыкальных инструментах, воют и кричат, поют и вопят». Миновав все такие дома, процессия выходит за город. На положенном месте покойника сжигают и возвращаются в дом умершего. Траур длится

шесть недель, в течение которых в доме всегда держат угощение и по два часа днем и ночью играют на музыкальных инструментах. Описание похоронного обряда Г. И. Унферцагт заканчивает сообщением о том, что во время траура родственники и слуги покойника ходят заросшие: им не полагается стричь волосы<sup>4</sup>.

Только у Н. Г. Спафария говорится о свадебном обряде, но более кратко. Сообщения обоих авторов в основном совпадают, за исключением некоторых частных. Так, например, Н. Г. Спафарий пишет, что невеста и жених впервые встречаются друг с другом в доме жениха, невесту доставляют на носилках. «Жених ключом отворяет носилки, и тогда они видят друг друга» [11, с. 45].

Подробного же описания похоронного обряда нет даже у Н. Г. Спафария. Он лишь упоминает в нескольких местах о гробницах, которые строят в горах [11, с. 52, 80].

Сообщение Г. И. Унферцагта о том, что умерших сжигают, казалось нам недостоверным. Но Н. Г. Спафарий также говорит о том, что в провинции Юньнань «мертвых не кладут во гробы, но, по обычаю индийскому, сжигают» [11, с. 185]. Возможно, что сообщение Г. И. Унферцагта о сжигании трупов тоже основывается на сведениях, полученных им из этой провинции.

Сведения о религии в записках Г. И. Унферцагта сводятся к описанию изображений идолов в кумирнях, встречавшихся ему на пути, и отправлений богослужений в кумирнях. Недалеко от Калгана (Чжанцзякоу) Г. И. Унферцагту удалось осмотреть одну кумирню, где стояли и сидели верхом на лошадях высокие, высеченные из камня идолы. Они были раскрашены в красный, голубой, зеленый, черный и желтый цвета и позолочены. Идолы были вооружены копьями, луками и стрелами, саблями. Г. И. Унферцагта поразило сходство некоторых идолов с изображениями европейского черта. Сходство увеличивалось еще и тем, что многие из них были снабжены рогами и копытами [18, с. 54]. Во время утренних и вечерних богослужений, пишет Г. И. Унферцагт, китайцы падают ниц перед своими идолами, а затем кладут три земных поклона. Они зажигают длинные ароматные курительные свечи, ставят перед идолами бочки с зерном, кладут на алтарь жертвоприношения: еду, фрукты, сладости, различное питье.

Жрец читает молитвы, записанные на длинном свитке, и сопровождает свое чтение ударами в деревянную голову, пустую внутри. После прочтения молитв били три раза в колокол, висевший во дворе кумирни, снова три раза кланялись в землю и расходились. Богослужение заканчивалось [18, с. 159]. У А. Бранда также встречается описание кумирни в г. Калгане. Но оно менее красочно и более кратко [4, с. 199].

Приведенные выше сведения Г. И. Унферцагта о религии

говорят о том, что его как художника, очевидно, больше интересовала внешняя сторона религии, ее обряды, а не внутренняя ее суть.

В Пекине Г. И. Унферцагт неоднократно посещал театры и сообщает, что театров в Пекине много и что они очень вместительны (могут вместить 2—3 тыс. зрителей). Представления нередко продолжались с 10 час. утра до 10 час. вечера. Зрители сидят за столиками, едят, пьют в свое удовольствие и одновременно смотрят на сцену.

Играют в театре только мужчины, как молодые, так и старые. Молодые актеры часто переодеваются в женское платье и так удачно подражают женским уловкам, и так нежно поют, что зрителям трудно поверить в то, что перед ними переодетый мужчина. Актеры обычно одеты в старинные театральные костюмы. Музыка, сопровождающая представления, пишет Г. И. Унферцагт, не стоит особенных похвал. Она не отличается стройностью звучания: вдруг раздается трубный звук, звон колоколов, удары в литавры по 3 раза кряду, и внезапно 40—50 человек начинают петь на особый манер, кричат и воют так, что мороз пробирает по коже [18, с. 154].

Г. И. Унферцагту невозможно было понять содержание пьес из-за незнания языка. Но отдельные, поразившие его сцены он описывает подробно и красочно. Вдруг из отверстия на сцене «выскакивают люди с огненными лицами, мечущие громы и молнии, совсем как будто живые черти» [18, с. 155]. Или: «некто сидит в судилище, по сторонам его стоят свирепые солдаты, и он вершит правосудие» [18, с. 155].

При выходе из театра со зрителей взимается умеренная плата за еду и питье; за представление же денег не берут.

Во время приемов у императора Канси и других лиц, близких ко двору, также выступали актеры. Они пели, танцевали, декламировали стихи. Были и фокусники, у которых из маленького черного шелкового платка выползали змеи или сотнями вылетали воробы.

Один из фокусников, чтобы продемонстрировать свою ловкость, вскочил на стол с полным блюдом гороха в руке и тут же спрыгнул с ним вниз, не просыпав ни одной горошины. Акробаты в зеленых и красных шелковых одеждах совершали чудеса ловкости на белом войлоке, расстеленном на полу; они прыгали высоко вверх, так что «казалось, будто летят ракеты», кувыркались и т. п. Бойцы, вооруженные луками и стрелами, изображали сцену битвы. В общем, как отмечает Г. И. Унферцагт, это были актеры самого разного жанра, но «дело свое все они знали превосходно».

В записках И. Идеса [4, с. 195, 196, 225] и А. Бранда [4, с. 200, 201, 242—243] имеется описание представлений на приемах у знатных сановников, но оно не так полно. Кроме того, ни у одного из предыдущих авторов, затрагивавших эту тему, не при-

водится подробных сведений о представлениях в пекинских театрах.

Во время своего пребывания в Китае в январе 1721 г. Г. И. Унферцагт присутствовал на праздновании Нового года в загородной резиденции Канси (Юаньминюань), где был устроен фейерверк. Вот так описывает он это празднество.

Началось все с того, что на большой площади зажгли несколько тысяч разноцветных фонарей, украшенных флагами из тончайшего флера. Там стояло сооружение в виде буквы П, и к нему был прикреплен ящик с тройным дном и длинной веревкой. Рядом на столбах помещались изображения в виде стеновых часов, змей и драконов. Вдруг по натянутой веревке с шипением пробежал огненный дракон, поджег ее, быстро перелетел к соседним изображениям, поджег их, и в воздух взлетели тысячи ракет с таким страшным треском, что казалось, будто разразилась гроза. За это время веревка, висевшая на ящике с тройным дном, обгорела. Выпало первое дно, и в воздухе появилось изображение огненной виселицы с двумя повешенными. Огненная картина напугала Г. И. Унферцагту печальное зрелище в Европе, когда вешают воров. Между тем веревка догорела до второго дна; оно тоже выпало, и появилось изображение пагоды с семью уступами, причем видны были даже окна и цветные крыши. Казалось, что настоящая пагода повисла в воздухе. Целых полчаса горело изображение, пока остатки сгоревшей пагоды не упали на землю.

Выпало третье дно, и из ящика появились большие и маленькие фонари, сверкавшие тысячами красок. «Было совершенно непонятно,— пишет Унферцагт,— как в таком небольшом ящике могла поместиться такая уйма фонарей» [18, с. 110]. Фейерверк закончился тем, что в воздух взлетело еще несколько тысяч ракет.

Краткое описание празднования Нового года в Китае, продолжающегося обычно две недели, встречается у И. Идеса [4, с. 226, 228]. Более подробно и обстоятельно описал этот праздник Л. Ланг [5, с. 99—100]. Собственно говоря, Г. И. Унферцагт из всех обрядов, сопровождавших празднование Нового года<sup>5</sup>, описал только фейерверк во время праздника фонарей. Но его яркое, красочное описание позволяет нам образно представить празднование Нового года в старом Китае.

Великая китайская стена произвела на Г. И. Унферцагта, как и на всех других путешественников, огромное впечатление, и он ее подробно описывает [18, с. 65, 163, 164]. Мы не будем останавливаться на описании, так как у Н. Г. Спафария (11, с. 56—58), И. Идеса (4, с. 191—192), А. Бранда [4, с. 199] и Л. Ланга [17, л. 27] — идентичные описания. Скажем только, что Г. И. Унферцагта поразило то, что стена была выстроена в таких местах, куда, по его мнению, не могли проникнуть ни кошка, ни собака, ни тем более человек [18, с. 66].

Китайские города, отмечает Г. И. Унферцагт, по плану своей застройки — четырехугольные. Они обнесены толстыми стенами и рвами. По углам на стенах возведены высокие сторожевые башни. Улицы прямые, на них посажены красивые деревья. На главных улицах больших городов через каждые сто шагов находится караульня со стражей в 25 человек. Ночью они патрулируют, а днем «предотвращают возникновение раздоров» на улицах. Города буквально пестрят кумирнями и пагодами. Особенно много их в Пекине, причем одна лучше другой. Строят их обычно восьмиугольными, покрывают черепицей зеленого, желтого и красного цветов. На пагодах висят маленькие колокольчики, которые колышутся от ветра. На площадях около пагод и кумирен обычно много деревьев.

Императорский дворец в Пекине великолепен, описывает дальше Г. И. Унферцагт, вокруг расположены сады. В одном из них насыпана высокая искусственная гора, на которой посажены редкостные деревья; в другом — маленькое озеро с рыбами кроваво-красного цвета для забавы императора. Никто под страхом смертной казни не смеет их вылавливать.

Г. И. Унферцагт упоминает о селениях, выстроенных на воде, говорит о превосходном состоянии дорог в Китае и необыкновенно красивых каменных мостах через реки [18, с. 166].

Н. Г. Спафарий [11, с. 51, 75] и И. Идес [4, с. 206—207] также сообщают о превосходном состоянии китайских дорог и красивых каменных мостах.

Одеваются китайцы, пишет Г. И. Унферцагт, очень опрятно и красиво. Многие шьют одежду из шелка и атласа. Мужская одежда длинная, доходит почти до пола и обязательно с поясом. Сапоги и башмаки из черного атласа с толстой войлочной подошвой. Шляпы с острым верхом сплетены из тонкого тростника и украшены красным шелком или шерстью, выкрашенной в красный цвет. Справа на боку сабля, а также носовой платок и два кошелья. В одном положен табак, в другом помещается курительная трубка. Слева прикреплен белый шелковый бант, удерживающий нож и две продолговатые костяные или деревянные палочки для еды.

Цвет одежды обычно черный, фиолетовый, голубой, зеленый и т. д. Красный цвет — цвет духовенства, желтый — императорский. Траурная одежда белого цвета.

На одежде придворных, на груди и спине, имелись знаки, обозначавшие их звание и достоинство, например изображения птиц, слонов, львов, тигров, пантер и т. д. На головных уборах знатных придворных прикреплены павлиньи перья, а верх их увенчивал большой рубин.

У Н. Г. Спафария — сходное с Г. И. Унферцагтом сообщение о китайской одежде [11, с. 46]. О праздничной одежде чиновников с вышитыми золотыми драконами, львами и т. д. пишут И. Идес [4, с. 208] и Л. Ланг [17, л. 37].

Мы не будем останавливаться также и на описании Г. И. Унферцагтом китайской утвари (маленькие лаковые столики для еды, подушки для сидения, которые слуги всегда носят за своими господами, чаши из тончайшего фарфора для риса, костяные и деревянные палочки для еды и т. д.), так как оно совпадает с описаниями предыдущих путешественников.

Национальные китайские блюда: зажаренное и мелко нарезанное мясо, лакомства (варенье и печенье, померанцы, смоква, орехи и т. д., варенные в сахаре), фрукты и напитки (рисовая водка — тарасун или чай с поджаренной мукой и маслом) — также подробно описаны у И. Идеса, А. Бранда [4, с. 193—195, 207—208, 210—212, 224—225, 243] и Л. Ланга [17, л. 28, 32—33].

Более подробно, чем другие, Г. И. Унферцагт описал церемонию заваривания чая в китайском чайном доме, отметив при этом, что чай, как и другие напитки, пьют в Китае только горячим, так как считается вредным пить что-либо холодное. Церемония состояла в следующем: дают сразу две большие фарфоровые чаши; в одну кладут заварку и сразу заливают кипятком, а другая чаша подана, чтобы в нее слить настоявшийся чай, оставив заварку. Заварку снова заливают кипятком, а пока она настаивается, пьют чай из второй чаши. Чай пьют без сахара и выкуривают при этом трубку.

О нравах китайцев Г. И. Унферцагт сообщает следующее: китайцы очень трудолюбивы; даже в праздники они не отдыхают, а занимаются своими делами. Они очень любопытны, миролюбивы. Но если их вывести из терпения, то они очень мстительны.

Н. Г. Спафарий также отмечает трудолюбие китайцев, «что работают [они] так, что невозможно сказать...» [11, с. 38]. Любопытство как отличительную черту китайцев отмечает Л. Ланг. Однажды, пишет Л. Ланг, он и его спутники дожидались в Пекине на площади перед дворцом разрешения аудиенции у императора. Китайцы толпой окружили их и дергали то за парик, то за шляпу, а некоторые даже задирали кафтан, чтобы рассмотреть штаны и чулки [17, л. 29].

Подробное описание Г. И. Унферцагтом аудиенции у китайского императора и других лиц, близких ко двору, сходно с такими же описаниями Н. Г. Спафария [10, с. 447—451], И. Идеса, А. Бранда [4, с. 208—210] и Л. Ланга [17, л. 28, 30—33], но более яркое и красочное. По его запискам можно образно представить себе блестящие лаковые столы, желтые камчатные скатерти, золотые сосуды с яствами, накрытые желтыми полотенцами, яркую шелковую одежду придворных, вышитую золотом, сверкание драгоценных камней на троне императора.

Надо отметить, что книга Г. И. Унферцагта иллюстрирована превосходными гравюрами, как бы дополняющими его записки. С большим мастерством изобразил автор Великую китайскую

стену, китайца и китайку в национальных одеждах, китайских актеров в старинных одеяниях и т. д.

Находим мы любопытные сообщения Г. И. Унферцагта об охоте, не встречающиеся у других авторов. Очень красочно описывает он огромный императорский зверинец, расположенный недалеко от Пекина, куда на охоту на леопарда был приглашен Л. И. Измайлов. Сцена охоты описана следующим образом. Леопард находился за железной решеткой. Канси отдал приказ своим людям выпустить леопарда, чтобы предоставить возможность посланнику выстрелить. Выпущенный леопард начал кататься по земле. Л. В. Измайлов выстрелил, но ружье дало осечку. Тогда Канси послал ему собственное ружье. Леопард был ранен; разъяренная зверь кинулся со страшным ревом вперед, но тут его копьями добились слуги. Шкуру же подарили посланнику.

Канси очень любил охоту. В Пекине Г. И. Унферцагт видел лук Канси, натянуть который не мог никто, кроме императора. Кроме того, ему показали башню, выстроенную целиком из рогов серн, застреленных Канси во время охоты. Сообщение об этой башне можно проверить по китайским источникам.

В заключение следует сказать, что записи Г. И. Унферцагта имеют несомненную научную ценность. Он, как и другие представители русских посольств и миссий, вступал в непосредственные контакты с китайцами и лично их наблюдал. Записи Г. И. Унферцагта ценны еще и тем, что они принадлежат к числу первых печатных сведений о Китае.

И даже если некоторые известия Г. И. Унферцагта перекликаются с данными других авторов, то все же они отличаются большой индивидуальностью и самобытностью. «Китайская империя, куда почти все европейские государи отправляли значительные посольства, теперь полностью открыта,— пишет „в обращении к благосклонному читателю“ в начале своей книги Г. И. Унферцагт,— так что о состоянии в целом этого государства получено точное и избыточное знание. Но так как один почитал одно, другой другое за достопримечательность и, следовательно, у одного автора не встретишь того, чему другой посвятил много труда, то я наконец решил посвятить настоящие листы любопытному миру, не сомневаясь, что любопытный глаз в этих листах найдет нечто, о чем другие авторы или совсем умолчали, или затронули только мимоходом».

<sup>1</sup> О дальнейшей судьбе привезенных обоев точно не известно. В Государственном Эрмитаже в отделе Дальнего Востока хранятся образцы обоев (инв. № ЛИ-1120, ЛИ-1150), переданные после пожара Екатерининского дворца при Екатерине II. Вполне возможно, что это и есть обои, привезенные Г. И. Унферцагтом и затем Л. Лангом.

<sup>2</sup> Оценка сведений Унферцагта с точки зрения современной этнографии не входит в нашу задачу, так как эта тема требует специального исследования.

<sup>3</sup> У Ф. Альгаротти [16, с. 80] мы находим следующее любопытное описание. Когда часы портятся, пишет Ф. Альгаротти, то китайцы говорят, что они умерли, и убирают их до прихода английского корабля. По приходе последнего они тотчас приносят «часы-покойника» и обменивают их на «живые», приплачивая или получая их в обмен. Англичане всегда держат на борту корабля часовщиков. Те легко воскрешают «покойников» и продают их снова, как только что привезенные из Англии.

<sup>4</sup> У Н. Г. Спафария мы встречаем противоположное сообщение. В провинции Гуйчжоу, пишет он, люди по смерти отца или матери стригут свои волосы [11, с. 183].

<sup>5</sup> Празднование Нового года в старом Китае длилось от трех дней до полумесяца и включало следующий цикл обрядов: малый Новый год, дни семейно-родственного единения, новогодние гостевания и праздники фонарей [7, с. 296].

1. Алексеева М. А. Гравировальная палата Академии наук XVIII века. Автореф. дис. М., 1974.
2. Андреева В. Г. Андрей Матвеев. Русское искусство первой четверти XVIII века. М., 1974.
3. [Белл Д.] Белевы путешествия чрез Россию в разные азиатския земли, а именно: в Испаган, в Пекин, в Дербент и Константинополь. Ч. 1—3. СПб., 1776.
4. Казанин М. И. Записки о русском посольстве в Китай. М., 1967.
5. Ланг Л. Поденные записки о пребывании Л. Ланга, агента императора российского при китайском дворе в 1721 г.— «Северный архив». 1882, № 17.
6. ЛОА АН СССР, ф. Канцелярии АН, оп. 1, д. № 102.
7. Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965.
8. Путешествие чрез Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году.— «Записки РГО по отд. этнографии». Т. 10. Вып. 1. СПб., 1882.
9. Русско-китайские отношения в XVII веке. Т. 1. М., 1969.
10. Русско-китайские отношения в XVIII веке. Т. 1. М., 1978.
11. Спафарий Н. Г. Описания первыя части вселенныя именуемой Азии, в ней же состоит Китайское государство с прочими его города и провинции. Казань, 1910.
12. Спафарий Н. Г. Сибирь и Китай. Кишинев, 1960.
13. Чулков М. Д. Историческое описание Российской коммерции при всех портах и границах от древних времен до ныне настоящего, и всех преимущественных узаконений по оной гос. империи Петра Великого и ныне благополучно царствующей Екатерины Великой. Т. 3. Кн. 2. М., 1785.
14. Шафрановская Т. К. Дневники Лоренца Ланга как историко-этнографический источник. Автореф. дис. Л., 1972.
15. Шафрановская Т. К. Сведения о Сибири и Монголии в дневниках Лоренца Ланга.— «Страны и народы Востока». Вып. 8. М., 1969, с. 40—53.
16. Algarotti F. Lettres du comte Algarotti sur le Russie. Traduites de l'Italien. A Londres; Et se trouve à Paris 1769.
17. Lange L. Reise nach China. Deutsches Zentralarchiv, Abteilung Merseburg. Rep. 94 IX, D. 2, с. 1—87.
18. Die Gesandtschaft Ihre Kaiserl. Majest. von Gross-Russland an den Sinesischen Kaiser, wie solche Anno 1719 aus St. Petersburg nach der Sinesischen Haupt- und Residenz-Stadt Peking abgefertigt; Bei dessen Erzelung die Sitten und Gebräuche der Chineser Mongalen und andere Tartarischer Völker zugleich beschrieben, und mit einigen Kupffer-Stücken vorgestellt werden, von Georg Yohann Unverzagt. Lübeck. Bei Yohan Christian Schmidt, 1725; Ratzeburg, 1727.

---

*Б. Л. Рифтин*

**ОБЩИЕ ТЕМЫ И СЮЖЕТЫ  
В ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДОВ СИБИРИ,  
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА**

Цель этой статьи — обратить внимание этнографов и фольклористов, занимающихся изучением богатейшего фольклорного наследия народов Сибири и Советского Дальнего Востока, на важность привлечения в своих исследованиях мифологического и сказочного материала соседних народов зарубежного Дальнего Востока и Центральной Азии: монголов, китайцев, тибетцев, дунган, корейцев, японцев, монголов, баоань, дунсянов, саларов, желтых уйгуров и многих других народностей и этнических групп. Обращение к этим материалам дает возможность не только по-настоящему прояснить специфику сибирского фольклора, но и вскрыть в ряде случаев глубинную общность отдельных сюжетов и тем в фольклоре соседних народов, показать ареальную общность ряда фольклорных явлений, наличие межэтнической общности, а также очертить с той или иной степенью точности сферу распространения отдельных сюжетов повествовательного фольклора.

Следует сказать, что пока еще, к сожалению, материал фольклора перечисленных выше народов почти не привлекался для сопоставительного анализа в наших исследованиях. Это можно было бы понять, если бы материал был труднодоступен из-за языковых барьеров. Но за последние двадцать лет у нас появились публикации на русском языке монгольских, китайских, тибетских (в меньшей степени), саларских, дунганских, уйгурских фольклорных текстов. Многие записи, например, баоаньского, дунсянского, саларского, дунганского, уйгурского фольклора сделаны советскими учеными-лингвистами и фольклористами и заслуживают полного доверия. Следует, как нам представляется, пересмотреть и традиционно скептическое отношение к старым собраниям Г. Н. Потанина или А. П. Беннингсена, изданным в конце XIX — начале XX в. Эти собиратели при всех явных недостатках их полевой работы зафиксировали большой и совершенно уникальный материал; их записи, сделанные в Центральной

Азии, до сих пор не «перекрыты» ни одним специальным научным изданием.

Вернемся, однако, к основной теме статьи. Возьмем сперва для примера чисто мифологический материал, собранный хотя бы в небольшой, но весьма содержательной статье М. Д. Хлобыстиной «Древнейшие южносибирские мифы в памятниках окуневского искусства» [6]. Напомним, что памятники этой культуры находят на обширной территории от Минусинского края до Тувы, захватывая, по-видимому, и северо-западные пределы Монголии. М. Д. Хлобыстина в своей статье выделяет четыре основных южносибирских мифических сюжета, реконструируемых на основе данных окуневской археологической культуры. Это миф о тотеме-прародителе и женщине, миф о космической погоне, миф о солнечной повозке, миф о солнце и змеях. Все эти мифы анализируются автором с широким привлечением сопоставительного материала — западноевропейского, ближневосточного (включая древнеегипетский), африканского и т. п. Сопоставления эти уместны и в принципе не вызывают возражений, однако заметно другое — полное отсутствие сопоставлений с близким территориально дальневосточным материалом, привлечение которого, как нам представляется, могло бы показать более точный ареал распространения тех же сюжетов на территории Сибири и Восточной Азии в целом. Возьмем первый сюжет. Автор статьи говорит здесь о «неизменно повторяющемся образе окуневских стел-мegalитов — лице женщины, постоянно увенчанном бычьими рогами и ушами... в чем проявляется принцип органического слияния женского и тотемного образов» [6, с. 171]. В этой связи нам представляется весьма важным обратить внимание на образ древнекитайской богини — прародительницы Нюй-ва, которая, как и некоторые другие древнейшие мужские персонажи предков китайцев, например Фу-си и Шэнь-нун, согласно тексту «Ле-цзы», имела голову быка и соответственно, видимо, изображалась с бычьими рогами на голове. В силу различных влияний и контаминаций, а также в силу различных древнейших тотемистических верований все эти китайские персонажи имели кроме бычьей головы еще и драконьи или змеиные тела, туловища, что является уже отличительной особенностью именно восточноазиатской мифологической традиции. Как указывает Я. В. Чеснов, «и миф о чудовище-быке, и миф о драконе являются образами одного стадийного порядка, их возникновение относится к эпохе бронзы и обусловлено оформлением двух разных систем хозяйства: скотоводческо-земледельческого, в одном случае, и рыболовческо-земледельческого — в другом» [7, с. 198]. Образы древнейших предков китайцев как бы родились на скрещении обеих этих культур.

Второй миф, разбираемый М. Д. Хлобыстиной, — сюжет о космической погоне, т. е. погоне некоего очеловеченного фан-

тастического существа, заменившего более архаического зверя-чудище, за солнцем. Исследовательница видит здесь воздействие древневосточных — точнее, египетских и вавилонских — мифических представлений. Нам же кажется, что первое и наиболее близкое соответствие этому мифологическому сюжету южносибирской культуры следует искать в древнекитайском мифе о Куа-фу. Куа-фу — великан или, по мнению некоторых ученых, собирательное название целого племени великанов — может быть своеобразной категорией фантастических существ, связанных с миром мрака<sup>1</sup>. Куа-фу обитал на Севере, т. е. в местности, как раз примыкающей к району распространения окуневской культуры. Куа-фу представляли в виде великана, из ушей которого свешивались две желтые змеи, в каждой руке он также сжимал по желтой змее (к последней детали мы еще вернемся ниже). Однажды, говорится в древней «Книге гор и морей», он побежал догонять солнце и уже было настиг его в долине Юйгу, но его одолела жажда, и Куа-фу выпил всю воду из рек Хуанхэ и Вэйшуй, но не напился и побежал к Большому озеру — Дацзэ, однако, не достигнув его, умер от жажды.

Миф о погоне Куа-фу за солнцем сложился, судя по связанным с ним топонимическим названиям, где-то в пределах Среднего Китая, т. е. в районах, лежащих непосредственно к югу от МНР и Внутренней Монголии. Нам не известны какие-либо соответствия этому мифу ни в районах Восточного Китая, ни у других родственных китайцам народов юго-западных провинций. Все это наводит на мысль, что мы имеем здесь дело с одной древнейшей мифологической традицией, идущей от Южной Сибири до земель, прилегающих с севера к бассейну р. Янцзы.

Третий миф — о солнечной повозке. И здесь мы находим точное соответствие южносибирскому мифу в Восточной Азии в мифе о Си-хэ, матери солнц, возившей их по очереди по небосклону именно в колеснице, повозке, как и в произведениях окуневской культуры, а не в ладье, как, например, в Египте, Швеции или на Урале (примеры из разбираемой статьи М. Д. Хлобыстиной). Только если в южносибирской мифологии повозку с солнцем влекли быки, то в мифах народов Восточной Азии в нее впряжены шесть драконов, отвечающие местным тотемным представлениям. Открытие солнечной колесницы в скальной живописи пустыни Гоби, как нам представляется, может служить как раз своеобразным связующим звеном между окуневской культурой племен Южной Сибири и чуской культурой, существовавшей в древности между реками Хуанхэ и Янцзы, примерно в том же районе, где локализуется и миф о Куа-фу, догонявшем солнце.

Следует обратить внимание на одно немаловажное обстоятельство. Как считают историки китайской культуры, протокитайские племена не знали ни лошадей, ни колесниц. Предпола-

гаются, что колесницы были занесены к берегам Хуанхэ племенами, пришедшими из Южной Сибири, из района Минусинской котловины [1, с. 278], т. е. как раз из мест распространения окуневской, а также карасукской культур. П. М. Кожин, специально исследовавший происхождение и эволюцию иньских колесниц, обратил внимание на то, что древнекитайская «пиктограмма колесницы... в основном плане находит соответствия в наскальном искусстве Центральной Азии и Южной Сибири» [5, с. 284]; прямые аналогии с центральноазиатской и южносибирской культурами прослеживаются, например, и в некоторых конкретных деталях иньских колесниц [5, с. 284].

Все это наводит на мысль о том, что и представление о солнечной колеснице могло быть заимствовано китайцами от пришельцев, познакомивших их с повозкой как средством передвижения. Дальнейшее развитие этих представлений происходило уже, конечно, в духе общих для древних китайцев мифологических представлений, но импульс мог быть дан именно выходцами из Южной Сибири.

И наконец, последний миф, разбираемый М. Д. Хлобыстиной, связан с изображением на Аскызской стеле круглоголового антропоморфного существа в нимбе лучей, которое держит в обеих руках по извивающейся змее. Исследовательница предполагает, что мы имеем здесь дело со своеобразным «варваризованным» вариантом известного переднеазиатского мотива — богиня плодородия со змеями в руках. Не оспаривая такого толкования и возможности заимствования с Ближнего Востока (вопрос этот требует специальных разысканий), мы в рамках данной заметки хотели бы обратить внимание на то, что божества со змеями в руках — частый персонаж древнекитайской мифологии, где он едва ли связан с культом земледелия и плодородия. В древней «Книге гор и морей», которую мы уже упоминали выше, описаны буквально десятки мифических персонажей, сжимающих в руке по змее, причем как женские, так и мужские: это и упоминавшийся выше Куа-фу, и Бо-фу и Цян-лян, сжимающий в руках по змее и еще держащий змею во рту, ряд женских горных божеств и шаманок (см. [3]). Ни в одном из этих случаев связь с земледельческим культом не прослеживается. И думается, что прав Я. В. Чеснов, который подчеркивает связь культа змей с землей и водой в самых архаических мифологиях. По его мнению, «культ змей первоначально более связан с культом матери-прародительницы, свойственным материнскородовой эпохе» [7, с. 186]. Я. В. Чеснов видит эту связь у окуневских племен Южной Сибири, занимавшихся рыбной ловлей и изображавших на своих стелах женщин с извивающимися змеями в руках. Вместе с тем семантика этого образа остается, как нам представляется, не совсем ясной. Если исходить из более поздних китайских фольклорных текстов, то змеи в ушах Куа-фу могут быть, например, интерпретированы

как «внешние души» персонажа (змея, пролезающая через семь отверстий головы,— обычный образ в средневековой китайской драме, народных книгах, легендах; наличие такого признака обычно является знаком судьбы персонажа, указывающим на то, что ему суждено стать государем). Это явно признак определенного могущества персонажа, и, может быть, именно в этом плане надо трактовать и изображение шаманов, горных и прочих духов, сжимающих в руках по змее. Возможно, однако, что дальнейшие разыскания сравнительно-типологического характера дадут и иные объяснения этого сюжета. Нам же хотелось здесь отметить опять-таки важность привлечения при исследовании этого сюжета дальневосточного материала. Заметим попутно, что наличие на плите из Черновой писаницы солнечного божества с копьями в руках и ногами в виде птичьих лап тоже наводит на мысль о широко распространенном в Восточной Азии мифологическом представлении о солнце как о птице — золотом вороне. Как видим, и здесь есть определенный параллелизм древних мифологических образов у народов исследуемых районов.

Обратимся теперь к эпическим памятникам. Как известно, народы зарубежного Дальнего Востока — корейцы, японцы, китайцы, дунгане и т. д. — не создали образцов героического эпоса, подобных эпосу тюркских или монгольских народов. Эпос у них в известной степени заменен поздними историческими повествованиями, содержащими ряд эпических мотивов и ситуаций, типологически сходных с аналогичными мотивами в эпосе самых различных народов мира. Говорить на эту тему подробно здесь нет надобности. Стоит сказать о другом — о важности изучения сюжетов некоторых эпических памятников Сибири в связи с распространением этих же сюжетов в фольклоре народов Центральной Азии и Дальнего Востока. Интересен в этом плане пример алтайского сказочного эпоса «Когутэй» о бедняке Когутэе и его приемном сыне Бобренке, которые ведут успешную борьбу с могущественным Караты-Каном и его шестью знатными зятьями и побеждают своих противников.

Сюжет эпоса «Когутэй» напоминает своеобразный «мужской» вариант сказок о царевне-лягушке. В основе его широкоизвестный у разных народов мира сюжет о сыне (обычно приемном) бездетных родителей, имеющем облик низшего существа (лягушки, змеи, черепахи, козла, осла), говорящего по-человечьи, умеющего выполнять людскую работу и требующего в жены дочь богача (как в «Когутэе») или даже самого государя, как в ряде сказочных вариантов<sup>2</sup>. По ночам он сбрасывает шкуру и предстает перед молодой женой в облике красивого юноши. Потом жена (или, как в алтайском эпосе, ее родственники) сжигает шкуру, и звериный персонаж навсегда исчезает или, наоборот, остается человеком. Сюжет этот чрезвычайно популярен в сказочном эпосе народов Дальнего Востока и Цен-

тральной Азии, особенно у японцев, где зафиксировано более тридцати версий (герой там имеет облик лягушки, змеи, слизняка или мальчика ростом с вершок), у корейцев (герой в облике змея), у монголов, тибетцев, дунган, мяо западной части провинции Хунань, а также у китайцев юго-восточных провинций страны (герой — лягушонок). Далее к югу, во Вьетнаме, герой выступает в облике черепахи. Наш краткий перечень показывает широкий ареал распространения сюжета от Алтая на юг до Индокитайского полуострова и на восток до Японских островов. Сопоставление территориально далеких друг от друга вариантов показывает, что для дальневосточных и центральноазиатских вариантов в качестве героя наиболее характерен представитель водного [рептилийного] мира — лягушонок, змея, черепаха и т. п. В алтайском эпосе приемный сын Когутэя, Бобренок, называемый в тексте «зверем земным и водным» [4, с. 57], т. е. подпадающим фактически под ту же категорию, что и живущие на суше и в воде змеи, лягушки или черепахи. В отличие от европейских вариантов этого же сюжета, например русского, где герой — козел, или немецкого из собрания братьев Гримм, где герой выступает в облике осла, в алтайском, как и в других восточноазиатских вариантах этого сюжета, видна связь главного персонажа с водной стихией. В дунганской сказке, например, лягушонок сам говорит, что он сын повелителя драконов Восточного моря, отсюда и могущество лягушонка, его способность вызывать гром, поскольку, по традиционным дальневосточным представлениям, тучами, громом, дождем повелевают именно драконы и их царь. В монгольской пословице, например, говорится, что «змеи и лягушки отвратительны, но они родственники царя драконов». Казалось бы, в алтайском эпосе сам Бобренок никак не связан с громом. Однако обращает на себя внимание любопытное замечание проф. Н. К. Дмитриева об этимологии имени отца Бобренка — самого Когутэя, Когутэй расшифровывается им как «Синева-тый». «Так называется в монгольском фольклоре божество из шаманского пантеона, которое управляет громами и молнией» [4, с. 175]. Если рассматривать эпос «Когутэй» изолированно, вне связи с аналогичными сюжетами у других народов Центральной Азии и Дальнего Востока, то мы едва ли найдем какое-либо объяснение этимологии имени героя, которым назван алтайский эпос. Если же, наоборот, принять во внимание кратко описанные выше разнонациональные варианты, то мы сможем предположить, что функции дракона, отца главного героя подобных сказаний (обычно лягушонка или змея) у дальневосточных народов, как существа, насылающего гром, грозу, перенесены здесь в силу иных фольклорных представлений на приемного отца Бобренка — бедного старика. Основная причина подобного перенесения, а перенесение функций с одного персонажа на другой в фольклоре — явление отнюдь не редкое, кроется,

как нам представляется, в отсутствии у алтайцев популярного по всему Дальнему Востоку и отчасти Центральной Азии представления о драконе как о громовержце. Следует еще в свете нашей темы акцентировать внимание и на не тюркской, а монгольской этимологии самого имени Когутэй. Это наблюдение проф. Н. К. Дмитриева лишний раз указывает на связь эпоса о Когутэе с центральноазиатской фольклорно-эпической традицией.

Рассмотрение сказок, сюжетно близких «Когутэю», во всей их разнонациональной совокупности показывает наличие в них двух различных концовок: шкура сожжена и герой навсегда остается жить в человеческом облике; шкура возвращена владельцу и герой навсегда покидает мир людей. Судя по древнеиндийскому варианту этого сюжета, зафиксированному в «Панчатантре», по весьма архаическому варианту южнокитайской народности ли (сказка «Как вождь племени ли превратился в лягушку»), а также архаической хакасской сказке «Окис Сол», переведенной П. А. Трояковым, можно предположить, что древнейшие версии этого сюжета имели как раз концовку первого типа. То, что подобная же концовка встречается и в европейских вариантах, как в русских сказках из сборника А. Н. Афанасьева, так и в немецкой сказке «Ослик» из собрания братьев Гримм, может быть объяснено, как нам кажется, связью европейских сюжетов с древнеиндийской фольклорной традицией. Уничтожение шкуры не влекло за собой исчезновения персонажа. Вопрос этот, однако, требует специального изучения.

Концовку второго типа, когда, получив обратно сожженную шкуру, герой уходит от людей как бы в иной, в свой исконный мир, мы находим в тибетских сказках, у народа мяо, в китайских вариантах из провинции Цзянсу, у дунган, корейцев, видимо, у монголов, где в опубликованной записи конец несколько скомкан. Можно предположить, что в стадиально более поздних вариантах уничтожение (обычно сожжение) шкуры стало рассматриваться как нарушение табу, возможно тотемистического характера. Среди этих многочисленных вариантов сюжет «Когутэя» занимает как бы промежуточное положение. Шкуру Бобренка сжигают, он покидает жену, все его недруги — тесть и зятья — гибнут, но жена идет искать Бобренка и находит с помощью черного козла, которого комментатор поэмы Н. К. Дмитриев сопоставляет с синим козлом — вестником потопа в алтайских верованиях. Вспомним, что именно потоп насылает герой-лягушонок на своих недругов в большинстве центральноазиатских вариантов, что свидетельствует о правомочности такого сопоставления. Жена находит своего мужа Бобренка, находит вроде бы на Алтае, но вместе с тем из опубликованного варианта сказителя Ютканова не совсем ясно, идет ли речь о реальной стране в мире людей, или о каком-то ином мире, где жена очутилась после того, как впала в беспамятство, и где

Бобренка окружают новые жены — дочь Солнца, дочь Луны — и куда он приводит еще и дочь принца Гаруды (Кака-Кереде). Думается, что сравнение сюжета алтайского эпоса «Когутэй» со сказочными вариантами других народов, особенно центральноазиатских и дальневосточных, может показать подлинную оригинальность в разработке данного сюжета у алтайцев, выявить четко и конкретно национальное своеобразие «Когутэя» как единственного эпоса, созданного на основе данного сказочного сюжета.

Думается, что приведенные нами примеры, а их можно дополнить сопоставлениями также ряда чисто сказочных сюжетов, разработка которых весьма близка у народов Южной Сибири, Центральной и Восточной Азии (до Японии включительно), показывают перспективность постановки проблемы комплексного изучения ряда тем и сюжетов в фольклоре народов, населяющих эту часть Евразийского материка.

<sup>1</sup> Сводку материалов и различных точек зрения по этому вопросу см. в новейшей работе проф. Сэйнанского университета (Япония) Ван Сяолян «Миф о Куа-фу» [9, с. 113—163]; см. также изложение этого и других упоминаемых нами древнекитайских мифов в книге Юань Кэ «Мифы древнего Китая» [8].

<sup>2</sup> Описание разнорациональных сказочных вариантов данного сюжета дано нами в книге «Дунганские народные сказки и предания» (раздел «Источники и анализ сюжетов», № 5), [2, с. 417—422].

1. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976.
2. Дунганские народные сказки и предания. М., 1977.
3. Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М., 1977.
4. Когутэй. Алтайский эпос. М.—Л., 1935.
5. Кожин П. М. Об иньских колесницах.— Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977, с. 278—287.
6. Хлобыстина М. Д. Древнейшие южносибирские мифы в памятниках окуневского искусства.— Первобытное общество. Новосибирск, 1971, с. 165—180.
7. Чеснов Я. В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976.
8. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965.
9. Ван Сяолян. Чжунгоды шэньхуа юй чуаньшо [Китайские мифы и легенды]. Тайбэй, 1977.

---

*А. П. Терентьев-Катанский*

## ИЗ ИСТОРИИ КНИГИ И КНИГОПЕЧАТАНИЯ В СТРАНАХ ДАЛЬНОГО ВОСТОКА И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Показателем высокого уровня общественного развития является необходимость фиксировать мысль. Естественный результат этой потребности — появление письменности и книги. По мере дальнейшего социально-экономического подъема прогресс науки, расширение сети школ, увеличение числа образованных людей и потребность в них приводят к тому, что дорогие и немногочисленные рукописные книги перестают удовлетворять растущую тягу к знанию. Ряд попыток более эффективного воспроизведения одного и того же текста в нескольких экземплярах приводит к изобретению книгопечатания.

Процесс развития книжного дела легко проследить на примере стран Востока. Расположенные там древние культурные центры дают богатый материал для выяснения данного вопроса. Как показывают работы многих исследователей, родина книгопечатания — страны Дальнего Востока, а также Центральной Азии.

Появление книги невозможно без наличия материалов для письма. Большое количество последних перепробовали на протяжении своей многовековой истории народы Востока. Кость, шелк, глиняные, деревянные и бронзовые таблички — все это с течением времени было отвергнуто. Папирус и пергамент, сыгравшие важную роль в развитии книжного дела, также в конце концов отошли в прошлое. Только бумага благодаря дешевизне и удобству использования завоевала первое место в ряду материалов для письма.

В настоящий момент приоритет народов Центральной Азии и Дальнего Востока в изобретении бумаги не вызывает сомнения.

Первые письменные упоминания о бумаге обнаружены в китайских источниках. Некоторые исследователи склонны видеть такое упоминание в одном неясном тексте у Сыма Цяня [16, с. 9]. Официально изобретателем бумаги в Китае считался Цай Лунь. В 105 г. н. э., основываясь на опытах предшествен-

ников, он изготовил бумагу из старых рыболовных сетей, тряпок и соломы. Эту бумагу долгое время считали самой ранней бумагой в мире [10, с. 15; 16, с. 6].

Однако данные археологии как будто опровергают это установившееся мнение. Особенно интересно свидетельство о существовании бумаги до изобретения Цай Луня, полученное шведской экспедицией в марте 1931 г. Археолог Фольке Бергман производил раскопки поселений на Эдзин-голе, недалеко от Хара-хото. В числе прочих предметов, извлеченных из развалин, был и кусок бумаги. Находившиеся рядом с ним вещи исключали возможность случайного занесения позднего предмета в древние слои. Тут же были обнаружены документы на деревянных табличках и шелковых свитках. Содержавшиеся в них даты охватывали период с 94 по 98 г. н. э. Основываясь на этом, китайский археолог Лао Кан, исследовавший находку, считал временем изготовления бумаги с Эдзин-гола 98 г. н. э., т. е. она была изготовлена на семь лет раньше, чем было отмечено изобретение Цай Луня [10, с. 15; 16, с. 6].

В Британском музее хранятся согдийские документы, собранные в 1907 г. экспедицией Стейна. Они написаны на бумаге и датированы 137 г. н. э. [10, с. 34]. Следовательно, полвека спустя после изобретения Цай Луня бумага уже проникла в Ганьсу и Синьцзян. В том же районе был найден кусок бумаги, сделанной полтора века спустя после того, как Цай Лунь обнаружил свое изобретение.

Изобретение Цай Луня было сразу подхвачено и усовершенствовано. В конце ханьской эпохи [206 г. до н. э.—220 г. н. э.] как мастер бумажного дела славился знаменитый каллиграф Цзо Бо.

В VIII в. н. э. искусство производства бумаги «попало» в Самарканд вместе с пленными китайскими мастерами, захваченными военной экспедицией наместника халифа [9, с. 35; 16, с. 8]. Вскоре «самаркандская» бумага получила известность во всех странах Востока. Ее начали производить и в других городах халифата, главным образом в Багдаде и Дамаске. Из городов арабской Испании бумага впервые попала к европейцам. Долгое время ее называли «дамасский лист». Испанцы и итальянцы, впервые самостоятельно изготовившие бумагу в XIII в., восприняли это искусство от арабов. По мнению Т. Ф. Картера, бумага европейских первопечатников, как и «самаркандская» бумага, по технике изготовления и составу была очень близка к китайской [16, с. 8].

Другим материалом, также необходимым для создания печатной или рукописной книги, являются краска или чернила. В Китае и странах Центральной Азии их заменяла тушь. Для письма и печатания с досок тушь оказалась чрезвычайно удобной. Она хорошо ложилась на бумагу и была практически несмываемой. Многие фрагменты рукописей, обнаруженные в

Центральной Азии, так долго пролежали в воде, что бумага минерализовалась, пропитавшись солями. Но это никак не отразилось на самом тексте, оставшемся по-прежнему четким. Найденные в Дуньхуане и Хара-хото рукописи и ксилографы поражают степенью сохранности знаков даже в тех случаях, когда бумага значительно пострадала от времени и внешнего воздействия.

Когда в Корее и Китае начали применять наборное книгопечатание медными литерами, была введена типографская краска, приготовленная на масле [6, с. 48; 16, с. 33].

Из Китая тушь, как и бумага, распространилась по всему Востоку. Ксилографические издания мусульманских сочинений, вышедшие в Египте, печатались той же самой тушью [6, с. 50, 52; 16, с. 32]. Красновато-коричневая или серо-бурая краска первых европейских ксилографов по своему составу была также близка к ней, отличаясь только цветом и, может быть, стойкостью [6, с. 50, 52; 16, с. 32].

Форма книги претерпела длительный путь развития. К моменту изобретения книгопечатания существовали три основные формы рукописной книги: свиток, «книга-гармоника» и «вихревая брошюровка».

Форма свитка существовала задолго до изобретения бумаги. Ее можно уловить уже в соединенных друг с другом ремешками деревянных пластинок, на которых писали в Китае и Центральной Азии задолго до нашей эры. Термин «цэ», означавший некогда связку пластинок, позднее вошел в число китайских книжных терминов как обозначение одного из разделов книги.

Употребление для письма шелка также подсказало форму свитка как наиболее удобную. Может быть, именно по образцу шелковых свитков были созданы и первые рукописные книги на бумаге.

Воспоминание о книге-свитке отразилось в китайской книжной терминологии. До недавнего времени китайские книги делились на «цзюани», т. е. на «свитки», хотя их форма была совершенно другой.

Видоизменением свитка можно считать «книгу-гармонику», появившуюся в IX в. н. э. Это тот же свиток, сложенный наподобие ширмы. Чтобы «гармоника» не разворачивалась во всю длину, в некоторых случаях ее подклеивали на большой лист бумаги так, что первая «страница» оказывалась прикрепленной к его началу, а последняя — к концу. Сам лист, согнутый пополам, образовывал переплет. Этот способ получил название «вихревой брошюровки» [9, с. 44]. Однако и эта форма была неудобной. От длительного употребления бумага рвалась на сгибах, и книга распадалась на отдельные листы. Вихревая брошюровка широкого распространения не получила.

Свиток и «книга-гармоника» продолжали существовать и пос-

ле изобретения книгопечатания. В силу традиции обе формы были сохранены для буддийских книг.

Еще одна форма, «потхи», являлась подражанием индийским книгам на пальмовых листьях. Длинные листы такой книги не скреплялись. Переплетом служили две доски, соединявшиеся ремнями. Эта форма, редкая в Китае, но характерная для Тибета и Центральной Азии, также употреблялась почти исключительно для буддийских сочинений.

Дальнейшее приближение формы книги к современному книжному блоку совпало с изобретением книгопечатания и было в значительной мере обусловлено его спецификой.

Появлению книгопечатания должно было предшествовать длительное накопление технических навыков, необходимых для размножения текста или рисунка в нескольких экземплярах. Наиболее ранняя из таких попыток — употребление печатей.

Изображения на древних печатях, обнаруженных экспедицией Стейна в Центральной Азии, носили следы китайского, индийского и эллинистического влияния. Это позволило Т. Ф. Картеру, крупному авторитету в области истории книгопечатания, усмотреть в данном случае доказательство западного влияния на Китай [16, с. 12]. Однако, если речь идет о печатях, мнению Т. Ф. Картера кажется необоснованным. Обнаруженные печати относятся, по-видимому, к периоду правления в Китае династии Хань (206 г. до н. э.—220 г. н. э.). В самом же Китае печати известны с VII—V в. до н. э. [2, с. 390; 10, с. 22]. Несомненно, они возникли там совершенно самостоятельно.

В течение продолжительного правления династии Хань печати оттискивались на шелке и бумаге.

Знаки для печати на глине делались углубленными. Первые оттиски на материи и бумаге были сделаны такими же печатями. Они имели вид красного квадрата с белыми письменами. Около 500 г. н. э. начали делать печати с выпуклыми знаками [16, с. 12—13]. По-видимому, это явление связано с появлением нового материала — бумаги.

Около V в. н. э. в Китае были сделаны первые попытки размножить с помощью печатей небольшие тексты. Начало этому положили, вероятно, даосы, печатавшие свои амулеты. Еще в начале IV в. н. э. даосский автор Гэ Хун (284—363 гг. н. э.) писал о магической печати Желтого Бога, содержащей 120 знаков. Оттиски этой печати первоначально делались на глине. Впоследствии, однако, ее могли оттискивать и на бумаге [10, с. 22; 16, с. 13—14].

Т. Ф. Картер особо подчеркивает факт нахождения в Кучаре деревянного штампа, датируемого 800 г. н. э. [16, с. 44]. Очевидно, он рассматривает эту находку как нечто переходное от печати к доске ксилографа. Металлические штампы неизвестной давности были найдены в Тибете [16, с. 44].

Маленькие изображения Будды, размноженные с помощью

печати-штампа и относящиеся к более позднему времени, были в огромном количестве найдены в Дуньхуане, Турфане и других районах Центральной Азии. Иногда их помещали в качестве заставок в начале каждой колонки рукописного текста. Встречаются также огромные свитки, сплошь заполненные такими отпечатками. Один из них, хранящийся в Британском музее, имеет 77 футов длины и содержит 468 оттисков печати-штампа [16, с. 29]. В Ленинграде, в Дуньхуанском фонде ЛО ИВ АН СССР, хранятся несколько фрагментов с изображениями Будд, сделанными при помощи штампов<sup>1</sup>. Один из них<sup>2</sup> интересен тем, что изображения Будд, отпечатанные красной краской (киноварью?), покрывают весь лист, так что строчки рукописного текста идут поверх изображений и между ними.

Единственной разницей между оттисками штампов и настоящей ксилографией является то, что эти оттиски, маленькие по размеру, сделаны путем давления штампа сверху, как оттиски обычных печатей. Найдены штампы, сверху снабженные ручкой. Однако свиток с изображениями Будд, найденный в Центральной Азии среди оттисков обычного типа, сделан, может быть, с доски [16, с. 40].

Трудно сказать, находятся ли в какой-либо связи с печатями-штампами штампы-формы для изготовления рельефных изображений богов, так называемые «цаца». Широкое распространение этих изображений в районах, где некогда процветал буддизм, как будто дает основание предполагать, что буддистов могли навести на мысль о печатях-штампах не только печати даосов, но и этот ими одними употребляемый способ.

Насколько сами народы интересующих нас областей осознавали печати и ксилографию как явления одного и того же порядка, свидетельствует китайское слово «инь». В древности оно обозначало печать. Позднее его относили ко всем видам печатной продукции — от ксилографии до линотипа.

В известной связи с техникой печатания штампов на бумаге находится употребление штампов для набойки на тканях. Некоторые исследователи, например Курогава Масаэри, считают, что книгопечатание возникло в Японии именно из употребления таких штампов [4, с. 11]. Того же мнения, по-видимому, придерживается и Т. Ф. Картер, приводя как пример высокой техники набойки фабрику в Наре (710—784 гг. н. э.), где набойка производилась с помощью деревянных штампов, а также штампование синей и пурпуровой краской узоров на кожаных доспехах, изготовлявшихся в Хиго [16, с. 48]. Набивные ткани были в большом количестве найдены в странах Центральной Азии, в частности в Дуньхуане. Один образец представляет собой оттиск штампа для набойки на бумагу. Это как будто говорит в пользу того, что штамп набойки наряду с печатью мог быть предшественником ксилографии. Но В. С. Гривнин считает, что это неверно, по крайней мере для

Японии, где техника набойки к моменту появления ксилографии пришла в упадок [4, с. 11]. Во всяком случае, набивные ткани были широко распространены по всему Дальнему Востоку и Центральной Азии уже в глубокой древности. Образцы набивных тканей, вывезенные из Хара-хото экспедицией П. К. Козлова, хранятся в Государственном Эрмитаже.

Наряду со штампами даосы и особенно буддисты пользовались трафаретами для изготовления амулетов и священных картин. У центральноазиатских буддистов это было связано с представлением о том, что малейшее отклонение от канона в священном изображении может быть воспринято как кощунство и привести к роковым последствиям. Пользование трафаретом было распространено еще до правления династии Тан (618—907 гг. н. э.) [15, с. 28; 16, с. 39]. Т. Ф. Картер говорит о находке трафаретов с изображениями больших Будд, где контуры рисунка были слегка очерчены кистью, а затем на линиях были нанесены проколы иглой [16, с. 39]. Трафареты применялись не только для рисунков на бумаге, но и для живописи на шелке, и для фресок на оштукатуренных стенах. Один трафарет, изображающий Будду в «чайтя», есть и среди находок в Хара-хото [7, с. 603].

По установившемуся мнению, значительную роль в создании ксилографии играли эстампажи.

Есть основания предполагать, что техника эстампажей начала применяться со II в. н. э., когда канонические тексты на стелах были уже высечены [15, с. 26—27; 16, с. 20]. Если учесть традиционную дату изобретения бумаги — 105 г. н. э., подобное утверждение не кажется невероятным. Однако широкое распространение эстампажи получили в V—VII вв. н. э., т. е. приблизительно в то же самое время, когда были сделаны первые попытки размножить небольшие тексты с помощью печатей-штампов. Оба явления, очевидно, стали возможными по одной и той же причине — в результате роста производства бумаги. Один из ранних эстампажей, найденный П. Пеллио в Дуньхуане, датирован 627—649 гг. н. э. [16, с. 20].

Если распространение текстов с помощью печатей-штампов являлось излюбленным способом даосов и буддистов, то эстампаж можно считать конфуцианским изобретением. Первые эстампажи были сделаны с древних канонических текстов. Однако впоследствии и даосы и буддисты неоднократно пользовались техникой эстампажа. Известны размноженные тем же путем тексты «Дао дэ цзина», относящиеся к 708, 736, 881 гг. н. э. В хранилище рукописей в Дуньхуане вместе с первой обнаруженной ксилографической книгой «Алмазная сутра» был найден эстампаж IX в. н. э., содержащий текст того же произведения [16, с. 29].

Хотя техника эстампажа безусловно сыграла значительную роль в изобретении книгопечатания, между этими двумя явле-

ниями нельзя ставить знак равенства. Эстампажи продолжали существовать и после того, как ксилография прочно вошла в жизнь народов Востока.

В течение X в. было сделано много оттисков надписей на памятниках. К тому же времени относятся попытки печатать книги с каменных блоков, специально приготовленных для этой цели [2, с. 390—391; 16, с. 22—24]. Т. Ф. Картер рассматривает текст X в. н. э., где говорилось о том, что книги следует печатать не с каменных, а с деревянных блоков, именно как свидетельство постепенного перехода от эстампажа к ксилографии [16, с. 21—22]. При династии Сун (960—1279 гг. н. э.), когда ксилография достигла едва ли не наивысшего расцвета, эстампаж не утрачивает своего самостоятельного значения. При Сун или несколько позже техника эстампажа попала в Японию. В 1315 г. там была отпечатана этим способом большая коллекция книг [16, с. 22]. Как способ копирования древних надписей и рельефов эстампаж не утратил своего значения и по сей день.

Таким образом, в основе техники ксилографии лежат приемы, выработанные в процессе развития техники эстампажа. Непосредственными предшественниками ксилографии можно считать, во-первых, печать, претерпевшую все изменения — от небольшой каменной печати для оттисков на глине до деревянного штампа для книжной иллюстрации, и, во-вторых, эстампаж, подсказавший изобретателям ксилографии идею снятия копии с лежащего блока. Отдельные элементы обоих процессов — с одной стороны, выпуклое изображение на дереве, смазанное краской, с другой — наложение на блок листа бумаги и снятие оттиска с помощью давления и легких ударов щеточкой или тампоном — нашли себе место в технике снятия оттисков с деревянной доски.

К VI—VII вв. н. э. одним из результатов общего роста культуры явилась насущная потребность в книге. Появлению ксилографии предшествовало усиленное развитие всех описанных выше способов получения копий. Раскопки в Дуньхуане и Турфане обнаруживают большое количество эстампажей, трафаретов, печатей и штампованных фигурок Будды [16, с. 38—39]. Росло производство бумаги и туши. Технических предпосылок великого изобретения было более чем достаточно. Особую роль в возникновении книгопечатания сыграли буддийские монахи, считавшие размножение религиозных текстов любимыми способами благочестивым делом.

Точное время возникновения книгопечатания до сих пор является спорным.

Некоторые исследователи вопроса считают, что в тексте VI в. н. э. говорится о существовании книгопечатания в 594 г. Впервые вопрос об этой дате поднял С. Жюльен [19, с. 1]. Его точку зрения разделяли Симада Кан и Ло Чжэньюй [19, с. 1].

Небольшой фрагмент, открытый третьей экспедицией Стейна и датированный 594 г. н. э., как будто говорит в пользу точки зрения Жюльена и Симада Кана [18, с. 297]. Однако некоторые сомневаются в том, что это печатный текст [9, с. 51].

Одно время в печати появились сведения о находке буддийских изображений якобы из Дуньхуана с печатным текстом под ними. Эти изображения датировались 607 г. н. э. П. Пеллио сомневается в подлинности этой находки, считая текст сделанным от руки [19, с. 10—11].

Теория о том, что «дхарани» из Дуньхуана, датированная 908 г. н. э., является перепечаткой суйского печатного текста, также не выдерживает критики. Здесь виной неправильное понимание группы знаков как «Да Суй» («Великая Суй»). Знак, считавшийся названием династии, замещал одинаково звучащий с ним знак, входивший в название произведения [19, с. 11].

Не менее сомнительной является версия о том, что в Японии якобы сохранилась буддийская книга на китайском языке, напечатанная в 655 г. н. э. П. Пеллио, исследовав вопрос, пришел к выводу, что это буддийское сочинение было переведено на китайский язык только в 656—657 гг. [19, с. 11—12].

В 673—685 гг. китайский пилигрим, монах И-цзин, в течение нескольких лет переводивший санскритские тексты на Суматре, писал в своих отчетах о том, что индийские жрецы делали отпечатки изображений Будды на шелке и бумаге [16, с. 38; 19, с. 15]. Перевод этого текста вызвал возражения некоторых авторов, полагавших, что речь идет о «цаца» и штампованных моделях субурганов [18, с. 15]. П. Пеллио, очевидно считая возможной и такую версию, не видит в приведенном выше примере доказательства иноземного влияния, справедливо отмечая, что оттискивание печатей на глине было известно в Китае и Центральной Азии с глубокой древности [19, с. 16—18].

К сомнительным случаям относится и упоминание о копии надписи со стелы на горе Ишань. По некоторым данным, сама стела представляет собой копию, сделанную в 993 г. н. э., с надписи гораздо более древней (219 г. до н. э.) [19, с. 19]. Хотя за исследование надписи брались многие крупные специалисты, например Шаванн, вопрос о том, была ли стела каменной или деревянной, а также ее точная датировка до сих пор остаются спорными [19, с. 21—23]. Тем не менее некоторые продолжают считать, что в данном случае мы имеем дело с оттиском, сделанным с доски, но не с выпуклыми, а с вдавленными знаками [19, с. 19].

Свидетельством того, что книгопечатание возникло на рубеже VII—VIII вв. н. э., могут служить «дхарани» императрицы Сетоку (770 г. н. э.), о которых пойдет речь ниже [4, с. 8; 16, с. 41, 49; 19, с. 28—30].

По-видимому, книгопечатание проникло в Японию с матрика. Японский монах, посетивший Китай в 865 г., привез с со-

бой большую коллекцию буддийских свитков, два из которых были печатными [16, с. 60]. Это еще раз подчеркивает роль буддистов в изобретении и распространении книгопечатания.

По мнению П. Пеллио, упоминание о тексте, вырезанном на деревянных досках в 30-х годах IX в. н. э., еще не говорит о том, что этот случай является началом ксилографии. Он считает, что речь идет не о досках для печатания, а о деревянных стелах или белых досках с черными надписями [19, с. 26].

В предисловии к собранию сочинений Бо Цзюйи Юань Чжэнь (779—831 гг. н. э.) говорит о светских ксилографах, продававшихся на рынках [19, с. 33].

Кувабара считал, что вопрос нуждается в пересмотре [19, с. 31]. По мнению П. Пеллио, речь шла не о печатании с досок, а об эстампажах с переведенного на камень факсимиле Бо Цзюйи [19, с. 33].

Есть сведения о печатании в Китае календарей в 835—836 гг. н. э. Чиновник Фэн Су, отправленный в провинцию Сычуань в январе 836 г., увидел такие календари, отпечатанные с досок и продававшиеся на рынках. Так как новый календарь не был еще опубликован императорской обсерваторией, Фэн Су усмотрел в самовольном печатании календарей неуважение к власти и доложил об этом двору [16, с. 59; 19, с. 34; 10, с. 23]. Таким образом, перед нами первый случай частного книгопечатания.

В одном из своих сочинений Сыкун Ту говорил о сборе денег на новый выпуск буддийских книг, погибших во время гонений на буддистов в 845 г. [19, с. 44].

Есть упоминание о ксилографическом издании, вышедшем в свет в 860 г. [16, с. 59].

Когда бы ни возникло печатание с досок, во всяком случае, в IX в. н. э. оно оформилось окончательно.

На пути на Запад, оживленно функционировавшем в это время, важным пунктом был Дуньхуан, сохранивший для истории большое количество письменных памятников. Будучи крупным буддийским центром, Дуньхуан обладал одной из крупнейших для своего времени библиотек [5, с. 3—4].

Это книгохранилище, исследованное Стейном и Пеллио, дает картину, говорящую как о росте культуры Центральной Азии в IX в., так и о сношениях с народами Ближнего Востока. Среди китайских, тибетских и уйгурских книг были обнаружены книги на санскрите, на восточноиранских диалектах и даже книга подборок из Ветхого завета на древнееврейском языке [9, с. 42; 16, с. 55; 17, с. 5, 7].

В этом богатейшем собрании в 1907 г. Стейном была обнаружена знаменитая «Алмазная сутра», долгое время считавшаяся первой печатной книгой на китайском языке.

Сочинение это вообще является одной из наиболее популярных буддийских книг. В Дуньхуане помимо указанного выше

ксилографа были найдены и рукописные экземпляры той же сутры.

Ксилографическое издание, обнаруженное Стейном, представляет собой свиток в 16 футов длины. Оно было отпечатано с шести досок и состояло из шести склеенных вместе листов текста и одной гравюры, изображавшей Будду, дающего наставления своему ученику Субхути в окружении слушающих монахов и божеств. Гравюра и знаки текста поражают мастерством исполнения. В конце книги помещена надпись, гласящая, что книга была отпечатана неким Ван Цзе, желавшим почтить память своих родителей этим благочестивым поступком. Дата издания книги, содержащаяся в той же надписи, первоначально ошибочно толковалась как 11 мая 868 г. В настоящее время она читается как 15 апреля 868 г. Эта же дата находится в бумажном ярлычке [10, с. 23; 16, с. 55], наклеенном на обратной стороне свитка.

По-видимому, Ван Цзе был не печатником, а скорее заказчиком комплекта досок [19, с. 48], пожертвовавшим деньги на благочестивое дело.

По мнению П. Пеллио, свиток этот не туркестанского происхождения, а вывезен из провинции Сычуань [19, с. 48]. Этот же автор считает, что в данном случае перед нами — особый перевод, кое в чем отличающийся от известных переводов той же сутры [19, с. 48].

Кроме того, в Дуньхуане были найдены два календаря, выпущенные печатником Фань Шаном, за 877 и 882 гг. [10, с. 23].

Спорный фрагмент, датируемый 959 г., «Алмазная сутра» и календари Фань Шана находятся в настоящее время в Британском музее. Это первые археологические доказательства изготовления книгопечатания.

Лю Бинь говорит о том, что в 883 г. в Сычуани он видел отпечатанные сонники, сочинения по астрологии, словари и учебники [9, с. 50].

В 1924 г. в Ханчжоу в развалинах ступы Лэйфэнта был найден ксилограф, датируемый 975 г. [19, с. 49]. Этот свиток длиной свыше двух с половиной метров сейчас находится в Британском музее. Кроме даты в колофоне ксилографа содержится упоминание о тираже — 84 тыс. экземпляров. Однако П. Пеллио сомневается в реальности этой цифры, так как, по его мнению, набор досок не выдержал бы такой нагрузки [19, с. 49].

Есть сведения, что в то время была издана вся Трипитака, для напечатания которой понадобилось 130 тыс. досок [14, с. 90].

Вслед за буддистами, составлявшими большинство в западных провинциях Китая и в Центральной Азии, стали печатать свои произведения конфуцианцы и даосы. Первое издание классических книг было предпринято в 953 г. под руководством министра Фэн Дао, долгое время считавшегося конфуцианцами

изобретателем книгопечатания [14, с. 91]. Существует мнение, что Фэн Дао видел ксилографы в Сычуани во время похода в Сычуань в 925 г. Но, во-первых, Фэн Дао не участвовал в этом походе, так как в это время он соблюдал траур по отцу. Его деятельность протекала в основном в Шаньси. На мысль о книгопечатании Фэн Дао мог натолкнуть его коллега Ли Ю, побывавший в Сычуани. Во-вторых, нет никаких данных в пользу того, что Фэн Дао или тот же Ли Ю не могли видеть ксилографов, привезенных купцами [19, с. 49].

Упоминание о Фэн Дао как об изобретателе книгопечатания в Китае весьма показательно. Задолго до Фэн Дао на западе Китая и в Центральной Азии, где преобладали буддисты, было распространено духовное и, если верить источникам, светское книгопечатание. То, что конфуцианцы начали печатать свой канон после буддистов, также говорит о том, что находки первых печатных книг именно в крупных буддийских центрах не случайны. Все это вместе с данными источников (доклад Фэн Су) говорит о том, что книгопечатание было изобретено именно в Центральной Азии и именно буддистами. Роль последних в возникновении и распространении книгопечатания видна также на примере Японии.

Изобретенный в 1041—1049 гг. «человеком из народа» Би Шэном подвижный шрифт из обожженной глины не привился у китайцев, но известно, что его применяли уйгуры [9, с. 60—61; 10, с. 25]. Есть указание на то, что до Би Шэна, еще в X в. н. э., была предпринята попытка печатать медным подвижным шрифтом [9, с. 61]. Но эти опыты не оставили никаких реальных следов. В XIII—XIV вв. печатание медными литерами получило распространение в Корее [6, с. 45—46; 16, с. 224]. При династии Юань, в 1314 г., шаньдунец Ван Чжэн применил для печатания подвижный деревянный шрифт, изготовлявшийся путем распиливания доски с вырезанными знаками на отдельные квадраты. Он же впервые применил вращающуюся наборную кассу в виде круга [9, с. 63; 10, с. 26]. Была предпринята и попытка печатать оловянным шрифтом [9, с. 63], но последний распространения не получил.

Возникнув в Центральной Азии и Западном Китае, книгопечатание быстро распространилось среди соседних народов. Его распространение шло двумя путями. Через великие государства Центральной Азии ксилография попадает на Ближний Восток, а оттуда в начале XIV в.— в Европу. Первые европейские ксилографы носят явные следы восточного происхождения [6, с. 47]. Один из первых видов печатной продукции в Европе, игральные карты, по мнению некоторых авторов, также пришли с Востока [6, с. 47].

В Китае расцвет книгопечатания падает на период правления династии Сун. Этот вопрос подробно разработан в монографии К. К. Флуга, ссылки на которую в данном обзоре встре-

чаются неоднократно. Поэтому повторять ее содержание здесь не имеет смысла.

Однако распространение книгопечатания из Китая в другом направлении, на восток Азиатского материка, началось, по-видимому, раньше.

Вопрос о книгопечатании в Корее освещен слабо. Учитывая то, что именно через нее многие элементы китайской культуры попали в Японию, можно предположить, что так же обстоит дело и с ксилографией. Но если в Японии первое ксилографическое издание датируется VIII в. н. э., то для Кореи мы таких сведений пока не имеем. Основанное в 991 г. в городе Сеген (современный Пхеньян), государственное учреждение по распространению книг имело дело еще с рукописями [3, с. 301]. С 1022 г. (возможно, и раньше) получила широкое распространение ксилография, а в 1232 г. появляется металлический подвижный шрифт [3, с. 301]. Книги того времени печатались китайскими иероглифами.

П. Пеллио сообщает, что для напечатания буддийского канона на корейском языке было вырезано две партии досок — в первой и второй половине XI в. [19, с. 90]. Но они были сожжены в 1232 г. Позднее, в 1236—1251 гг., были гравированы новые доски для издания канона. Об этом издании П. Пеллио дает самые лестные отзывы [19, с. 90].

Первым ксилографическим изданием в Японии принято считать «дхарани» — буддийские заклинания, выпущенные по приказу императрицы Сетоку в 770 г. [4, с. 8]. Сравнительно недавно были найдены образцы этих «дхарани». По характеру их действительно можно отнести уже к произведениям ксилографии, а не к оттискам печати-штампа. Об этом говорит и огромный тираж — 1 млн. экземпляров [4, с. 8; 9, с. 48]. П. Пеллио считает эту цифру завышенной. По его мнению, «миллион» — традиционное число, означающее вообще «много» [19, с. 30].

После этого первого опыта ксилографической печати о книгопечатании в Японии нет сведений до XI в. [4, с. 10]. Есть упоминание о напечатании *Saddharmapundarika sutra* в 1009 г. В источниках того времени часто встречаются слова «печатающие», «воспроизведение», «копия». Самой древней японской ксилографической книгой принято считать ту же *Saddharmapundarika sutra*, вышедшую в 1080 г. Есть еще пять книг того времени, напечатанных в Киото. Даты их выхода в свет указаны в колофонах [4, с. 10].

Малая потребность в книге ввиду незначительного числа грамотных и большое количество книг, завезенных из Китая, способствовали тому, что до XII—XIII вв. книгопечатание в Японии развивалось слабо. В XII—XIII вв. наблюдается значительный прогресс в этой области. Тематика печатавшейся литературы — почти исключительно буддийская. В тот период появляются два типа изданий: Касуга-хан и Коя-бан. Касуга-хан,

в большинстве случаев многотомные издания, — это в основном книги, изданные в семи крупнейших монастырях г. Нара. Из них первое место занимает монастырь Кофудзуки, где и началось печатание этого типа книг [4, с. 13—14]. Издания типа Коя-бан — книги, печатавшиеся в монастыре Конгобудзи и подчиненных ему десяти храмах на горе Коясян. Самая ранняя работа этого типа — книга священника Кукая «Сангосики», где он противопоставляет буддизм конфуцианству и даосизму [4, с. 14].

Были и другие издания, печатавшиеся в монастырях Киото.

Особый интерес представляет издание Дзедоке-хан. Книги этого типа излагали учение секты Дзедо — почитателей Будды Амида — и печатались в монастыре Тионин. В XII—XIII вв. известно более сорока названий книг типа Дзедоке-хан. Это объясняется популярностью секты Дзедо [4, с. 14].

Для японских печатных книг того времени характерно полное пренебрежение к китайской и японской светской литературе. Недуховные произведения вообще не печатались, хотя японская светская литература уже существовала [4, с. 14]. Первые светские произведения начали печатать только в XIV в. [4, с. 15].

Из государств Центральной Азии X—XII вв., сохранивших и развивших книгопечатание, особенно интересны Ляо, Си Ся и Цзинь. Как история, так и развитие культуры всех трех государств имели много общего. В скором времени после своего возникновения каждое из них стремилось стать вровень с соседними, более культурными народами. Этим объясняется, в частности, обязательное изобретение своей системы письма и введение книгопечатания.

Государство Ляо (926—1122) было образовано киданями, которые создали самобытную цивилизацию, используя культурные достижения покоренных народов.

Еще при Апоки (907—926) было положено начало созданию киданьской письменности, содержащей более 3 тыс. знаков. Надписи, сохранившиеся на стелах и фресках, относятся к первой четверти X в., начало книгопечатания — к середине XI в. К сожалению, запрещение под страхом смертной казни вывозить книги на киданьском языке за пределы Ляо привело к тому, что ни одна из них до нас не дошла. По-видимому, это запрещение было менее строгим в отношении изданий, вышедших в Ляо, но на китайском языке.

Из этих изданий особой известностью пользуется трехтомный словарь «Лун кань шоу цзин». Этот обширный труд, содержащий 26 430 знаков и определения более чем 163 170 слов, составлен киданьским монахом Син-цзюнем. Предисловие к нему, составленное другим монахом, Чжи Гуаном, датируется 997 г. По мнению У Гуанцина, это могло быть и время первого издания книги [21, с. 449]. Второе издание могло выйти в

1043 г., что явствует из второго предисловия, содержащего эту дату [21, с. 449].

Согласно источникам, словарь был приобретен у пленного киданя [21, с. 449]. Во второй половине XII в. он попал в руки префекта г. Ханчжоу, китайского чиновника Пу Цзунмэна, который издал его. Так как знак «цзин», входивший в заглавие, был табуирован, его заменили знаком «цзянь», имеющим близкое значение.

До наших дней дошли только сунские издания книги. Относительно последних ведутся споры, базируются ли они на оригинале, изданном в Ляо, или на каких-то ранних сунских перепечатках [21, с. 450—451]. Некоторые известные библиографы, например Хуан Пиле и Чжан Юаньцзи, основываясь на табуированных словах, на упоминаемом в предисловии заново прокорректированном издании и на именах резчиков досок, пытаются доказать, что мы имеем дело с поздней перепечаткой [21, с. 450—451].

Одно из дошедших до наших дней изданий, судя по разнице в размерах знаков и деталях оформления страниц, печатано с досок, сделанных в разное время [21, с. 450—451].

Есть сведения, что между 1031 и 1064 гг. кидани по распоряжению императора издали всю Трипитаку на своем языке. Это издание, согласно сообщению монаха Ми-аня, было отпечатано на тонкой бумаге маленькими знаками и заключало в себе около тысячи томов. Но ни один из них до нас не дошел [21, с. 451].

Почти так же быстро книгопечатание и собственная письменность появились у тангутов (982—1227 гг. н. э.). Это объясняется влиянием соседних народов. Находка первого образца бумаги [16, с. 6; 10, с. 15] была сделана в том районе, который некогда входил в состав территории тангутов.

Рост культуры государства тангутов, естественно, привел к росту потребности в письменности и книге. До изобретения собственной письменности тангуты, если верить источникам, пользовались китайской. Во всяком случае, есть сведения о том, что в то время тангуты заключали письменные договоры и даже направляли послания китайским императорам.

Император Юань-хао хорошо знал тибетский [1, с. 22] и китайский языки [15, с. 158]. При нем в 1036 г. ученый Ели Жэньюн изобрел тангутское письмо [8, с. 259—262; 12, с. 169]. Предположения о том, что оно появилось до царствования Юань-хао или что его изобретателем не был Ели Жэньюн, в настоящий момент признаны недействительными. При Юань-хао были переведены на тангутский язык китайские книги «Эр я» и «Сяо цзин» [13, с. 159]. Есть сведения о том, что при Юань-хао были случаи закупки китайских книг [21, с. 452]. В 1058—1059 гг. тангуты, сообщая китайскому императору о постройке буддийского монастыря, просили прислать им Трипитаку на ки-

тайском языке, что и было исполнено [13, с. 160]. В 1155 г. имела место закупка книг у чжурчженей [21, с. 452].

Тангутские императоры, сознавая необходимость просвещения, заботились об учреждении школ и училищ. Рост сети учебных заведений и увеличение количества образованных людей, нуждавшихся в книге, привели к появлению книгопечатания.

Когда именно возникло книгопечатание у тангутов? Источники не дают ответа на этот вопрос. Наиболее ранний тангутский ксилограф в коллекции ЛО ИВ АН СССР датируется 1085 г.

Во всяком случае, маловероятно, чтобы тангутам, окруженным древними культурными народами, знакомыми с книгопечатанием, пришлось заново изобретать то, что можно было просто заимствовать [8, с. 272].

Если судить по преобладанию буддийских книг в коллекции ЛО ИВ АН СССР, можно сделать вывод, что у тангутов буддисты также играли не последнюю роль в возникновении и распространении книгопечатания. Вопреки мнению У Гуанцина [21, с. 452], первое издание Трипитаки на тангутском языке вышло в свет еще до монгольского завоевания [13, с. 160—161]. Буддийское книгопечатание поощрялось многими императорами. Весьма красноречиво говорят о роли буддистов в распространении книгопечатания тиражи буддийских книг. В некоторых сутрах указаны тиражи в 50 тыс., 93 тыс., 100 тыс. экземпляров [13, с. 160—161].

Источники сохранили сведения о существовании в царстве тангутов специальных школ переводчиков, главным образом уйгуров. Особенно известны в этом отношении были монахи монастырей Гаотайсы и Чэнтяньсы, расположенных недалеко от столицы [13, с. 163]. Главным центром книгопечатания в государстве тангутов был столичный город Синцин [13, с. 161] и упоминаемые выше столичные монастыри. Ближайшими соседями и учителями тангутов во многих областях культурной жизни были уйгуры. Их влияние на тангутское искусство неоспоримо. Можно предположить, что и в области книгопечатания уйгуры оказали на тангутов не меньшее воздействие.

К сожалению, о книгопечатании на территориях, заселенных уйгурами, известно мало. Находки в Турфане дали картину большой языковой пестроты. Там были обнаружены документы на семнадцати различных языках [16, с. 142]. Среди печатных книг встречались собственно уйгурские, китайские, санскритские, тангутские, тибетские и монгольские. Кроме уйгурских преобладали книги на тибетском и санскритском языках. Ни один из печатных текстов, обнаруженных в Турфане, не датирован [16, с. 145]. Среди турфанских книг были распространены те же формы, что и в других районах Центральной Азии — свиток, книга из листов, «потхи». Кроме них найдены книги, шитые по европейскому образцу [16, с. 145—146].

Все печатные книги, обнаруженные в Турфане, имеют китайскую пагинацию [16, с. 147]. То же мы видим и во многих тангутских ксилографах.

Уйгурам, как и корейцам, был известен подвижный шрифт. Чжурчжэни, основавшие в 1126 г. н. э. [11, с. 309] империю Цзинь, подобно киданям и тангутам, уделяли большое внимание созданию своей, самобытной культуры. Это касалось и вопроса о книгах.

Характерно, что чжурчжэни, захватив в покоренных городах доски для печатания ксилографов [21, с. 454], по-видимому, сохранили их. В 1130 г. они основали правительственную типографию в Пинъяне [21, с. 454] (современный Пиншуй в провинции Шаньси). В 1151 г. была создана академия. Быстрый рост культуры Цзинь способствовал тому, что в 1194 г. под руководством академии было опубликовано более тринадцати сочинений на китайском языке и пятнадцать на чжурчжэньском (имеются в виду не тиражи, а названия) [21, с. 454].

В Пинъяне помимо государственных существовали и частные типографии. Е Дэхуэй перечисляет 12 названий книг, опубликованных частными печатниками в Пинъяне [21, с. 454]. В «Истории династии Цзинь» книги упоминаются как товар, продававшийся на рынках [21, с. 454].

В числе книг, напечатанных при династии Цзинь, обычно упоминают медицинское сочинение «Чжун сю чжэн хэ цзин ши чжэн лэй бэй юн бэнь цао». Некоторые исследователи считают, однако, что это — раннее юаньское издание. У Гуанцин дает следующую историю этой книги [21, с. 454—455].

При Сунах она издавалась дважды, в 1108 и 1116 гг. Так называемое цзиньское издание — факсимильное воспроизведение издания 1116 г. Под названием в каждом томе проставлена дата циклическими знаками, переводимая как 1249 г. Так как империя Цзинь погибла в 1234 г., издание это действительно можно считать раннеюаньским. Правда, доски для печатания книги вырезаны мастером из Пинъяна, центра книгопечатания при Цзинь.

Есть сведения о цзиньской репродукции с оригинального издания 1108 г. [21, с. 454]. Эта репродукция была сделана в 1214 г. Юаньское издание интересующей нас книги базировалось именно на перепечатке 1214 г. [21, с. 456].

Собрание сочинений Ли Бо в четырех цзюанях также относят к известным цзиньским изданиям. В предисловии к нему Чжао Яня (1196) говорится, что это перепечатка книги стихов Ли Бо из собрания Сыма Гуана (1019—1086). Лю Чжунъинь, учитель Чжао Яня, хотел сам перепечатать попавшую в его руки редкую книгу, но умер. Его план осуществили Чжао Янь и его друг Сунь Бочэн.

«Шан шу чжу шу», книга, изданная при династии Цзинь в Пинъяне, отпечатанная Лю Миньчжуном, по мастерству испол-

нения может соперничать с лучшими южносунскими изданиями. Текст книги дан небольшими знаками. Ее иллюстрируют 19 замечательно тонко исполненных гравюр. В нижнем правом углу одной из иллюстраций помещена надпись: «Издано Лю Миньчжунюм в Пиншюе». «Шан шу чжан и», вышедшая тогда же и имеющая, как и вышеупомянутая книга, 20 цзюаней, возможно, является парным изданием того же издателя [21, с. 456].

При династии Цзинь в Цзечжоу (провинция Шаньси) вышла Трипитака на китайском языке [21, с. 456]. Ее печатали в течение 25 лет (1148—1173). Издание состояло из 7000 свитков. 4975 свитков дошло до наших дней. Они были отпечатаны на бумаге из коры бумажной шелковицы и оправлены в желтую бумагу с красным кантом.

Вырезывание досок этого огромного издания было возможно благодаря частным пожертвованиям верующих-буддистов [21, с. 457]. Имена некоторых жертвователей, например Ван Дэ, сохранились. Большая часть досок, по мнению У Гуанцина, была вырезана светскими мастерами [21, с. 457]. Поправки и ремонт досок производились резчиками-монахами [21, с. 457].

Существуют указания на то, что это издание основывалось на сунском издании Трипитаки [21, с. 457]. Поправки и замена потерянных или изношенных досок были произведены, по мнению некоторых, при юаньском императоре Угэдее (1229—1241) [21, с. 457]. Издание Трипитаки при династии Юань, может быть, основывалось на чжурчжэньском издании [21, с. 457].

Из других книг, вышедших при чжурчжэньской династии Цзинь, известны: «Чжэнь гуань чжэн яо» («О принципах правления») (1169?), «Фу шуй чай», «Дао дэ бао чжан». Некоторые из этих книг, текст которых выполнен в стиле знаменитых каллиграфов, вполне могут соперничать с сунскими [21, с. 458].

По мнению У Гуанцина, гравюра, изображающая четырех прославленных красавиц, найденная в Хара-хото, также сделана при Цзинь. Действительно, на рисунке есть надпись: «Вырезано семьей Цзи в Пиньяне» [21, с. 458].

Печатание бумажных денег при чжурчжэнях было предпринято в 1154 г. Деньги печатались на плотной бумаге, чтобы предохранить их от быстрого износа. На каждом билете помещалось предостережение против попыток подделок — последние карались смертью, — а также надпись, свидетельствовавшая о том, что данный билет выпущен по приказу императора. Бумажные деньги имели платежеспособность в течение 7 лет. Изношенные билеты заменялись [21, с. 449]. Чжурчжэни, подобно киданям и тангутам, выработали свою систему письма.

Некоторое количество философских и исторических работ было переведено с китайского языка на чжурчжэньский.

К сожалению, ни одна чжурчжэньская книга до нас не дошла.

Подводя итог, можно сделать следующие выводы:

1. Центральная Азия и Дальний Восток позволяют наглядно проследить весь путь развития книжного дела от надписей на костях и деревянных табличках до возникновения книгопечатания.

2. Возникновение книгопечатания подготовлено, с одной стороны, развитием рукописной книги (форма), с другой — возникновением технической базы для его развития (изобретение бумаги, печати, штампы, эстампажи).

3. Книгопечатание зародилось в Центральной Азии и западных областях Китая при активном содействии буддистов.

Последний тезис требует пояснения. Искать родину книгопечатания за пределами Китая вопреки установившейся традиции пытались многие. Р. Шейфер, основываясь на лингвистическом анализе происхождения тибетского слова «пар» и китайского «бань» — «доска для печатания», — пытался доказать возникновение книгопечатания в Тибете. Он опирался также на археологический материал, обнаруженный в Центральной Азии [20, с. 328—329]. Эта гипотеза была бы интересной, если бы мы имели точные данные о книгопечатании в Тибете. Центрально-азиатские находки могут быть объяснены не распространением книгопечатания, а сухостью климата, сохранившего для археологов и рукописные книги, и даже бамбуковые таблички.

Гораздо важнее подтверждение находками литературных данных того времени, а также расхождение датировки центральноазиатских ксилографов и традиционной даты возникновения книгопечатания в Китае. Эти факты уже бесспорно указывают на Центральную Азию и Западный Китай как на родину книгопечатания.

О роли буддийского духовенства в развитии книгопечатания достаточно сказано выше. Тематика первых печатных произведений и связанные с их изданием и распространением имена не только в Центральной Азии и Китае, но и на крайнем востоке Азии — в Корее и Японии — говорят сами за себя.

<sup>1</sup> Дх-439, Дх-1162, Дх-1506 и др.

<sup>2</sup> Дх-439.

1. Бичурин Н. Я. История Тибета и Хухунора. Ч. 2. СПб., 1833.
2. Бунаков Ю. В. Книгопечатание и книгоиздательское дело в Китае.— Китай. М.—Л., 1940.
3. Всемирная история. Т. 3. М., 1957.
4. Гривнин В. С. Японская печатная книга VIII — первой половины XIX в. (Автореф. дис.). М., 1962.
5. Демидова М. И. Дуньхуанская книга как памятник китайской культуры конца IV — первой половины IX века (Автореф. дис.). Л., 1974.
6. Кацпржак К. И. История письменности и книги. М., 1955.
7. Козлов П. К. Монголия и Амдо и мертвый город Хара-хото. М., 1923.
8. Кычанов Е. И. Очерк истории тангутского государства. М., 1968.
9. Лю Гоцзюнь. Чжунго шу ди гуши (Рассказ о китайской книге). Пекин, 1955.

10. Мао Цзо-бэнь. Это изобретено в Китае. М., 1958.
11. Очерки по истории Китая. М., 1959.
12. Терентьев-Катанский А. П. К истории тангутской рукописной книги.— Письменные памятники Востока 1972. М., 1977.
13. Флуг К. К. По поводу китайских текстов, изданных в Си Ся.— Библиография Востока. Вып. 2—4. Л., 1934.
14. Флуг К. К. Из истории книгопечатания в Китае.— «Советское востоковедение». Т. 1. М., 1940.
15. Флуг К. К. История печатной китайской книги сунской эпохи. М.—Л., 1959.
16. Carter Th. F. The Invention of Printing in China and its Spread Westward. N. Y., 1955.
17. Fujieda Akira. The Tunhuang Manuscripts.— «Zinbun». 1966, № 9.
18. Giles L. Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunghuang in British Museum. L., 1957.
19. Pelliot P. Le débuts de l'imprimerie en Chine. P., 1953.
20. Shafer R. Words for «Printing Block» and the Origin of Printing.— «Journal of the American Oriental Society». Vol. 80, 1960, № 4.
21. Wu K. T. Chinese Printing under Four Alien Dynasties.— «Harvard Journal of Asiatic Studies». Vol. 13, 1950, № 3—4.

---

*М. В. Воробьев*

**НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ  
ДРЕВНЕЙ ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЫ  
В СВЕТЕ ТИПОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА**

История культуры изучается исследователями разных направлений. Традиционное сравнительное описание культуры одного народа или группы народов довольно часто оставляет читателя (да и самого исследователя) неудовлетворенным. Описательные работы характеризуют факты, а не отношения. Они не всегда основаны на единообразно сформулированных оценках и на единой терминологии [4, с. 135]. Всякое научное описание должно производиться в пределах описываемой культуры языком описания, или метаязыком данной науки (по выражению этносемиотики) [9, с. 86—87]. Но, описывая явления культуры, чуждые непосредственному чувству, часто используют в качестве метаязыка собственные представления. В результате в описании выделяется одна сторона, ведущая к мнимому итогу. Этим особенно страдают иноземные источники и исследования; в нашем случае — китайские по Японии. Но и система, описанная исходя из одних присущих ей качеств, не может иметь специфики. Такой и предстает культура, охарактеризованная вне набора контрастных типов культур (например, японская в старинных японских источниках). На деле же, чем более далекий тип культуры мы описываем, тем рельефнее предстает своеобразие привычных видов, тем легче утверждается типологический взгляд на все культуры как на специфические [9, с. 89]. Интерес к структурному, или типологическому, изучению культуры обусловлен задачами сравнительного изучения отдельных аспектов разных культур, сопоставления разных аспектов одной культуры, выяснения сущности хронологически или этнически отдаленной культуры как органической, внутренне стройной структуры. Типологический подход, или изучение различий в структуре, в строе, необходим при исследовании как далеких, так и современных явлений. Он рассматривает культуры как структурно единые и упраздняет категории «близкого — далекого» как инструменты исследования.

Культура обладает не только структурной, но и знаковой характеристикой. Культура — это совокупность информации, приобретенной коллективом, способов ее организации и хранения [9, с. 3—8]. Хотя сущность культуры — информация, культура не склад такой информации, а сложный механизм, получающий, зашифровывающий и дешифрующий сообщения, иными словами, осуществляющий передачу информации, причем повторяющуюся. Поскольку такая передача, или коммуникация, — это социальная реализация информации, можно говорить о семиотизации коммуникации. Следовательно, культура — знаковая система, определенным образом организованная и подчиняющаяся тем же законам, что и другие семиотические системы. Один из разделов общей семиотики, этносемиотика, изучает явления «неявного уровня» в жизни народа [15, с. 3—15]. Этносемиотика стремится выделить такие явления даже в широко известных и распространенных фактах и обычаях, казалось бы, предельно «ясных». Пользуясь некоторыми приемами этносемиотики, мы ниже рассмотрим некоторые вопросы организации старинных письменных источников (китайских и японских); оценки своей и чужой культур, содержащиеся в них; вычленения «неявного уровня» в японских мифах (по японским источникам); установления механизма древнего магическо-ритуального обряда японцев (по китайскому источнику).

Старые китайские и японские летописи являются интересным типом организации исторического опыта народа. Для нас история как сумма реальных событий отражается в совокупности многих фактов и явлений (текстов). Не так обстояло дело в древности. В качестве основного источника (главного текста) тогда выступала летопись, которая рассматривалась как соответствие жизни. Как жизнь, летопись имела начало, но обычно не имела логического конца [9, с. 52—57]. Такие тексты отличаются особым вниманием к вопросам происхождения, поэтому летописные события обычно имеют истоки. Древнейшая японская летопись «Нихонги», составленная в начале VIII в. и охватывающая номинально 1360 лет (фактически — примерно половину этого срока), «веку богов» посвящает две из 30 книг [24].

Для создателей таких текстов интересными кажутся только повторяющиеся события, которые познаются путем сведения их к первому по времени. Такая конструкция отличается глубокой значимостью. Раз конца нет, то некогда созданное мыслится как неуничтожаемое. Японская традиция дает яркий пример такой неуничтожаемости. В 1945 г. имело место последнее, ежегодное и непрерывное в веках, празднование годовщины существования японской империи и императорского дома (2605 лет!). И хотя непрерывность генеалогической линии последнего (по крайней мере на протяжении 1500 лет) на практике поддерживалась вполне реальными и «явными» приемами (например,

свободным усыновлением главной линией отпрысков по боковой линии и пр.), семиотическое значение этого факта огромно. Мысль, развивающаяся в подобном направлении, приводит к следующему выводу: раз все, имеющее начало, существует, то, значит, и японская империя, имеющая начало, предка (мифического императора Дзимму), всегда должна существовать политически. Напомним, что по тем же основаниям для старых китайских летописцев Япония как единое государство не существовала уже потому, что не могла назвать предка, приемлемого для летописца-китайца (разумеется, при решении вопроса о приемлемости имели значение и вполне «явные», земные факторы).

Только в «Синь Тан шу», цзюань 220 (XI в.), китайский летописец упоминает и тем самым принимает японских императоров полумифического происхождения [21, с. 38]. Однако даже в «Сун ши», цзюань 491 (XIV в.), японская династия трактуется как «варварская», но долговечная, т. е. в указанном смысле признается скорее де-факто, чем де-юре [21, с. 55].

Следует при этом указать, что если японское осмысление истории в средние века является прекрасным примером модели с маркированным началом (а существуют и более редкие, эсхатологические модели с маркированным концом), то китайское, принадлежа в целом к тому же типу, что и японское, образует некий вариант — циклическую модель [22]. Кроме концентрической системы из нескольких типов циклического летоисчисления, сами династийные истории создают модель цикла [14, с. 409]. Структуры с маркированным началом соответствуют относительно молодым культурам [9, с. 53—54]. Погодная летопись позволяет строить бесконечный текст, постепенно нарастающий по мере нарастания хронологии. Понятие конца совпадало в принципе с понятием конца мира или, например, для старого Китая его инварианта — династии (некоего культурно-политического мира). Выделение в летописях конца относится к довольно позднему времени, так как оно совпадало с появлением причинно-следственного моделирования, характерного уже для настоящей истории. В этом последнем случае превращение жизни в текст связано с объяснением ее скрытого смысла. В летописной же конструкции реализуется другая схема: жизнь → текст → память. Здесь превращение жизни в текст — не объяснение событий, а внесение их в коллективную память [9, с. 9]. Наличие единой национальной памяти (летописи) превращалось в знак существования национального коллектива как организма.

Исходя из этого, можно сказать, что именно летопись и памятные знаки (могилы, стелы, топонимы), а не исторические тексты (в прагматическом изложении) могли выполнять для данного коллектива функцию знака существования, представляя не обоснование событий, а память о них.

*Категории организованности Фуюй, Ва, Хан  
в оценке китайских династийных историй*

Категория	Народ (страна)		
	Фуюй (Центральная Мань- чжурия)	Ва (Япония)	Хан (Южная Корея)
Прави- тель	«Король Фуюй... был уничтожен дурными варварами» <sup>3</sup>	«Главный японский государь живет в княжестве Ематай» <sup>1</sup> . «Указано утвердить титулы:... японский государь...» <sup>4</sup>	«Из поколения в поколение наследуя друг другу, ваны Чэнь не могли поставить себя в качестве королей» <sup>2</sup>
Государ- ствен- ность	«В государстве имеются правители. Чиновники называют себя по шести видам скота» <sup>2</sup>	«Каждый владетель называет себя государем (ван), из колена в колено передавая престол» <sup>1</sup>	«Имеются три племена... Каждое племя имеет вождя» <sup>2</sup> . «Есть высшие, нет подчиненных» <sup>1</sup>
Законы	«Король Фуюй в течение поколений соблюдал верность [Китаю] и сыновнюю почтительность [по отношению к китайскому императору]» <sup>3</sup>	«Законы и обычновения были строги» <sup>1</sup> . «Закон царей далеко просиял» <sup>4</sup> . «Что касается умиротворения соплеменников и старания быть почтительным и послушным (японского правителя Китаю)...» <sup>2</sup>	«В их обычаях мало принципов управления» <sup>2</sup> «[В Бяньчэн] законы строги, наказания жестоки» <sup>1</sup>
Обычай	«Его жители приветливы, мужественны, не грубят и не совершают набегов [на Китай]» <sup>2</sup>	«Их обычаи и нравы не распутные» <sup>2</sup>	«В селениях живут смешанно. Нет различия между старшими и младшими, мужчинами и женщинами» <sup>2</sup>

Освоение мира, его «культуризация» (превращение в текст) возможны двумя противоположными путями [9, с. 6—11].

1) Мир — это текст; он представляет собой нечто осмысленное. Создателями текста могут быть бог, закон природы, абсолютная идея. Культурное освоение мира человеком сводится к расшифровке этого текста, к переводу его на свой язык. Для древней и средневековой Японии это сводилось в начале к мифологической интерпретации явлений [23], позднее — к восприятию и переработке континентальной культуры, переводу буддийских сутр, усвоению конфуцианских постулатов [24].

2) Мир — не текст, он не имеет смысла. Культуризация сводится к приданию этому миру структуры культуры, к превращению не-текста в текст. В применении к древней Японии этот подход принял вид освоения «варварского» (японского) мира путем принесения в него китайского, буддийско-конфуциан-

ского учения и отразился в соответствующих разделах китайских летописей.

Перейдем теперь к оценке данных китайских династийных историй V—VIII вв. о культуре и государственности в Японии в I—III вв. н. э., т. е. страны Ва или народа ва [25]. При этом приведем аналогии из других районов Дальнего Востока (см. таблицу на с. 132).

Каждый тип культуры создает свою концепцию развития или типологию культуры. По этой концепции «своя культура» рассматривается как единственно мыслимая. Составители китайских летописей стоят вне зоны описываемой культуры, и для них «своя культура» — это культура китайская. Оппозицией для понятия «своя культура» являлась не «другая культура», а «некультура» [8, с. 460—461]. Разделение проводилось по признаку противопоставления «организованности—неорганизованности» (а не другой организации). У «своей культуры», естественно, есть единый правитель, государственность, законы и обычаи, т. е. организованность. Закон — всегда божественного происхождения; ему противостоит созданное человеком в чужой культуре. Обычай — следование заветам отцов; ему противостоит поведение животных («развратные обычаи и поведение»). Перечисленные признаки организации не единственные, но наиболее важные, более того, они не одинаково важны (у нас они перечислены в порядке убывающей важности). В этом легко убедиться, если обратиться к цитатам. Наибольшее число «нужных» (по внешности) признаков — у фуэй, наименьшее — у южнокорейских племен хан, так как в описываемое время первые были в китайской орбите, а вторые — нет. Народ ва в этой схеме занимал промежуточное положение, так как «почитал» Китай, посылал своих послов к китайским династиям, хотя и не находился непосредственно в орбите Китая.

Однако подлинный неяркий подтекст заключен отнюдь не в количестве формальных признаков. Это для нас число их в принципе пропорционально степени культуры. Для китайца-летописца эти признаки, в сущности, «не-признаки», даже когда он их называет, если они не удовлетворяют требованиям модели классической китайской культуры. О том, что это так, свидетельствует, с одной стороны, отнесение во Введении к «Вэй чжи» всех этих стран и народов к «варварам», а с другой — объяснение законности интереса китайца-летописца к этим «варварам» фактом сохранения у них «утраченных форм китайской [ритуальной] посуды», или, иначе говоря, форм китайской культуры; стереотипная характеристика обычаев этих народов (они все же есть!) как «развратных» (т. е. некитайских — «звериных»), «не содержащих принципов управления» (что может быть хуже на взгляд «государственного» человека — просвещенного китайца!) [6, с. 227—228]. Вся ситуация наглядно подтверждает мысль, что «историк, описывающий тип культуры, к

которому он сам не принадлежит, делает авторизованный перевод» [1, с. 10; ср. 3, с. 98, 108].

Роль мифологии в истории культуры и этнографии трудно переоценить. По самому своему содержанию мифология — знаковая система [4; ср. 11]. «Неявная культура» в мифе, очевидно, довлеет над «явной». Широкие возможности семиотики в расшифровке неявного уровня мифов продемонстрировал Левистрасс ([7]). Семиотический подход «рассматривает» миф в общем контексте поведения группы людей как систему, моделирующую окружающий мир; причем эта модель влияет на поведение людей по отношению к миру.

Древнейшая японская мифология обладает рядом черт привлекательных, но и трудных для исследователя. Японские мифы сложились в бесписьменную пору и лишь позднее были собраны в особую книгу — «Кодзики» [27; ср. 13, с. 22]. Эти мифы хорошо сохранились до наших дней, более того, на протяжении веков они переплелись с реальной жизнью, с историей: мы только что упоминали миф о Дзимму — родоначальнике японской правящей династии. Этот миф обосновал представления о божественности императорской власти и самой персоны японского императора, об избранности японского народа, якобы непосредственно созданного богами, и о противостоянии этого народа всему остальному, «варварскому» миру. Такая концепция родилась в период, когда реальная власть правителя, выросшая в конкретных исторических условиях, непонятных большинству населения, могла быть принята и оправдана лишь ее знаковой соотносительностью: обожествлением персоны правителя и ритуализацией его функций. Такие предпосылки создали указанную модель правителя и правления. Все элементы этой модели-системы иерархически взаимосвязаны. Так, когда после разгрома Японии во второй мировой войне японский император официально отказался от своей «божественной сущности» и признал себя «человеком», это вызвало (как сообщают иностранные наблюдатели) характерное замешательство в общественном мнении. Понятие «бога-императора» было выделено в верхнюю ступень иерархии и крепко связано с нижележащими ступенями: с управляемыми людьми (детьми богини солнца, японцами) и с «прочими». А раз «бог-император» из верхней ступени перешел на следующую, нижележащую ступень, до этого занимаемую японцами, — японский народ как бы отбрасывался на нижележащую ступень «прочих», «не-людей», животных. Некоторые так и говорили: «Что же, мы теперь не люди?», Возможность же перемещения внутри иерархии, объединения ступеней, да еще за счет высших, казалась вовсе недопустимой.

Японские мифы сложились в устойчивых этнических группах, объединенных общностью культуры и территории; и это повышает их научную ценность. Сама мифологичность определя-

ется тем, что текст отражает глобальные представления народа о его существовании в мире и правила этого существования. Лучше всего это можно проследить на космогонических мифах японцев. Первоначально существовал хаос: «вселенная была подобна маслу, плавающему на воде». Потом появились неведомые духи, в числе других породившие мужского духа Идзанаги и женского — Идзанами [12]. Эта пара из капли воды, сорвавшейся с копья, создала остров Оногоросима. Этимология названия «Сам по себе появившийся остров» — двойственна. Название передает мифологическую версию его появления и, возможно, намекает на его вулканическое происхождение. Затем чета спустилась на этот остров, поженилась и породила «Страну восьми больших островов» (Оядзимакуни). В Японском архипелаге, как известно, четыре острова по величине особенно выделяются из множества прочих, но священное число — восемь, а не четыре, и потребовалось подобрать еще четыре острова, чтобы составить восьмерку. В результате брака у божественной четы родились море, реки, горы, долины, растения и животные — в общем все сущее, но в двойной, слитой в одно форме: и в виде материализованных объектов, и в виде духов, управляющих этими объектами. В соответствии со строгой логикой мифа рождение огня стоило Идзанами жизни; и тогда в мифе появляется страна мрака, куда удаляется умершая. Идзанаги тщетно пытается проникнуть в страну мрака: это место нечистое и живым туда нет пути. Оставшись один, Идзанаги не утратил способностей к творению и после «великого очищения» родил трех главных богов японского пантеона: богиню неба и солнца (Аматэрасу), бога луны и страны мрака (Цукиёми), бога моря и ветра (Сусаноо) [23, кн. 1; ср. 19, с. 39—50].

В космогонических мифах японцев предельно откровенно выражается мысль об единой энергии созидания — единственной, проявление которой в причинно-следственной связи было доступно примитивному сознанию. Лишь человеческое плодородие наблюдалось повсеместно и последовательно. Ведь еще в неолите в Японии делали женские статуэтки, связанные с культом плодородия. Поэтому вполне логично, что в мифе оно единственное могло стать источником всего сущего. Бесчисленные аксессуары, намеки, термины, содержащиеся в мифе, подтверждают эту мысль. Всеобщая одухотворенность материального мира, провозглашенная мифом, есть следствие такого способа творения. Она стала основой синтоизма и всей синтоистской обрядности, перекочевала в японский фольклор [14, с. 411].

Отдельные японские мифы, созданные несомненно в разное время, постепенно образовали плотную структуру. Если попытаться расположить основные эпизоды изложенного выше японского мифологического повествования в последовательности, то получается интересное переплетение мест действия мифов в трех сферах: небо — земля — страна мрака [27, с. XLIV—XLVI]:

Хаос	Отделение земли от неба—→
↓	
Небо	Появление четы духов-творцов—→
↓	
Земля	Создание первой суши—→ Рождение духов природы и огня—→ Смерть Идзанами—→
↓	
Страна мрака	Рождение фаллических духов (грома, смерти и пр.)—→
↓	
Земля	Рождение трех духов-правителей—→ Распределение сфер влияния между ними—→ Исход Идзанаги—→
↓	
Небо	Война духов—→ Исход и возвращение доброго духа солнца—→ Рождение небесного «предка» императорского рода—→
↓	
Земля	Заселение земли злым духом ветра—→ Рождение властителя страны—→ Исход злого духа в страну мрака—→
↓	
Страна мрака	Похищение дочери и имущества злого духа властителем страны—→
↓	
Земля	Упорядочение страны—→ Приход и исход духов Южного моря—→
↓	
Небо	Решение доброго духа взять на себя управление землей—→
↓	
Земля	Властитель страны вынужден подчиниться небесному предку—→
↓	
Небо	Отречение властителя страны и сошествие небесного предка—→
↓	
Земля	Первый земной (японский) император завоевывает себе царство—→

Идея троичности занимает важное место в исследованиях этнологов и историков религии. Она считается (во всяком случае, многими) отличительным признаком религиозных воззрений индоевропейцев [28, с. 244—245]. Но в данном случае приложима и важная шаманская идея о трех мирах, или о трехмерном мире: верхнем, среднем, нижнем. Закрепление этих сфер за отдельными, впоследствии главными, духами происходит не сразу. Кочевание между тремя сферами тоже имеет свою особенность: внутри него намечается челночное кочевание уже между двумя сферами: между землей и небом (чаще) и между землей и страной мрака (реже), где сфера земли присутствует обязательно; вокруг нее разворачивается все остальное действие. Хотя формально приоритет отдается небу, но метание челнока касается земли 6 раз, неба — 4 раза, страны мрака — 2 раза. И эта кратность, по-видимому, не случайна.

Механизм сцепления мифов-мотивов в самых обобщенных чертах сводится к общим действующим лицам и событиям, а их последовательная иерархичность — к элементарной причин-

но-следственной зависимости одного сюжета от другого. Центральным мотивом японской мифологии является культ солнца. Этот мотив может считаться общим как в глобальном масштабе, так и для обитателей архипелага. Древнейшая его стадия восходит к периоду, предшествующему островному бытию и превращению культа солнца в персонифицированное существо — в богиню Аматэрасу, в будущем главное божество синтоизма [13, с. 22]. Древнейшие японские мифы обнаруживают неизбежную «путаницу», которая сопровождает процесс становления концепции. Так, небо и земля, оказывается, были озарены каким-то светом еще до рождения божества солнца. После своего рождения Аматэрасу перехватила функцию освещения, причем настолько полно, что, когда она однажды, разгневанная, удалилась в пещеру, небо и земля оказались в полнейшей темноте, а после того как ее оттуда выманили, свет снова вернулся на землю. Хотя современные исследователи спорят о значении многих частных элементов этого мифа, в особенности связанных с мотивом удаления богини солнца в пещеру [14, с. 416], создатели и первые слушатели этого мифа без затруднения принимали знаковую нагрузку мотива: победу весны над зимой, дня над ночью, светлого начала над темным. Исключительность эпизода связывается современными учеными с солнечным затмением, кстати нигде в мифах прямо не отраженным, вероятно, вследствие сравнительно редкой возможности наблюдать его на островах. Семантика мифа воспринималась органически — об этом говорят магические обряды, примененные для выманивания богини солнца из пещеры: петухи, криком прогоняющие ночь [14, с. 418]; бронзовое зеркало, имитирующее солнечный диск [10]; шаманские пляски перед входом в пещеру [20, с. 46].

В поле зрения исследователя попадает и такая специфическая особенность ранних японских мифов, как отсутствие некоторых мотивов, обычных для многих мифов на земном шаре, например, мотива поклонения огню — единственное божество огня играет в японских мифах явно второстепенную роль. Богиня солнца генетически не восходит к более древнему духу огня. Дух очага отчетливо связан не с огнем, а с домашним хозяйством. Отсутствуют и некоторые другие, весьма распространенные мотивы и элементы мифов. Нет и следа похищения невест, равно как и строгих брачных правил: жесткой регламентации поведения жениха в первый визит к невесте, запрета жене видеть мужа обнаженным, обязательного молчания сразу после свадебной церемонии. А между тем многие из этих правил известны в Корее. Мы не находим также обычая кувады, мотива радуги и всего раз сталкиваемся с мотивом звезд. Во всем этом скрыт, еще полностью не выявленный знаковый, «неявный» подтекст. Он наличествует и в японских вариантах мировых мотивов: культа солнца, культа меча, культа плодородия, культа

змеи, поклонения дереву, человеческих жертвоприношений, обряда погребения вслед за умершим. «Неявный» момент весьма важен при выделении в японских мифах материковых, островных (иноземных и аборигенных) мотивов и элементов [18].

Для иллюстрации сказанного остановимся только на одном эпизоде, который относится к категории религиозно-ритуальных. В китайской династийной истории «Вэй чжи», цзюань 30, читаем: «Что касается их разездов и переходов через море при посещении Срединного царства, то всегда велят одному человеку не чесать головы, не удалять гнид и вшей, одеваться неопрятно, не есть мяса, не приближаться к женщинам. О соблюдающем такой обряд говорят, что он постится (и зовут его «заложником удачи»). Если путешествие счастливо, то награждают его рабами-военнопленными и имуществом. Если будет болезнь, если встретят жестокий вред, то сразу убивают его за то, что не был усерден в посте» [6, с. 246] (ср. [21, с. 11]). Источник прямо указывает на то, что выбранное лицо получает награду за усердие и наказание за неусердие в охарактеризованной манере поведения; китайский летописец выразил ее буддийским термином «пост» (*чичжай*). Важность возложенной на избранника задачи выражена в его прозвище — «заложник удачи». Хотя внешняя сторона обрядности описана довольно подробно, глубинный «неявный» механизм, долженствующий повести к нужным, благоприятным результатам, скрыт. По-видимому, мы здесь сталкиваемся с «неявными» мотивами норм поведения во время магического ритуала. Все поведение в этой ситуации можно расчленить на следующие этапы [16, с. 155]:

Типовой этап	Конкретное выражение
Объявление	-   Выражено безличной фразой: «велят одному человеку...» «не чесать головы и т. д.» «пост» путешественников и корабельщиков в случае успеха «награждают рабами-военнопленными и имуществом»; в случае неуспеха — убивают за то, что «не был усерден в посте»
Внешняя подготовка	
Внутренняя подготовка	
Скрытое участие	
Настойчивое проведение в жизнь	

Обычно «объявление» делает специальное лицо: глашатай, шаман, но здесь оно не указано, хотя сам факт «объявления» засвидетельствован. Внешняя подготовка охватывает целую серию действий, принципиально открытую взору всех находящихся на корабле. Безусловно, в отрывке зафиксирована лишь часть ее, поразившая наблюдателя своей необычностью и имеющая «неявное» значение. Правила внешней подготовки выражены в форме запретов, в частности в виде табу неязыковых запретов [17; ср. 26]. Реализация этого табу закономерно выражена оппозицией «запрет — нарушение». Степень реализации

запрета наивысшая: в силу важности ситуации он отнесен к категории полных в отношении как означаемого (действия), так и означающего (деятеля), и поэтому не подлежащих замене эвфемизмом. Строгая степень реализации табу раскрывается через содержание подготовки. Избранный как бы концентрирует в своей персоне всю скверну коллектива (не чешет головы и т. д.), но — и здесь неуловимый переход — в своей активной повседневной жизни ничего к ней не добавляет: все его поступки, в сущности, «не-поступки», ограничения. Коллектив таким образом как бы освобождается от скверны, но надежная блокировка скверны немыслима без внутренней подготовки. Внутренней подготовкой является обычно молитва, здесь включенная в термин «пост», размышление, а также добрая воля и пожелания хороших результатов. В этом и заключается вся суть знакового обряда, но именно поэтому, как нечто само собой разумеющееся и скрытое, она не названа; на нее лишь намекнули словом «пост». Для микрокосма древних японцев желание и мысль являлись важнейшей стадией подготовки. С их точки зрения, желания и мысли влияют на их поступки и на всю природу: ведь они вкладывали некую энергию в эти желания, а расходование энергии должно обеспечить результаты. Для нас воздействие на окружающее начинается с физических действий, но для человека древности оно начиналось со слова, даже с мысли — те же летописи дают тому примеры (церемонии, обрядовые курения должны были помочь сосредоточиться на нужной мысли). Скрытое соучастие есть мысленное соучастие людей, формально не участвующих в обряде, в данном случае — едущих на корабле. Эти люди направляют свою добрую волю на достижение благоприятного результата ритуального действия в целом и на преодоление чужой, злой воли. Если оно не оформляется молениями или какими-то другими коллективными обрядами, о нем не упоминается, как и в данном эпизоде.

При таком образе мышления судьба путешествия закономерно связывалась со всем комплексом ритуального поведения избранного лица (а не только с соблюдением этих, а почему-то не других правил поведения — они, конечно, имели свой подтекст) и как следствие этого — определяла участь избранника (ср. [26, с. 9—11; 5]).

В качестве краткого заключения можно сказать следующее.

Сказанное о принципе создания исторических летописей несколько по-иному освещает краткие и порой сбивчивые фрагменты китайских летописей об окружающем Китай мире, и прежде всего о народе ва — древних японцах, заставляет их звучать по-новому. Иерархия окружающих Китай народов и стран, как кажется, строилась не столько на оценке действительного уровня их социального и культурного развития, сколько на степени соответствия форм жизни этих стран и народов китайской модели. Простое признание последней за образец по-

вышало ранг народов в китайской иерархии летописей. В космогонической картине, созданной японской мифологией, выделяется интересный факт челночного кочевания действия мифа в трех пространственных сферах: небо — земля — страна мрака. Причем постепенно центром действия и осью кочевания становится земля (разумеется, олицетворяемая в самой Японии). Наконец, конкретный эпизод из области японского древнего обряда, рассказанный в нескольких строках китайского источника, обнаружил богатейший — и еще до конца не раскрытый — пласт «неявной культуры». В первых двух примерах отразились два пути «культуризации» мира.

<sup>1</sup> «Хоу Хань шу», цз. 115 (цит. по [2, с. 34—36]).

<sup>2</sup> «Сань го чжи; Вэй чжи», цз. 30 (цит. по [6, с. 228, 237—245]).

<sup>3</sup> «Цзинь шу», цз. 98 (цит. по [6, с. 251, 256]).

<sup>4</sup> «Нань ши», цз. 79 (цит. по [2, с. 44—46]).

1. Баткин Л. М. Тип культуры как историческая целостность. Методологические заметки в связи с итальянским Возрождением.— «Вопросы философии». 1969, № 9.
2. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2. М., 1960.
3. Гуревич А. Я. Язык исторического источника и социальная действительность: средневековый билингвизм.— «Ученые записки Тартуского государственного университета». Тарту. 1975, вып. 365: Труды по знаковым системам. Т. 7.
4. Зализняк А. А., Иванов В. В., Топоров В. Н. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем.— Структурно-типологические исследования. М., 1962.
5. Золян С. Г., Чернов И. А. О структуре языка описания поведения.— «Ученые записки Тартуского государственного университета». Тарту, 1977, вып. 411: Труды по знаковым системам. Т. 8.
6. Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.
7. Леви-Стросс К. Структура мифов.— «Вопросы философии». 1970, № 7.
8. Лотман Ю. М. О метаязыке типологических описаний культуры.— «Ученые записки Тартуского государственного университета». Тарту, 1969. Вып. 236: Труды по знаковым системам. Т. 4.
9. Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970.
10. Мадокин Н. П. Японский миф об удалении богини солнца Аматэрасу в небесный грот и солнечная магия.— ИВИ. Владивосток, 1921, т. 66, вып. 3.
11. Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система.— «Ученые записки Тартуского государственного университета». Тарту, 1975. Вып. 365: Труды по знаковым системам. Т. 7.
12. Пинус Е. М. Древние мифы Японии.— Китай, Япония. М., 1961.
13. Симонова-Гудзенко Е. К. Японский миф и его роль в древней истории Японии. Автореф. канд. дис. М., 1979.
14. Сондерс Д. Э. Японская мифология.— Мифология древнего мира. М., 1977.
15. Степанов Ю. С. Семиотика. М., 1971.
16. Уолф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку.— Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960.
17. Чернов И. А. О семантике запретов (предварительное сообщение).—

- «Ученые записки Тартуского государственного университета». Тарту, 1967. Вып. 198: Труды по знаковым системам. Т. 3.
18. Нихон синва-но хикаку кэнкю (Сравнительное изучение японских мифов). Под ред. Обаяси Таро (Сборник статей). Токио, 1974.
  19. Casalis M. The Dry and the Wet: A Semiological Analysis of Creation and Flood Myths.—«Semiotica». The Hague, vol. 17, 1976, № 1.
  20. Fairchild W. P. Shamanism in Japan.—«Folklor Studies». Tokyo, vol. 21, 1962.
  21. Japan in the Chinese Dynastic Histories Later Han Through Ming Dynasties. South Pasadena, 1951.
  22. Kemper Ul. Periodisierungen in der japanischen Geschichtsschreibung.—Asien: Tradition und Fortschritt. Wiesbaden, 1971.
  23. Kojiki. Tokyo, 1968.
  24. Nihongi. Chronicles of Japan From the Earliest Times to A. D. 697. L., 1956.
  25. Ozaki Yujiro. Some Problems on the Treatment of Chinese Materials for the Study of Japanese Ancient History.—«Zinbun». Kyoto, № 15.
  26. Peng F. C. C., Hongo T., Nakawaki M. Nonverbal Expressions of Rituals in Japanese Sumo.—«Semiotica». Vol. 17, 1976, № 1.
  27. Wheeler P. The Sacred Scriptures of the Japanese. N. Y., 1952.
  28. Yoshida A. La mythologie japonaise. Essai d'interpretation structurale.—«Revue de l'histoire des religions». T. 160, 1961, № 1; T. 161, 1962, № 1; T. 163, 1963, № 2.

---

Г. Г. Свиридов

**К ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ  
«ПОВЕСТВОВАНИЯ, СОБРАННОГО В УДЗИ»  
(«УДЗИСЮИ МОНОГАТАРИ»), ЯПОНИЯ, XIII в.**

Один из видов средневековой японской прозы, так называемая литература *сэцува* сохранила богатейший материал по истории японского общества и культуры. Средневековые *сэцува* дошли до наших дней в составе сборников (*сэцува-сю*). В основе авторской концепции творцов отдельной *сэцува*, представляющей собою малую литературную форму (рассказ, новелла, анекдот), лежит пристальный и живой интерес к человеческой личности, к вопросам «переменчивости» и «постоянства» в человеческой натуре, к глубинам человеческой психики. Отсюда нешаблонное, часто парадоксальное художественное решение в той или иной *сэцува*.

Литература *сэцува* привлекает к себе не только богатейшим историко-культурным содержанием, запечатленным в ней бережно и вполне адекватно. Не менее важен и общий принцип отбора материала составителями сборников *сэцува*, принцип, в основе которого лежит некий интуитивно найденный этими средневековыми писателями социально-психологический подход.

Исследования показали, что материал *сэцува-сю* часто отбирается таким образом, что отдельные, на первый взгляд независимые рассказы, собранные вместе, обнаруживают черты внутренней общности, тяготеют к неформальному объединению в «циклы» или «серии». Так, например, в одном из крупнейших *сэцува-сю*, «Повествовании, собранном в Удзи», присутствуют рассказы самурайской тематики. Хотя рассказы эти расположены в памятнике разрозненно, исследование показало, что каждый из них дополняет другие в чем-то существенном, являет собой новый, неожиданный взгляд на самурайское сословие. При этом тип самурайства в отдельно взятом рассказе исследуется на примере конкретного носителя этого типа, и черты индивидуальной психики, натуры героя интересуют автора якобы сами по себе. В одном человеке автора интересует его хладнокровие, смелость, в другом — его грубость, невежественная самоуверенность. Из сопоставления цепочки таких точных и предельно

конкретных «психологических этюдов» постепенно складывается многогранный портрет социально-психологического типа<sup>1</sup>.

Не только самурайство, но и всякий другой социальный тип, существовавший в средневековой Японии, подвергается на страницах литературы *сэцува* трезвому и пристальному анализу. Если обособленно взятая *сэцува* не всегда представляет собою глубокое, многоплановое художественное «исследование», то совсем иначе дело обстоит, когда под пером талантливого составителя разрозненные *сэцува* объединяются в сборник. Вопросы структуры сборников, особенности их построения представляют собой самостоятельный научный интерес и рассмотрены нами отдельно<sup>2</sup>. Здесь следует лишь сказать, что аранжировка материала, «комбинации» рассказов в этих сборниках организованы по всегда строго продуманной системе, задача которой в том, чтобы способствовать максимальному взаимному обогащению смыслового и художественного планов рассказов. Получаемый эффект можно образно сравнить с игрой драгоценной жемчужины в искусно подобранном ожерелье. Главное же в том, что художественные задачи при этом не превалируют над философско-идеологическим аспектом произведения. Конечной целью автора сборника *сэцува* является все же максимально достоверное, адекватное отображение происходящих в обществе социальных и социально-психологических процессов и передача своего, глубокого, пережитого к ним отношения.

Именно таким образом поставлена и решается в литературе *сэцува* ярко своеобразная, чисто японская проблема *хидзири* — мудрецов. Во внешне непритязательных рассказах, посвященных им, авторы ставят глубинные вопросы о сущности и некой «результативности» человеческой мудрости, о пределах и беспредельности человеческого разума и добродетели. И вместе с тем это не только раздумья философско-абстрактного характера, но и горькие размышления о трагической судьбе целой плеяды блестящих представителей японской интеллектуальной элиты, получивших известность под именем *хидзири*.

К моменту появления в XIII в. «Повествования, собранного в Удзи» исторический тип японского *хидзири* уже сложился и прошел длительный путь развития. Некоторые *сэцува* «Повествования» свидетельствуют об оригинальной интерпретации *хидзири* как социально-психологического типа. О том, насколько соответствует портрет мудреца художественно воссозданной в этом литературном памятнике реальной исторической ситуации, мы скажем в заключение статьи. Зачастую *хидзири* в «Повествовании» предстают как люди, которые по тем или иным причинам претендуют на роль духовных наставников, но в действительности — не в состоянии (по разным, в каждом случае своим, но объективным и убедительным причинам) выполнять эту самовольно взятую на себя функцию духовных провидцев и пастырей. Как правило, причины неуспеха *хидзири*

кроются как будто в индивидуальных свойствах их натуры — они не могут побороть природную свою склонность к обжорству, свое сладострастие, стремление к легкой наживе, иногда, наконец, дело заключается просто в недостатке умственных способностей. Но тем не менее столь полный, почти всеобъемлющий набор человеческих слабостей обескураживает и невольно заставляет задуматься: не кроется ли единственная, основная причина всех этих неудач в том, что исторический тип мудреца, стремящегося к достижению некой «конечной» истины в одиночку, своими лишь силами, пренебрегая при этом социальными условиями и даже сознательно противопоставляя себя не только правителям, власть имущим, но и «толпе», народу, уже исчерпал себя. На смену мудрецу-одиночке шел духовный пастырь, кровно ощущавший свою неотрывность от народа, наставник, который проповедовал жить в народе, жить его нуждами, делить его тяготы. Именно таков был духовный лидер японцев (главным образом крестьянства) в послехэйанскую эпоху — Синран, учение которого активно содействовало некоторой национальной стабилизации в особенно тяжелые для страны годы окончательного перехода власти во всех ее проявлениях к самурайскому сословию. Когда же выход из кризиса наметился, сменились и «духовные ориентиры» японцев, и на смену патриархально-почвенному Синрану пришел максималист Нитирэн с его откровенной проповедью духовного избрничества японцев.

Синран, человек трудной судьбы, полагал, что только жизнь праведным крестьянским укладом может обеспечить человеку счастье, которое он понимал как спокойствие совести и основанное на ней личное спасение в Чистой Земле.

Однако, прежде чем прийти к пониманию того, что истинным носителем мудрости является народ, коллективно несущий в себе, в самом своем укладе оплодотворяющее, творческое начало, японская концепция мудрости прошла длительное развитие, на некоторых этапах которого, проиллюстрированных в «Повествовании», мы и остановимся.

Характер духовной жизни японцев, которая, видимо, во все времена отличалась неповторимым своеобразием, в значительной мере переменял буддизм — религия, заимствованная в VI в. н. э. В предшествующую этому эпоху безраздельного господства синтоизма суть духовной жизни, характер духовной ориентации японцев заключались в том, что мудрость, как таковая, не была выделена в некую отдельную, обособленную субстанцию. Она была равномерно разлита во всем сущем в природе, отсюда — пантеизм (или политеизм), синто — вера в многочисленных kami (духов), обитающих во всем и представляющих собой «душу» гор, рек, лесов.

Именно буддизм с его обостренным вниманием к вопросам нравственной причинности, воплощенным в законе коллектив-

ной и личной кармы, способствовал выделению понятия «мудрость» в некую отдельную субстанцию, обособлению и развитию категории личной мудрости как абстрактного символа особого сочетания дхарм, приводящего к наиболее благоприятному влиянию личной кармы на возможность скорейшего достижения тем или иным конкретным лицом вхождения в нирвану, а затем, по мере развития японского буддизма, более осязаемой цели — возрождения в Чистой Земле.

Внимание к личной судьбе как «единице измерения» закона нравственной причинности обусловило понимание и признание ценности человеческой индивидуальности, отсюда — глубокий интерес раннесредневековой японской литературы к неповторимым личностям, к тем, кто идет своим, непохожим жизненным путем, преодолевая стереотипы человеческого поведения, бросая вызов общепринятым нормам и установлениям. Эта своеобразная борьба с косностью надолго становится одной из главных тем японской повествовательной литературы малых форм.

Апология своеобразности жизненного пути человека содержится, например, во вводной легенде XII свитка «Повествования, собранного в Удзи», свитка, который в целом посвящен вопросу о внутренней зрелости, о духовном мужестве человека. Вопрос этот трактуется в свитке на обширном по своей тематике и по стилю литературном материале, с привлечением широкого круга индийских, китайских и японских сюжетов. Самой этой широтой охвата как бы подчеркивается универсальность рассматриваемой проблемы.

Вводная легенда свитка повествует о визите одного из столпов индийского буддизма, Бодхидхармы (в Японии его называют Дарума), в некий монастырь, монахи которого исключительно плодотворно и добросовестно предаются религиозным занятиям. Обходя кельи монастыря, Дарума видит, как одни обитатели творят молитву *нэмбуцу* (хвала будде Амида), другие читают сутры и так далее. Лишь в одной келье застаёт Дарума картину, которая заставляет его остановиться в недоумении. Перед ним — два очень старых монаха, они сидят и сражаются в шашки. В келье не видно ни образа будды, ни сутры. Вся обстановка резко контрастирует с общей для монастыря атмосферой внешнего благочестия. Выйдя из этой кельи, Дарума расспрашивает других обитателей монастыря об удивительной картине, только что им увиденной. Ему отвечают сразу же, с готовностью, за которой проглядывает страстное негодование «праведной братии» к странным отщепенцам. Оказывается, смолodu два игрока не занимались ничем другим, кроме шашечных баталий. Ради этого азартного времяпрепровождения они жертвовали всем, в том числе необходимыми для буддийского монаха обрядами и занятиями. По мнению других членов братии, два игрока лишь понапрасну едят мона-

стырскую пищу. Их давно уже презрительно чураются остальные монахи и считают как бы иноверцами.

Казалось бы, характеристика столь исчерпывающая, а само поведение монахов — однозначно, что можно бы на этом поставить точку и тем завершить рассказ — наблюдение о «паршивой овце в стаде», о том, что и среди монашеской общины попадаются нестойкие, созерцание которых в конечном счете лишь оттеняет общее благочестие праведных служителей культуры. Но происходит иное. Мудрый Дарума не из тех, кто с легкостью полагается на чужое мнение. Тем более он не согласен осуждать кого-то только за то, что его путь непохож на известные, «узаконенные» примеры.

По глубококому внутреннему побуждению Дарума возвращается в келью старцев, и там на этот раз ему дано увидеть чудо, нечто сверхъестественное, что до той поры десятилетиями не могли узреть рядовые члены монашеской общины — и прежде всего потому, что слишком увлеклись вопросами внешнего благочестия, суетно и дотошно исполняя ритуалы, предписания и установления.

Увиденное Дарумой содержит в себе элемент необъяснимо-го. Вместе с тем происходящее в келье «действие» до крайности несложно. Просто, когда один из старцев делает ход, он встает и испаряется в воздухе. В этот момент другой старец материализуется в пространстве и начинает как ни в чем не бывало размышлять над своим ходом. Сделав его, он, в свою очередь, тоже встает и испаряется. И так далее.

Дарума воспринимает увиденное как откровение, как указание на безусловную святость старцев и правильность избранного ими пути к постижению истины. Тем не менее мудрец Дарума, интуитивно осознавший значение увиденного, хочет и «рационально» приблизиться к пониманию свершаемого в скромной келье, лишенной внешних признаков благочестия. Дарума с благоговением приближается к старцам и просит объяснить ему суть происходящего. Ответ старцев также удивительно прост, хотя простота эта таит в себе некую тайну, и попытка проникнуть в ее суть сродни желанию разобрать на составные части какой-либо простой геометрический предмет, например шар. Подобные попытки, по сути, ни к чему не ведут, ибо, разобрав шар на составные элементы, получаешь более «сложные», визуально более «несовершенные» геометрические фигуры и не приближаешься к достижению истины, но удаляешься от нее. Таковы и все попытки разобраться в сути свершаемого старцами. Их игра представляет собой некую аллегорию. Белые фигуры олицетворяют добро, черные — зло. Когда побеждают белые фигуры, побеждает добро, когда черные — зло. Старцы бессильны оказать влияние на ход поединка, они лишь созерцают его и печалются и радуются попеременно, видя, как та или иная сторона то выигрывает, то проигрывает. Хотя они и передви-

гают фигуры, конечный результат все же зависит не от самих игроков, а от складывающейся ситуации, оказать влияние на которую бывает не под силу даже самому опытному игроку. Мудрость заключается в том, чтобы трезво признать эту неизбежную истину.

Таков своеобразный путь старцев к некоему идеалу, быть может не вполне ясному им самим. Но уважения заслуживает уже сама попытка идти к истине своим путем, преодолевая не только внутренние сомнения, но и грубое, беспощадное сопротивление окружающей среды. Когда Дарума растолковывает смысл подвижничества старцев остальным монахам, отношение к ним в корне меняется, и все начинают горевать, что так долго не могли признать живущих рядом «провидцев».

По сути, эта легенда должна внушать уважение к иной «точке зрения», иному взгляду на жизнь, который хотя и покоится на тех же или сходных принципах, но в процессе формирования непроизвольно получает обособленное развитие. «Непохожесть» не есть еще признак негодности, но нередко включает в себя самородный и мудрый опыт, достойный постижения. В конечном же счете в легенде декларируются уважение и любовь к неповторимой человеческой индивидуальности, к человеку. Мудрость — не всегда только в освоении известного и признанного, она и в борьбе, в поисках своего пути.

В более конкретной плоскости ставится вопрос о человеческой мудрости во второй легенде свитка, где непосредственно рассматривается проблема «контакта» мудрецов, их «коммуникабельности». Здесь рассказывается о свидании двух буддистов в древней Индии: бодхисатв Рюдзю (Нагарджуна) и Дайба (Дэва). Один из них, Дайба, прослышав об исключительной мудрости другого, решил отправиться из Центральной Индии, где обитал сам, в Западную Индию, чтобы повидать провидца. Запыленный и усталый, Дайба достиг наконец дома Рюдзю и постучал в ворота. Открыли не сразу. Вышел ученик хозяина и спросил, кто стучится. Дайба ответил, что, узнав о глубокой мудрости великого наставника, он пришел из дальних мест, терпя по пути лишения, дабы повидать его. Ученик передал все услышанное своему наставнику. Тот приказал налить в маленькую плошку воды и вынести путнику. Когда это было сделано и Дайба увидел плошку, он, как сказано в легенде, сразу «понял» в чем дело. Вынув из воротника своей одежды одну иголку, Дайба бросил ее на дно плошки и попросил вернуть хозяину. Лишь только Рюдзю увидел это, он приказал немедленно прибрать в келье и пригласил гостя войти.

О дальнейшем общении двух мудрецов ничего не сообщается. Все случившееся дается как бы глазами несмышленного ученика, который интерпретирует увиденное по-своему. Ему кажется, что хозяин предложил путнику воды оттого, что тот пришел издалека, устал и не прочь был промочить горло. Однако про-

тив ожидания гость пить не стал, а только бросил в воду иголку. Все это повергло ученика в такое недоумение, что он решил обратиться за разъяснениями к своему наставнику. Последовавшее толкование случившегося было настоящим откровением для ученика.

Действие первое: чаша с водой путешествует от хозяина к путнику. Смысл этого: хозяин хочет сказать, что его мудрость — не более чем горсть воды в этой маленькой плошке. Но приход гостя, явившегося за десятки тысяч ри, всколыхнул его разум и чувства, и они плещутся теперь, подобно воде в этой плошке. Действие второе: путник опускает в плошку иглу и отдает ее назад. Согласно признанию хозяина, гость «познал его душу». Смысл действия в том, что маленькая иголка мудрости хозяина может проникнуть на самое дно океана мыслей и чувств самого гостя. Так, прибегая к аллегориям, беседовали заочно два философа, и разговор их был исполнен не только самой глубокой мудрости, но и возвышенной поэзии.

Проникновенное понимание скрытых процессов сознания и бытия и вместе с тем трепетное волнение от сопричастности к познанию этих процессов — вот что составляет суть двух главных образов легенды. Но не следует забывать и еще об одном персонаже — ученике хозяина. Роль ученика хозяина не только в его функциональной незаменимости (именно он формально осуществляет «связь» между двумя героями, именно его «непонимание» позволяет хозяину четко сформулировать тайный смысл аллегории). Идеологически образ ученика не менее важен. В этой легенде, по существу, присутствует та же проблема, что и в легенде о Даруме и старцах: непонимание рядовой монашеской братией действий и самого смысла исканий выдающихся подвижников, которые общаются между собою на некоем «элитарном» языке. В первом случае — это язык шашек, во втором — язык символических действий. Важно, что при этом обособленность, психологическая отчужденность неизменно сопровождают образ духовного подвижника.

Избранничество мудреца, его отчужденность, которая иногда оборачивается враждебностью, настороженностью «толпы», рядовых людей, не случайно рассматриваются автором «Повествования» на примере древнеиндийских мудрецов. Отнесение этой очень актуальной для тогдашней духовной жизни Японии проблемы «во глубь веков» ставило целью подчеркнуть всеобщность, универсальность понятия об исключительности подлинной мудрости.

И действительно, следом за двумя «индийскими» сюжетами о мудрецах в тексте непосредственно идет история о «дне сегодняшнем», повествующая о любопытном эпизоде, происшедшем с японским епископом Дзиэ, знаменитым общественным деятелем X в. Рассказ этот во многом контрастен только что описанным легендам о Даруме, Рюдзю и Дайбе. На первый

взгляд темы, герои, стиль этих легенд с их глубоким акцентом на моменте духовной сосредоточенности не имеют ничего общего с любопытным эпизодом, попросту анекдотом из жизни Дзиэ. Хотя и здесь перед нами предстает буддийский деятель, все же при этом внутренний мир, духовная сущность его натуры не составляют объекта интереса рассказчика. И тем не менее история эта глубоко связана с предшествующими буддийскими легендами сутью своей проблематики.

Епископ, герой рассказа, воспринимается исключительно глазами «толпы» и предстает перед нами в ее оценках, изменчивых и поверхностных, меняющихся на протяжении нескольких часов коренным образом. Толпа с легкостью переходит от безмерного осуждения к столь же безудержному ликованию по поводу обнаружившейся пронизательности епископа, спасшего жизнь многим из этой толпы.

Сюжет рассказа таков. На буддийскую церемонию, которая должна проводиться под покровительством Дзиэ, собрались толпы людей, главным образом рядовые священнослужители. Епископ сначала и сам собирается принять участие в торжестве, но в последний момент по непонятным причинам отменяет свое решение и приказывает сообщить собравшимся о переносе праздника на другой день. Все крайне недовольны, в толпе монахов открыто порицают капризного епископа. Собравшиеся нехотя расходятся, когда место сборища пустеет, неожиданно разыгрывается тайфун, и стоящие поблизости ворота обрушиваются в ту сторону, где только что стояли люди. Тогда лишь осознают обычные люди силу особого дара епископа, видимо предугадавшего ход событий. Отметим, что в этом рассказе мы, читатели, не можем даже близко взглянуть на прозорливого епископа и находимся от него на таком же удалении, как и непонимающая его «толпа». Любопытно, что во всех трех рассмотренных историях речь идет не просто о «толпе» или о рядовых сторонних наблюдателях, но и о представителях духовенства. Но если в «индийских» легендах люди получают ощутимую возможность приобщиться к сути духовного подвижничества (в первой легенде разъясняется смысл шашечной партии, во второй — растолковывается значение символических действий), то в третьей истории толпа оказывается наименее подготовленной к восприятию «сокровенного». Раскрытия «сокровенного» так и не происходит в рассказе. Кульминация здесь чисто внешняя, она достигается за счет «визуального» созерцания толпой сокрушенных тайфуном ворот. Психологическая реакция ужаса, переходящая затем в восторг по поводу прорицательского дара епископа, имеет, по сути, столь же поверхностный, мимолетный, чисто поведенческий характер, не имеет касательства к сфере подлинной, глубокой духовности, как и первоначальная бурная реакция толпы — раздражение в связи с непонятными ей действиями епископа.

Но если кто-либо из читателей хочет догадаться, каким образом пришел епископ к обладанию своим пророческим даром, такому читателю остается одно — обратиться к собственной интуиции, пойти путем смутных догадок и предчувствий. В легенде как бы говорится, что только ощущающий в себе внутренние силы может пойти по тернистому, зыбкому пути в надежде обрести Истину — готовых рецептов нет и быть не может. Это совсем иное, нежели в индийских легендах, где каждый может «ознакомиться» с содержанием духовного подвижничества, а значит, и сам пойти по этому пути, последовать примеру. И это несмотря на то, что внешне неповторимость, непохожесть истинной мудрости усиленно декларируется. Японскому «варианту» мудрости это совершенно не свойственно. В легендах о японских мудрецах иногда ничего не сообщается о том, каким образом тот или иной человек достиг «прозрения», вступил во владение «сверхъестественными» силами. Характерна в этом смысле знаменитая легенда о мудреце с горы Сиги. Герой этой легенды предается затворничеству на отдаленной от суетного мира горной вершине. Никто не нарушает его покой, и читателю легенды наряду с прочими «обычными» людьми, по существу, так и не дано заглянуть под покров тайны. В тексте говорится лишь, что мудрец подвижничал «не сказать как». Дело, видимо, не только в том, что у автора нет слов, выразительных средств, чтобы описать, как предавался мудрец своим занятиям. Описание избраннического пути к истине для автора японской легенды — своего рода табу, и он свято ему следует. Об эффективности тайного пути к совершенству дано судить лишь по его результатам. Для убедительности «обычному» читателю предлагаются «вещественные доказательства» могущества мудреца. Так, он способен не сходя с места излечить тяжело больного императора, что бессильны были сделать не только профессиональные лекари, но и «святые» отцы церкви, понапрасну возносившие свои молитвы. В этой детали мы видим еще один характерный признак противопоставления подлинной мудрости и общепринятых религиозных представлений и авторитетов, подчеркивание непреодолимой дистанции между «непризнанным» до поры, отвергаемым мудрецом и самодовольной и недалекой монашеской братией, претендующей на роль мессий и пророческих.

Японским представлениям о мудрости и пути к ее достижению свойственна особая умягченность, своего рода гуманистичность взгляда на женщину, мало присущая раннему индийскому буддизму. Так, известна «индийская» легенда, бытующая в прозе *сэцува* и включенная в «Повествование», в которой декларируется необходимость пренебрежения женщиной. Тот, кто ступил на путь просветления, должен избегать даже приближаться к женщине. Герой легенды, сердце которого дрогнуло при виде страданий встреченной им случайно на дороге женщины, безого-

ворочно осуждается и предается ostrакизму. Его шельмует сам Упагупта — один из величайших столпов раннего буддизма.

Совершенно иное отношение к женщине (хотя и выраженное не столь открыто) видим в уже упомянутой японской легенде о мудреце с горы Сиги. Герой легенды, усиленно подвижничавший и доказавший свою способность к аскезе, в конце своего отшельнического пути разделяет его с женщиной, своей сестрой. В легенде, которая в своем лаконизме не содержит лишнего слова, тем не менее специально оговорено, что сестра не только молилась вместе с мудрецом, но и заботилась о нем чисто поженски. Она принесла ему теплую фуфайку, причем оговаривается, что фуфайка эта очень пригодилась мудрецу, ибо у него совершенно изорвалась прежняя одежда. Благостность сделанного сестрой подарка подчеркивается тем, что фуфайка впоследствии становится ритуальным, священным предметом, в чудотворную силу которого уверовали люди. Лоскуты этой фуфайки долгие годы бережно сохранялись теми, кому удалось совершить паломничество к месту аскетического подвижничества мудреца.

Весьма любопытно, что в отличие от индийских мудрецов Рюдзю и Дайба мудрец с горы Сиги не ведет мудрых, полных многозначительности бесед, не совершает, подобно тем же Рюдзю и Дайба или подобно увиденным Дарумой двум мудрецам-шашистам, никаких символических действий. Жизнь его, хотя и сокрытая от смертных некоторым покровом таинственности, на что намекают слова легенды («подвижничал не сказать как»), тем не менее в основе своей достаточно проста, внешне обыденна, подчеркнута лишена всякой многозначительности. Как раз наоборот, она внушает благоговение именно своей удивительной простотой, безыскусственностью. Эту безыскусственность и призвано подчеркнуть высвечивание факта «бытовой беспомощности» мудреца. Придание ему сестры в качестве добровольной помощницы — не просто «биографическая» подробность и тем более не чисто повествовательный прием, направленный на преодоление бессобытийности заключительной части легенды. Этот факт следует рассматривать в идеологическом аспекте: святость мудреца достигла уже настолько высокой степени, что присутствие с ним рядом женщины, порождения темного начала, или, как прямо сказано в легенде о нерадивом ученике Упагупты, — перевоплощения дьявола, не имеет никакого значения. Помыслы и сама сущность мудреца уже настолько не соотносятся с земными мерками, условиями и условностями, что нелепо укорять его в присутствии сестры, участии ее в повседневной его жизни.

Вместе с тем факт участия женщины в радениях святого мудреца, нам кажется, непосредственно соотносится с некоторыми особенностями социального и социально-психологического положения женщины в раннесредневековом японском обществе. Определенная независимость положения женщины в выс-

ших слоях общества, любовное отношение к женщине-матери и хозяйке в крестьянской Японии уже в раннее средневековье привели к феминизации наиболее популярных религиозных культов Каннон и Дзидзо. Косвенным свидетельством матриархальных настроений следует считать и «женскую линию» в легенде о мудреце с горы Сиги.

Легенда эта построена как своеобразный триптих. Последняя часть ее рассказывает о жизни мудреца с сестрой, а центральная часть — история излечения мудрецом императора. Первая же часть ее рассказывает о начале пути мудреца и о первых плодах его настойчивых поисков «сокровенного». Как награду за самоотверженную аскезу получает мудрец фигурку божества. Если в первых вариантах легенды герой эту фигурку откапывает в месте, указанном ему через откровение, то в окончательном варианте, помещенном в «Повествовании, собранном в Удзи», мудрец получает ее «нежданно» мистическим путем, как знак небесного благоволения. По мере своего формирования японский путь мудрости все более акцентировал, как видим, интуитивное и вместе с тем «непостижимое», не поддающееся анализу, дедукции движение к «истине».

Если тонкости интерпретации эпизода с фигуркой божества отразили некую основополагающую черту японского философского мышления, то в составе легенды есть и такие элементы, которые направлены на то, чтобы привлечь внимание, возбудить чувства самой неприхотливой массы верующих, поразить которых можно было лишь наглядным, эффектным «чудом». Мудрец свершает такое чудо уже в первой части легенды. Весь «чудесный» эпизод строится как убедительная картина неотвратимого возмездия, настигающего жадного богача. Присущий этому эпизоду характер нравственной назидательности (включающий в себя резко окрашенный социальный момент) также убеждает нас в том, что основным адресатом демонстрируемого чуда был непросвещенный простолюдин.

Богач, обитавший где-то у подножия горы Сиги, кормил иногда мудреца какой-нибудь немудреной пищей. Чтобы не нарушать своего уединения, мудрец, овладевший тайными силами, неведомым образом отправлял свою чашу по воздуху богачу, тот наполнял ее чем-нибудь, и чаша тем же путем возвращалась обратно. Однажды богач сидел у себя в амбаре, где, видимо, пересчитывал нажитое. Внезапно появилась чаша и, залетев прямо в амбар, требовательно остановилась перед богачом. Жадный богач не совладал с эмоциями и в сердцах забросил чашу подальше в угол. Вскоре он вышел из амбара и запер его, забыв о брошенной чаше. Через некоторое время мудрец вспомнил о чаше и решил вернуть ее назад. Неизвестно, узнал ли мудрец о том, что чаша заперта в амбаре. Во всяком случае, его мистических сил хватило на то, чтобы вместе с чашей поднять на воздух и самый амбар. Благополучно совершив пере-

лет на вершину горы, амбар приземлился поблизости от хижины мудреца. «Чудо летающего амбара» видели якобы многие люди, которых привело в изумление и трепет могущество мудреца над силами природы.

Интересно, что сам мудрец отнюдь не упивался своим могуществом и совсем не считал себя сверхчеловеком. Он даже пожалел жадного богача, который просил вернуть амбар на прежнее место. Удивительно «обыденным», лукаво-житейским кажется принятое мудрецом по этому поводу соломоново решение: амбар оставить на месте, там, куда он прилетел. Содержимое же амбара, мешки с отборным рисом, мудрец с готовностью отправляет назад и тоже — воздушным путем. Подобно стае птиц (так говорится в легенде), взмыли мешки в небо и перенеслись на прежнее место. Кстати, материально мудрец все же совершенно бескорыстен: несмотря на настойчивые предложения богача, он категорически отказывается оставить себе больше риса, чем нужно ему на пропитание.

Легенда о мудреце с горы Сиги — это вершина в развитии японской легендарной литературы. Нет сомнения в том, что создание этой легенды (середина эпохи Хэйан) совпало по времени «с пиком» в социальном развитии типа мудреца (*хидзири*). Дальнейшее развитие легендарной литературы показывает, что с конца эпохи Хэйан (XII в.) тип мудреца стал неуклонно, безостановочно деградировать.

Чертами деградации, нарушения внутренней гармонии, отмечены уже образы тех мудрецов, которые как будто еще всеми своими помыслами направлены на самоусовершенствование.

Привлекает внимание рассказ «Повествования», в котором забавное существо из японского фольклора (*тэнгу*) без труда обманывает старого мудреца, надеющегося на свое перерождение в Западном раю будды Амида. *Тэнгу* принимает облик Амида, и дряхлый мудрец с легкостью дает себя провести: он действительно считает, что к нему явился сам правитель Западного рая, чтобы увлечь его в свою страну блаженства.

Рассказ этот можно толковать по-разному: и как курьезный эпизод, забавное происшествие, и как свидетельство недовольства народа (фольклорное происхождение рассказа несомненно) беззаботной жизнью амидаистских мудрецов-бездельников. В таком контексте описание образа жизни мудреца — «ничем не занимался, кроме как возносил молитву» — можно воспринять двояко: уже не только в плане безудержного восхищения ревностным служением культу, но и как скрытый укор тунеядцам в ореоле святости. В этом же ключе работает еще одна деталь рассказа: упоминание о низшем духовенстве, используемом на подсобных работах, т. е., по существу, об обслуге монастыря, привилегированная часть обитателей которого не занималась трудом. В таком ракурсе концовка рассказа становится как бы заключительным аккордом бесславного финала исто-

рии «праведника»: крушение всех его надежд сопровождается полным нравственным уничтожением, выразившимся в помешательстве. Из двух главных персонажей — почтенного монаха и озорного *тэнгу* — симпатии безотчетно отдаются последнему.

Несколько развивает и углубляет сомнения в моральной несостоятельности мудрецов еще один рассказ «Повествования», в основе сюжета которого также лежит розыгрыш. Только мудреца здесь пытается провести не *тэнгу*, а барсук, который в японском фольклоре почитается за существо сметливое, лукавое и способное к перевоплощению. Оборачивается барсук в Фугэн, известное буддийское божество, которое, согласно поверью, путешествует на белом слоне.

В отличие от предыдущего примера, где перед нами разворачивается в торжественном стиле все содержание рассказа и лишь в заключение «привешивается» контрастный, все меняющий финал, в истории о барсуке и мудреце повествование строится иначе. Неизвестно, чем бы закончился предпринятый барсуком розыгрыш, если бы не появление здесь с самого начала неожиданного, инородного для подобных «житийных» историй персонажа — сурового охотника, человека, весьма далекого от умозрительной философии и здраво сознающего это. Собственно, здравый смысл охотника и определяет ход развития событий в рассказе. Радостное сообщение мудреца о том, что ему удалось лицезреть Фугэн, и предложение разделить с ним эту радость не вызывают у охотника ответного энтузиазма и лишь наталкивают его на размышления. Скептицизм житейски умудренного человека позволяет ему «заглянуть в корень». Охотник удивляется, почему возможность лицезреть божество ниспослана не только святому старцу, но и нисколько еще не преуспевшему в мудрости подростку — прислужнику. Когда же милосердное божество верхом на белом слоне является и самому охотнику, который, как говорится в легенде, «сделал убийство своим занятием и не заботится о деле спасения своей души», здравый смысл его решительно восстает против этого. Рука охотника тянется к луку, но действия и теперь основаны на трезвом расчете. Если это и вправду божество, думает охотник, стрела не причинит ему вреда. Если же самозванец, обман сразу же обнаружится. После выстрела видение гаснет, раздается чей-то протяжный вой. Наутро в долине находят мертвого барсука. Разоблачение оборотня ставится в заслугу не праведному отшельнику, но мирянину, случайно оказавшемуся при этом, к тому же далеко не безгрешному.

Как видим, тип мудреца все более и более теряет свое внутреннее содержание, становится несостоятельным. Причем внешнее соблюдение благочестия или степенности ничего не значит и зачастую лишь подчеркивает комический эффект разоблачения внутреннего банкротства героя. Добровольная самоизоляция мудрецов, их претензия на обладание некой истиной в ко-

нечной инстанции, противопоставление себя «толпе» и общепринятому здравому смыслу — все эти качества, драгоценные для немногих подлинных искателей истины, превратились по мере развития движения *хидзири* к концу эпохи Хэйан в расхожую монету, в удобную ширму, прикрывающую лень, инертность, склонность к легкой наживе и гордычество наплодившегося к тому времени сонма мудрецов. Собственно, сам факт существования этой массы «провидцев» и «высокомудрых», «производство» которых было поставлено «на поток», находился в противоречии с утверждаемым ими понятием об избранничестве, исключительности подлинной мудрости. Как жалки портреты некоторых из них, всецело поглощенных мирскими страстями, стремлением к обогащению и славе!

Один из персонажей «Повествования» «записался» в мудрецы смолоду. На вид ему лет 36—37. Решив сделать себе имя и некоторое состояние, он готов на «самоутопление» (один из буддийских путей к спасению), сопровождая свой поступок шумной саморекламой. Толпы ротозеев привлечены необычным зрелищем, ибо самоутопление должно произойти публично. Однако странности начинают происходить еще до того, как он прибыл к месту своей грядущей кончины. По дороге собравшаяся на улицах толпа осыпает повозку с героем дня ритуальным белым рисом. И тут скаредное сердце «праведника» не выдерживает, он кричит: «Не рассыпайте его понапрасну, лучше соберите в мешок и отправьте мне домой!»

Прибыв к месту «кончины», мудрец раздевается и долго стоит в воде, все время под тем или иным предлогом оттягивая завершение своего «дела». Расчет его прост: он надеется, что люди устанут ждать и разойдутся. Однако и в этом рассуждении новоиспеченный мудрец проявил «несовершенство» своей природы, свою глупость: нет более разъяренного животного, чем толпа, обманутая в ожидании зрелища. Рассвирепевшие зеваки понимают, что их провели, и начинают кидать камни в жалкого «утопленника». Герой спасается бегством.

Характерна и еще одна деталь этого рассказа. Деградация типа *хидзири* дошла, видимо, к тому времени до столь низкой точки, что в дальнейшей своей жизни неудавшийся мудрец не считал нужным скрывать этот удивительный факт своей биографии. Во всяком случае, в концовке рассказа сообщается, что в письмах своих он подписывался: «бывший утопленник».

Можно подумать, что полная деградация типа *хидзири* не представляла никакой альтернативы, но это не совсем так. Народ, поначалу восторженно принявший тип *хидзири* в лице его лучших представителей, столь же эмоционально и безоговорочно осудил тех, кто спекулировал на некоторых уже известных нам чертах *хидзири*.

На смену уединенному, не стремящемуся к признанию, идущему своим путем *хидзири* шел новый тип духовного наставни-

ка, человек нового склада. Таков, видимо, некий «держатель Лотосовой сутры» Эйдзицу, персонаж многочисленных легенд. Деятельность Эйдзицу можно охарактеризовать как «активное деяние добра» или «активное милосердие». Известен рассказ о том, как Эйдзицу в качестве исцелителя пригласили к заболевшему императору Энью. По дороге в императорский дворец Эйдзицу увидел женщину, страдающую от болезней, тут же слез с повозки и заботливо, будто то была его собственная мать, помог ей. Посланник императора, сидевший в той же повозке, бранил Эйдзицу за то, что они опаздывают во дворец, но Эйдзицу сказал, что, будь воля императора, многие знаменитые монахи прибыли бы во дворец, но эта бедная женщина надеется только на него, Эйдзицу. В конце концов он отказался ехать во дворец.

В том же ключе рисует нелицеприятие Эйдзицу легенда из «Собрания повестей о ныне уже минувшем», где герой, после того как он вылечил простого больного, прибыл во дворец и облегчил страдания императора. Тот решил дать ему духовный сан, но Эйдзицу отказался и ушел.

Об Эйдзицу-исцелителе рассказывает и легенда «Повествования», где герой заочно лечит одного больного — еще до того, как тот прибыл к нему «на консультацию». Особая ценность творимого здесь Эйдзицу добра заключается в том, что он совершает его по отношению к знатному и могущественному человеку, несмотря на то что сам с презрением относится ко всякого рода чинам и званиям. В этом пренебрежении собственным принципом ради самого «добра», возводимого таким образом в абсолют, есть элемент подлинного бескорыстия и даже самоотвержения.

Презрение Эйдзицу к власти имущим, сильным мира сего, к богатству и славе было не показным, не наигранным. Хотя, возможно, Эйдзицу принадлежал к императорскому роду, он с малых лет покинул отчий дом и вступил в монашество. Местом его обитания была гора Атаго; там он занимался философско-религиозной практикой «очищения, бедности и мучений» и достиг в этом успеха: ему стали являться удивительные знамения. Его чудотворная сила была из ряда вон выходящей, он заслужил горячее расположение императора и аристократии, но, презрев славу, проявлял сострадание и милосердие только к больным беднякам. Сам Эйдзицу терпел такую крайнюю нужду, что, когда пища иссякала, вынужден бывал есть землю из очага. Чувство сострадания в нем было развито настолько, что, завидя страдающего от холода человека, Эйдзицу снимал с себя одежду и отдавал мерзнущему.

Эйдзицу был, видимо, натурой многогранной, эмоционально тонкой. Во всяком случае, свидание с ним глубоко поразило высокородного аристократа из легенды «Повествования». Слушая декламацию Эйдзицу, аристократ испытывает не только ни

с чем не сравнимое благочестие, но и эстетическое чувство печального очарования (*аварэ*). Тем не менее конец своей жизни Эйдзицу проводит в глухой деревне, живя вместе с крестьянами. Вряд ли можно предположить, что эстетическая сторона его натуры именно там находила себе наилучшее проявление. Остается думать, что свое переселение на окончательное жительство в деревню Эйдзицу воспринимал как высокую и трудную миссию, как свой духовный долг. Путь Эйдзицу как бы предвосхищает путь знаменитого буддийского проповедника послехэйанского времени Синрана с его проповедью жить крестьянским укладом, делить все тяготы сурового сельского быта и нести людям проповедь добра не только на словах, но и всеми своими поступками, всем существом.

Как видим, легенды о мудрецах отразили в общих чертах этапы становления и развития понятия о мудрости в средневековой Японии. Первым из этих этапов было чисто философское осмысление, «приятие» собственно самой категории личной мудрости. Затем последовал довольно длительный период проверки этой мудрости «на практике», в результате чего многие схоластические моменты были принесены в жертву ради главной цели — делания добра, блага для человека. Наконец, в эпоху гражданских войн, глубочайшего социального кризиса прекамакурской Японии задача «делания добра» была выдвинута на первый план и объективно способствовала некоторой моральной стабилизации народных масс в этот трудный исторический период.

Таков в общих чертах литературный портрет мудреца, запечатленный в «Повествовании, собранном в Удзи». Вполне естественно, что этот портрет не полностью идентичен реальному социально-психологическому феномену *хидзири*. Более того, отличия, ясно выявляемые при наложении «идеального» литературного образа на исторический прототип, позволяют сделать выводы, важные для понимания идеологического характера «Повествования» и даже — идеологического «стержня» самой эпохи его создания.

Так, согласно бытующим в науке представлениям, тип мудреца-провидца, самоотверженного борца за истину и тип лжемудреца, порочного эгоиста, использующего в корыстных целях маску праведника, скорее всего исторически синхронны в своем развитии. В «Повествовании» же они представлены как бы следующие один другому. Цель странного «изгиба» в интерпретации развития социальных типов достаточно ясна и согласуется с общими «апокалиптическими» настроениями литературного памятника. Отнесение типа порочного лжемудреца в глубь времен (что исторически более верно) не соответствовало бы по меньшей мере двум существенным для автора «Повествования» идеям. Это, во-первых, идея тоски по золотому веку, концепция идеализации прошлых, ушедших времен (многопланово

отраженная в литературе *сэцува* и нашедшая яркое выражение в формуле зачина большинства рассказов, звучащей как воздыхание: «ныне уже в старину»). Помещение в этом взлелеянном прошлом не отдельного неполноценного персонажа, но целого «порочного» социального типа нанесло бы ущерб всей рисуемой гармоничной картине золотого века. Во-вторых, это идея «Конца Закона» («Маппо»). Согласно этому повсеместно распространенному в Японии в то время буддийскому представлению (наступление «Конца Закона» ожидалось в 1052 г.), «нынешним временам» соответствует картина крайней деградации нравов. Показ лжеправедников как типичного продукта «современной эпохи» очень убедительно и ярко дополнял изображенные в «Повествовании» апокалиптические фрески.

<sup>1</sup> Подробнее о самурае см. нашу статью «Литературный портрет самурая» («Азия и Африка сегодня». 1977, № 6).

<sup>2</sup> См. нашу статью «Повествование, собранное в Удзи» («Народы Азии и Африки». 1978, № 1).

---

*Л. Н. Меньшиков*

**ОБ ОБЫЧАЕ «СВАДЬБЫ С ЦВЕТНОЙ ВЫШКОЙ»  
(Цай лоу пэй, 1)<sup>1</sup>**

В известной пьесе драматурга конца XIII — начала XIV в. Ван Ши-фу «Западный флигель» («Си сян цзи») есть такой эпизод. Герой пьесы Чжан Гун (Чжан Цзюнь-жуй) уехал в столицу на государственные экзамены<sup>2</sup>. Его невеста Цуй Ин-ин ожидает возвращения жениха. После сдачи экзаменов в столице и получения государственной должности Чжан Гун собирается сочетаться с Ин-ин браком. Но Ин-ин еще девочкой, задолго до встречи с Чжан Гуном, была обещана в жены племяннику ее матери Чжэн Хэну. Потом Чжан Гун спас ее и всю ее семью от смертельной опасности, от гибели и позора, что заставило мать Ин-ин отказаться от прежней помолвки и объявить женихом дочери Чжан Гуна. В отсутствие Чжан Гуна семью посещает Чжэн Хэн и требует, чтобы тетушка выполнила прежнее обещание и отдала за него Ин-ин. Мать Ин-ин объясняет Чжэн Хэну, что это невозможно, ибо Чжан Гун оказал семье такую услугу, после которой отказаться от брака с ним уже нельзя. Тогда Чжэн Хэн решает пойти на хитрость.

«Это что еще за студент Чжан? — спрашивает он. — Верно, тот, что стал теперь первым кандидатом?»<sup>3</sup> Я в столице видел списки прошедших на экзаменах: ему года двадцать четыре — двадцать пять, это Чжан Гун из Лояна?<sup>4</sup> Когда прошедшие на экзаменах показывались народу, он три дня обходил улицы. На второй день процессия подошла к дому министра Вэя. Дочери министра исполнилось восемнадцать лет, и ей воздвигли цветную вышку на этой самой государевой улице<sup>5</sup>. Она с первого же раза угодила вышитым мячом в Чжан Гуна. Я сам в это время проезжал на коне, она и в меня чуть не попала. Из ее дома тут же выслали с десяток служанок, которые против воли потащили студента к министру. Он кричал: „Я уже женат! Я зять первого министра Цуя!“ — Но у министра Вэя такой властный нрав, он и слушать не стал, только стоял и смотрел, как тащат человека. Видно, судьба у студента такая, ничего он не мог поделать. А министр сказал: „Моя дочь построила цветную вышку по указу государя, поэтому дочь Цуя

должна стать твоей второй женой. Ты сперва блудил с ней, а потом только женился, нечего брать ее первой!" — Это всю столицу взбудоражило. Вот откуда я о нем знаю» [Ван Ши-фу, 1954 (1), с. 192—193; Ван Ши-фу 1960, с. 241—242].

Поверив Чжэн Хэну, мать Ин-ин тут же решает, что Ин-ин выйдет за ее племянника, ибо ее вовсе не устраивает, чтобы ее дочь оказалась в доме второй женой.

В этом отрывке описан любопытный обычай. Он интересен тем, что девушке позволяют самой выбирать жениха, бросив в него вышитый мяч (*сю цю*, 3). И это при всем том, что в старом Китае молодые люди отнюдь не пользовались свободой выбора, и браки заключались по воле родителей. Мало того, помолвка совершалась обычно до совершеннолетия детей, когда они еще не могли самостоятельно сделать свой выбор, даже если бы им дали волю. Из текста «Западного флигеля» мы узнали также, что для девушки по специальному указу государя воздвигали вышку, именуемую «цветной» (*цай лоу*, 4). Вышка возводилась на людной улице (в данном случае на государевой улице). Девушка с вышки бросала вышитый мяч в одного из мужчин, проходивших по улице, и он становился ее мужем. Вряд ли можно сомневаться в том, что этот обычай, столь непохожий на принятый в Китае церемониал помолвки и свадьбы, если он в самом деле имел место, берет начало в каких-то гораздо более ранних обрядах, возможно в весенних празднествах доклассового общества, когда юноши и девушки пользовались свободой при выборе себе пары (жены или мужа). Поэтому было бы интересно узнать, когда в Китае этот обряд появился, как он оформлялся, в каких случаях допускался и до какого времени существовал. Мы будем считать, что если какой-то обряд появляется в описаниях в художественной литературе того же времени, то можно верить, что он в самом деле существовал и что его описания соответствуют тому, что видел автор и его современники.

Вопросами, связанными с обрядом «свадьбы с цветной вышкой», первым заинтересовался еще Гу Цзе-ган. В своей статье «Бросание цветного мяча»<sup>6</sup> он разобрал некоторые литературные источники и указал, что хотя в исторических сочинениях того времени и нет упоминаний о «свадьбе с цветной вышкой», однако у народов Южного Китая (точнее — народа тайцзу в провинции Юньнань) и доныне существует обычай бросания вышитого мяча при выборе жениха. Обычай этот, правда, не связан ни с какой «цветной вышкой». Ван Цзи-сы, составивший очень подробный, основывающийся на большом количестве текстов комментарий на «Западный флигель» Ван Ши-фу, ссылается в рассматриваемом здесь случае на Гу Цзе-гана и, указывая целый ряд других пьес периода Юань (конец XIII — первая половина XIV в.), у Гу Цзе-гана не учтенных, где этот обычай также упоминается<sup>7</sup>, приходит к выводу, что он непременно

должен был существовать в реальной действительности [Ван Ши-фу, 1954 (1), с. 197]. Автор данных строк в статье 1958 г. (оставшейся в корректуре) также пытался дать обзор текстов, где «свадьба с цветной вышкой» описывается либо упоминается [Меньшиков, 1958]. Наконец, Б. Л. Рифтин в обширном, очень значительном во многих отношениях комментарии к сборнику дунганских сказок приводит некоторые не привлекавшие ранее данные из источников периода Сун и приходит к прямо противоположному выводу, чем Ван Цзи-сы: хотя все компоненты обряда, фигурирующие в юаньских пьесах, несомненно существовали в отдельности — к таковым относятся цветные шатры (*цай мучжан*) (5), цветные вышки (*цай лоу*), цветные мячи (*сю цю*), — но нет никаких оснований утверждать, что сам обряд, как он описан в пьесах, т. е. как соединение всех этих компонентов, когда-либо имел место в реальной действительности. Скорее всего, по его мнению, в драматургии произошла контаминация этих разнородных составляющих, а потом образовавшееся описание передавалось в «литературно-фольклорной традиции» («Дунганские сказки», 1977, с. 437—440). Данная статья является переработкой нашей ранней статьи 1958 г. (на корректуру которой Б. Л. Рифтин ссылается в своем комментарии). Она написана с целью учесть все материалы, известные к настоящему времени, и попробовать решить вопрос — о реальном или о вымышленном обычае идет речь в юаньских пьесах.

Как уже было сказано выше, об обычае «свадьбы с цветной вышкой» кроме «Западного флигеля» упоминается еще в ряде других пьес периода Юань. Обратимся к этим пьесам.

Прежде всего с этим обычаем мы встречаемся в драме того же Ван Ши-фу «Пещера бедняка Люй Мэн-чжэна во время вьюги»<sup>8</sup>, причем если в «Западном флигеле» это лишь небольшой эпизод, то тут «свадьба с цветной вышкой» лежит в основе всего сюжета пьесы. Вначале на сцену выходит некий Лю Чжун-ши, который рассказывает о себе следующее:

«У меня есть десятки тысяч монет на домашние расходы, но сына у меня нет, а есть только дочь, детское имя которой Юэ-мэй. Она ни за кого не была просватана, и я хочу сегодня найти для нее жениха, но боюсь, что он не будет достаточно хорош. Вспомним, что браки предопределяются Небом. Поэтому я воздвигаю для дочери цветную вышку и велю служанке Мэйсян проводить ее туда, чтобы она бросила вышитый мяч, а там сыграем свадьбу согласно воле Неба. Однако я не могу знать заранее, в кого попадет этот мяч; но кто бы он ни был, чиновник или простолюдин, или же торговый гость, проезжающий мимо, он будет приглашен [в мой дом] как зять. Этот вышитый мяч заменит нам обряд приглашения трех свах и шести сватов» [Ван Ши-фу, 1954 (2), с. 1].

При совпадении в целом описания обряда в «Западном

флигеле» и в «Пещере бедняка» последняя пьеса вносит в истолкование обряда одну существенную деталь: исключительное значение, которое придается «свадьбе с цветной вышкой», объясняется тем, что по понятиям ее участников мужа девушке выбирает само Небо. По этой причине считается неизбежным выдача дочери за того, в кого попадет мяч. Вследствие такого представления дочери Лю Чжун-ши удается настоять на том, чтобы отец согласился на ее свадьбу с нищим Люй Мэн-чжэном. Не меняет ситуации дальнейшее развитие сюжета пьесы, когда Люй Мэн-чжэн становится крупным сановником (после стандартного для такого рода коллизий успеха на государственных экзаменах): герои пьесы не могут, конечно, знать заранее об этом. Естественным также представляется сомнение родителей, до свершения обряда они «не могут знать, в кого попадет мяч». В более поздней пьесе «Свадьба с цветной вышкой», в варианте, сохранившемся на сцене до XX в., мотив сомнения родителей соответственно развит<sup>9</sup>. Эта пьеса, несомненно, вторична, хотя героем ее является не Люй Мэн-чжэн, а Сюэ Лин-гуй<sup>10</sup>, в целом ее перипетии повторяют сюжет «Пещеры бедняка». Однако мы считаем возможным процитировать ее здесь, чтобы показать, как точно пьеса XX в. воспроизводит детали, взятые из более ранних произведений.

«Моя старшая сестра Цзинь-чуань вышла замуж за Су Луна,— говорит героиня пьесы Ван Бао-чуань.— Вторая сестра Инь-чуань — за Вэй Ху, и только я еще не замужем. Случилось это потому, что матушка моя тяжело заболела, и я у постели подавала ей лекарства. Теперь прошло три года, и матушка поправилась. Наша государыня, узнав об этом, обрадовалась и послала мне цветные нитки, чтобы я вышила узорный мяч. Было решено, что второго числа второй луны будет воздвигнута цветная вышка, чтобы я бросила мяч и нашла себе мужа» [«Цай лоу пэй», 1953, с. 1].

Отметив мимоходом, что в данной пьесе в отличие от ее источника, «Пещеры бедняка», упоминается повеление государыни, обратим внимание на то, что несколько слов сомнения Лю Чжун-ши развиты в «Свадьбе с цветной вышкой» в целую сцену, где описывается, какие конкретные меры принимают родители, чтобы воля Неба оказалась именно такой, какой хотелось бы им.

Но вернемся к пьесам периода Юань. В пьесе неизвестного автора под заглавием «Лист утуна» говорится также о единственной дочери, которая стала взрослой и должна быть выдана замуж, но до сих пор ни за кого не просватана. Отец девушки министр Ню говорит по этому поводу следующее.

«Сегодня получили ученую степень два первых кандидата, один военный, другой чиновник. Оба эти первых кандидата весьма достойные люди, да к тому же они достаточно молоды. Моя дочь Цзинь-гэ ради такого случая воздвигла цветную вышку, и когда первые кандидаты будут проезжать на улице, она

бросит в них мяч, ниточка завяжется, и у нас будет жених» [«Утун е», 1958, с. 11].

Сведения этого отрывка сходятся с некоторыми деталями, упоминаемыми в приведенном выше отрывке из «Западного флигеля». Родители не очень-то полагались на выбор, который им предложит Небо, и, чтобы избежать нежелательных последствий, приурочивали возведение цветной вышки к такому событию, когда возможность ошибки Неба была бы минимальной. Таким удобным случаем оказывались государственные экзамены, после которых первые кандидаты, получившие высшие ученые степени, проезжали по главным улицам столицы, показывая себя населению. Вышку воздвигали как раз в том месте, где должны были проезжать новоявленные сановники. Если же девушка бросала свой мяч в первого кандидата, то здесь уже Небо никак не могло ошибиться, ибо тому, кто добился такой степени, были обеспечены достаточно теплое местечко и исключительные привилегии в продвижении по служебной лестнице.

В том, что возведение цветной вышки в ряде случаев превращалось в своего рода средство для заполнения первых кандидатов, убеждают и другие пьесы юаньского периода. В одной из них, «Пруд Цюйцзянчи», цветная вышка строится в тех же условиях и с той же целью<sup>11</sup>. Другая пьеса, «Первый кандидат Чжан Се», хотя ее сюжет и описание обряда (к которому мы еще вернемся) сильно отличаются от остальных разбираемых произведений, в этом отношении сходятся с ними. Действующие лица даже выражаются в этой пьесе гораздо более откровенно и подробно. Вот, например, слова матери девицы, для которой строят цветную вышку:

«Дитя мое, увидав седло — думают о коне; глядя на вещь — думают о хозяине. Нынешний год — это год великих состязаний (имеются в виду государственные экзамены.— Л. М.). Если ныне нам не заполучить в императорские зятя<sup>12</sup> первого кандидата, то сколько придется потом ждать (до следующих экзаменов, которые будут через три года.— Л. М.)» [«Чжан Се», 1954, с. 366].

Пьеса, кроме того, пестрит высказываниями вроде: «В красных теремах на несколько ли занавески поднялись. И конечно, отовсюду высматривают первых кандидатов». Или: «Смотрю неотрывно, как вышку цветную возводят. Откинувши полог, жду первого кандидата» и т. п. (см. [«Чжан Се», 1954, с. 366—376]).

Описание наше было бы неполным, если бы мы оставили в стороне еще одну пьесу, которую подробно цитировал Гу Цзеган и которая включает некоторые детали обряда, нам до сих пор не встречавшиеся. Это драма того же Гуань Хань-цина «В храме горного духа Пэй Ду возвращает пояс». В пьесе говорится о девице Цюн-ин, дочери сановника Ханя. Она обещала выйти замуж за некоего Пэй Ду, не знавшего, чья она

дочь. Потом Пэй Ду исчез и объявился уже в столице, когда сдавал государственные экзамены. Вот что рассказывает о сложившейся ситуации сам сановник Хань, принадлежащий к ближайшему окружению императора.

«Кто мог ожидать, что Пэй Ду на нынешних экзаменах выкажет таланты, как литературные, так и воинские. Наш совершенномудрый государь возликовал и, чтобы еще раз проверить его, призвал в столицу всех чиновников, стоящих во главе провинций, и велел им всем состязаться с ним в знаниях три дня. Я же доложил государю о нашей помолвке и тем еще более его развеселил. Совершенномудрый удостоил меня приказа, по которому я могу заполучить Пэй Ду в зятя. Он повелел назначенной от казны свахе нести шелковую плеть и повесить силуэт духа<sup>13</sup>, а свите девиц в красных юбках и с зелеными рукавами проводить мою дочь на вышку, чтобы она бросила оттуда вышитый мяч и таким образом выбрала в зятя первого кандидата».

Некоторые не встречавшиеся нам ранее детали упоминаются и далее, к примеру в словах Чжан Цяня, чиновника, которому поручено наблюдение за всем обрядом. Он говорит свахе:

«Наш почтенный сановник сегодня соорудил цветную вышку по высочайшему указу. Барышне велено на цветной вышке ожидать нового первого кандидата, а тебе приказано с шелковой плетью в руках преградить ему путь, чтобы барышня выбрала его себе в мужья, бросив вышитый мяч. Когда первый кандидат спросит тебя, какая семья выбрала его в зятя, ты скажи только: семья сановника Ханя. Дай ему принять шелковую плеть и слезть с коня, пусть они встретятся — и только тогда все ему объясни».

И наконец, когда все сделано, как было задумано, сваха говорит: «Вышитый мяч попал в первого кандидата. Я прошу его сойти с коня, принять плеть и совершить бракосочетание» [Гуань Хань-цин, 1958, с. 219].

Все происходящее, конечно, шутка: вряд ли есть необходимость в таком обряде, чтобы поженить между собою уже помолвленных жениха и невесту. Но императору и сановнику хочется повеселиться, поморочить голову первому кандидату, прежде чем все разъяснится ко всеобщему удовлетворению. Но нас интересует не это. Мы хотим обратить внимание на некоторые детали, ранее нам неизвестные. Если откинуть неясный «силуэт духа», то остается шелковая плеть (*сы бянь*) (8), функция которой совершенно ясна: она вручается предполагаемому жениху, и принятие ее означает согласие на бракосочетание. Деталь эта встречается изредка и в других пьесах, например в том же «Западном флигеле» (действие четвертое части пятой), где Чжан Гун уверяет, что он не женился бы ни на ком, кроме своей любимой Ин-ин, даже если бы «девицы с шелковыми плетями в руках совершенно запрудили улицу

Чжантай (центральную улицу столицы.— Л. М.)» [Ван Ши-фу, 1954 (1), с. 198; ср. перевод: Ван Ши-фу, 1960, с. 246]. Так же мимоходом упоминает о «шелковой плети» пьеса Чжэн Гуан-цзю «Душа Цянь-ньюй расстается с телом»: «Зачем же он принял шелковую плеть и взял в свою спальню новую жену!» [«Юаньские цзацзюй», 1958, с. 374; ср. в русском переводе: «Юаньская драма», 1966, с. 476]. Аналогичные упоминания можно найти и в некоторых других пьесах.

Из всех пьес, говорящих о «свадьбе с цветной вышкой», больше всего непохожа на другие пьеса «Первый кандидат Чжан Се». Все отмеченные ранее пьесы относятся к северным пьесам жанра *цзацзюй* (9). В них, как мы видели, цветная вышка сочетается с вышитым мячом; реже, но тоже достаточно регулярно встречается императорский указ о возведении цветной вышки. В некоторых случаях появляется также шелковая плеть. Пьеса «Первый кандидат Чжан Се»<sup>14</sup> — произведение того же времени, что и пьесы жанра *цзацзюй*, цитированные выше, а именно конца XIII — начала XIV в., но относится к другому, южному жанру китайской драматургии того времени, известному под названием *сивэнь* (10). В этой пьесе герой ее Чжан Се прибывает в столицу для сдачи государственных экзаменов (ситуация, как мы видели, стандартная для пьес, которые рассказывают о студентах, желающих получить государственную должность). Между тем в столице семья Ван Дэ-юна, сановника в личной канцелярии его величества, тоже готовится к экзаменам, но по-другому: они озабочены судьбой единственной дочери Шэн-хуа. Дочку надо выдать замуж, лучше всего за первого кандидата. Необходимо спешить и опередить других желающих, иначе придется ждать еще три года до следующих экзаменов, а плод тем временем может и перезреть. Вот часть монолога, который произносит по этому поводу ее матушка.

«Я давно задумала пристроить мою единственную дочь Шэн-хуа. Сама она еще молода и глупа, а мне хотелось бы, чтобы ее брак был поудачнее. И вот я узнаю, что мой супруг успел уже получить высочайший указ, где велено соорудить цветную вышку<sup>15</sup> для заполучения императорского зятя» [«Чжан Се», 1954, с. 366].

Пока все идет так же, как и в знакомых нам уже пьесах. Разница только в том, что жениха, заполученного с помощью «цветной вышки», здесь называют «императорским зятем», *фу-ма*, в то время как почти во всех других пьесах изловленный первый кандидат именовался просто «зятем» (*фусюй* или *нью-сюй*) (15). Дальнейший процесс заполучения жениха также несколько иной. Ни о каком «вышитом мяче» в пьесе речи нет. Девушка просто восходит на построенную для нее цветную вышку и ждет там появления на улице первого кандидата. Когда же он выезжает верхом на коне, она сходит с вышки и сама пытается вручить Чжан Се шелковую плеть (вспомним, что та-

кую же плеть в пьесе «Пэй Ду возвращает пояс» вручала сваха, а не сама девушка).

Не совсем обычен и конец сватовства. В рассматриваемой пьесе первый кандидат Чжан Се отказывается принять плеть от дочери сановника, ссылаясь на то, что он уже помолвлен с другой, сватовство не состоялось, и Шэн-хуа, влюбившаяся, как полагается, в первого кандидата с первого взгляда, чахнет и умирает. Получается, что первый кандидат мог отказаться от предложенного ему бракосочетания, несмотря даже на императорский указ. Правда, другими пьесами такая возможность не подтверждается, но по некоторым признакам пьеса «Первый кандидат Чжан Се» заслуживает особого доверия. Прежде всего, она явно не подвергалась никакой позднейшей обработке.

На основании всех вышеприведенных материалов мы вслед за Ван Цзи-сы склонны утверждать, что в какое-то время, примерно на рубеже династий Сун и Юань, существовал обычай «свадьбы с цветной вышкой», по которому девице из высокопоставленной семьи предоставляли возможность самой выбрать себе жениха, достойного (по тогдашним понятиям) стать зятем в доме ее родителей. Для этого требовался специальный указ государя. В обряде этом основной частью было возведение «цветной вышки». Способ же выбора жениха мог варьироваться. Прибегали к посредству вышитого мяча, который бросали в избранника, или шелковой плети, вручавшейся жениху, или того и другого вместе.

При династии Юань этот обычай явно был известен. Об этом свидетельствуют не только пьесы, но и обнаруженное Гу Цзеганом стихотворение одного из ведущих поэтов второй половины XIV в., Гао Ци (1336—1374), озаглавленное «Читаю песню из собрания Гу Фаня о шелковой плети, которой одарили цзиньши при династии Сун» (цит. по [Гу Цзе-ган, 1963, с. 119]). Из этого довольно длинного стихотворения мы процитируем только те строки, которые имеют непосредственное отношение к теме нашей статьи (Гу Цзе-ган приводит стихотворение полностью, замечая при этом, что ни в сунской поэзии, ни в комментарии цинского времени он не нашел ничего, что подтверждало бы справедливость описанного Гао Ци для династии Сун) (см. [Гу Цзе-ган 1963, с. 119—120]).

Возле дворца оглашают указ,  
зачитывают имена.  
Вот уже список цзиньши закончен,  
ищут «посланца цветов».  
В покоях внутренних завершили  
свивать шелковые плети;  
Благодетель послал из дворца халаты,  
ко времени эти награды.

Время в парке Цюйцзяньюань  
собирать торжественный пир;

Государева улица подметена,  
по веткам с цветами ступают.  
Возвышается вышка для выбора зятя,  
падает мяч цветной.

В этом стихотворении налицо весь набор, к которому мы привыкли в юаньских пьесах: вышка (здесь без обычного эпитета «цветная»), и падающий с вышки мяч, названный здесь не «вышитым», как обычно, а «цветным» (*цай цю*) (16), и шелковые плети, о которых говорится, что они свиваются во внутренних покоях, т. е. в женской части императорских дворцов, и государева улица, главная улица столицы, по которой проезжают вновь избранные на экзаменах лица, названные в стихотворении *цзиньши* (17), что соответствовало в конце XIV в. прежнему *чжуанъюаню*, и парк Цюйцзяньюань (18), где происходят пиры. Можно было бы вслед за Гу Цзе-ганом предположить, что Гао Ци просто начитался литературы, юаньских пьес, и перечисляет все то, что там встречается. Однако этому препятствуют три обстоятельства.

Первое из них — упоминание в заглавии о том, что дело происходит при династии Сун. Ни в одной пьесе, нам известной, не говорится решительно, что это сунский обряд. Второе обстоятельство — то, что в стихотворении говорится не о *чжуанъюанях*, как везде в пьесах, а о *цзиньши* (в пьесах этот термин в связи со «свадьбой с цветной вышкой» нигде не упоминается). И, наконец, третье обстоятельство — упоминание о том, что шелковые плети свиваются в женских покоях императорских дворцов (ни одна из пьес опять-таки не указывает места их изготовления). Значит, Гао Ци знал или источники, или предания, которые неизвестны нам.

Б. Л. Рифтину удалось обнаружить важное для решения вопроса место в «Записях пестрых снов Восточной столицы» Мэн Юань-лао, сочинении, законченном в 1147 г. и описывающем быт столицы государства Сун до переселения династии на юг — г. Бяньляна (нынешний Кайфэн). Интересующий нас отрывок озаглавлен «Седьмая ночь» (из. 8). Приведем эту цитату в более полном виде, чем у Б. Л. Рифтина [«Дунганские сказки», 1977, с. 439].

«В седьмую луну, седьмую ночь в лавочке за воротами Дунсин улицы Паньлоу, в лавчонке за воротами Чжоусилян, за северными воротами, на улице за воротами Чжуцзяо и на улице Масин — везде продают Мохэлэ (согласно комментарию — статуэтка мальчика из глины.— Л. М.) и другие глиняные статуэтки... И все это на середине улицы, в цветных шатрах (*цай мучжан*)... Когда приходит ночь с шестого на седьмое число первой декады, в богатых домах обычно оплетают цветную вышку (*цзе цай лоу*, 19) во дворе, называя ее «вышка мольбы о мастерстве» (*ци цяо лоу*, 20)... Некоторые из юношей сочиняют стихи, а девицы демонстрируют рукоделие, жгут благовония и

по очереди кланяются. Называется это „моление о мастерстве“» [Мэн Юань-лао, 1956, с. 48—49; комментарий: Мэн Юань-лао, 1959, с. 215]).

Обряд «моления о мастерстве», но без описания цветных вышек включен и в два других сочинения, посвященных жизни Бяньляна в ту пору, когда этот город был столицей государства Сун: это «Сны о просе» («Мэн лян лу»), написанные У Цзыму около 1275 г., и «Старые дела Улиня» («Улинь цзю ши»), написанные Чжоу Ми (1232—1298) между 1280 и 1290 гг. (см. [Мэн Юань-лао, 1956, с. 159, 380—381]). Оба сочинения не вносят ничего нового в то, что записано у Мэн Юань-лао, и производят впечатление заимствования у этого последнего автора. Поскольку в источниках, говорящих о китайском столичном быте первой трети XII в., «свадьбы с цветной вышкой» мы не встречаем, и сама «цветная вышка», как и «цветные шатры», упоминается совсем в другой связи, мы вправе сделать вывод, что в то время обычай, нас интересующий, был в Китае неизвестен<sup>16</sup>. Автор же периода Юань, упоминавший выше Гао Ци, относит обряд все-таки к периоду Сун. Значит, он существовал где-то между серединой XII в. и последней четвертью XIII в., когда государство Сун прекратило свое существование. Но в официальных исторических сочинениях, посвященных времени династии Сун («История Сун», «История Цзинь», «История Ляо»), точно так же как и в «Истории Юань», по авторитетному свидетельству Гу Цзе-гана, отсутствуют какие-либо упоминания об интересующем нас обряде.

Неучтенным остается еще один источник — сочинение Чжоу Ми «Установления в запретных дворцах после переселения на юг»<sup>17</sup> (автор — тот же Чжоу Ми, который написал «Старые дела Улиня»). Нам не удалось ознакомиться с этим сочинением в единственном его издании 1646 г., однако интересующее нас место процитировано в известном словаре рифм «Пэй вэнь юнь фу» (см. [«Пэй вэнь», 1937, с. 733—1]). Приводим эту цитату в дословном русском переводе.

«„Установления в запретных дворцах после переселения на юг“ („Нань ду гунцин дянь“) <гласят>: Во время правления [императора] Ли-цзуна (1225—1264.—Л. М.) принцессы, [владевшие] областями Чжоу и Хань, снисходили<sup>18</sup> [до выбора] императорских зятьев *фума*. Возблагодарив [государя] за милость, [принцессы] садились в [расшитые] нарциссами золоченые седла и взнуздывали ретивых коней. В руках держали шелковые плети, [а над ними] раскрыт был трехъярусный балдахин. Оркестр [из актерской школы] квартала Цзяофан [числом] в пятьдесят человек выводил за собой возвращавшихся [после получения] ученой степени. Этот [обряд] назывался „возглашение [супружеских] уз“ *сюань си* (22)».

Это первый текст, который является несомненным историческим свидетельством очевидца (Чжоу Ми служил при импера-

торе Ли-цзуне и его преемниках) и который подтверждает, что существовал обычай выбора дочерьми императора женихов среди сдавших государственные экзамены. Указано точно время, когда этот обычай существовал: правление южносунского императора Ли-цзуна, т. е. вторая — третья четверти XIII в. Наконец, в тексте говорится о шелковой плети, которую принцесса, встречая сдавших экзамены, держит в руках. Это последнее свидетельство объясняет, почему у Гао Ци сказано, что плети выют в женских покоях императорских дворцов — видимо, принцесса должна была изготовить плеть для будущего жениха сама.

Установление того факта, что выбор женихов при Ли-цзуне был предоставлен принцессам, объясняет, почему в подавляющем большинстве случаев в пьесах, где упоминается «свадьба с цветной вышкой», говорится об императорском указе: девица из не императорской фамилии тем самым по правам приравнивалась к принцессам. Понятным становится и наименование в пьесах «Пэй Ду возвращает пояс» и «Первый кандидат Чжан Се» полученного таким образом жениха «императорским зятем» (*фума*): если девица в правовом отношении приравнивалась к принцессам, то и ее жених мог именоваться соответствующим титулом. Точное время существования обычая объясняет, почему ни в одном произведении, написанном до правления Ли-цзуна или даже в начале его правления, нет о нем упоминаний и даже не обнаружено никаких на него намеков. Кроме указанных сочинений мы вправе были бы ожидать их в новеллах танского времени: «Повесть об Ин-ин» Юань Чжэня (послужившая источником сюжета для «Западного флигеля») и «Повесть о прекрасной Ли» Бо Син-цзяня (откуда взят сюжет для пьесы «Пруд Цюйцзянчи»); однако какие бы то ни было признаки этого обряда в новеллах отсутствуют (см. [«Тан-Сун чуаньци», 1954; в русском переводе: «Танские новеллы», 1955]). Нет упоминаний о «свадьбе с цветной вышкой» и в «Западном флигеле» Дун Цзе-юаня [Дун Цзе-юань, 1955] — последнем произведении перед «Западным флигелем» Ван Ши-фу, в котором использовался сюжет «Повести об Ин-ин». Это и понятно, если учесть, что данное произведение относят к первой половине XIII в., когда обычай, как можно думать, еще не установился.

Нам могут возразить, что в описании Чжоу Ми нет ни «цветной вышки», ни «вышитого мяча». В ответ на это можно сказать, что обследование текстов конца Сун — начала Юань на этот предмет только еще начинается; пока мы даже не знаем, что говорится в других частях сочинения и насколько полно цитирует его словарь «Пэй вэнь юнь фу», не говоря уже о других сочинениях, про которые мы ничего еще не можем сказать. Отсутствие же деталей в тех или иных источниках не позволяет утверждать, что их вообще не было. Ведь не упоминаются же

«цветные вышки» в «Снах о просе» У Цзы-му и в «Старых делах Улиня» Чжоу Ми, и не будь у нас «Записей пестрых снов Восточной столицы» Мэн Юань-лао, мы не знали бы даже, что такие вышки вообще были. Поэтому мы вправе ожидать, что дальнейшее изучение источников, прежде всего неофициального характера, поможет обнаружить и отсутствующие детали (впрочем, весьма возможно, что таковые могут и не быть обнаружены, ведь и «шелковые плети» тоже пока «найденны» только в одном источнике и в достаточно беглом упоминании).

«Свадьба с цветной вышкой» встречается и в послеюаньских произведениях китайской литературы. Кроме одноименной пьесы, игравшейся на сцене до наших дней, о которой мы говорили выше, можно упомянуть еще знаменитый роман У Чэн-эня «Путешествие на Запад» (XV в.). В этом романе о «свадьбе с цветной вышкой» говорится дважды: в главе девятой, согласно которой отец главного героя романа Сюань-цзана, сдав успешно государственные экзамены и став первым кандидатом, выбирается также с помощью цветной вышки и вышитого мяча в зятя к крупному сановнику; и в главе девяносто третьей, где сам Сюань-цзан, проезжая через одно из многочисленных государств на пути его путешествия на Запад, чуть не становится женихом принцессы, бросившей в него вышитый мяч с цветной вышки,— положение, из которого ему помогает выпутаться только находчивость его друзей и спутников [У Чэн-энь, 1954, с. 89—91, 1055; в русском переводе: У Чэн-энь, 1959, т. 1, с. 159; т. 4, с. 375]. Во всех случаях позднейшего использования описания «свадьбы с цветной вышкой» являются точной копией соответствующих мест в юаньской драме, в некоторых случаях (как, например, в приключении Сюань-цзана) утрачивая только присущий старым пьесам серьезный характер.

Мы можем теперь утверждать, что обычай «свадьбы с цветной вышкой» действительно существовал в Китае в XIII в., во время правления сунского императора Ли-цзуна. Об этом можно судить не только по приведенной выше цитате из Чжоу Ми (в которой, как мы видели, упоминания «цветной вышки» как раз и нет). Ранняя юаньская драма по времени непосредственно примыкает к периоду правления Ли-цзуна и, согласно нашему тезису, может служить источником при описании явлений, которым авторы пьес или их информаторы могли быть живыми свидетелями. Видимо, не случайно этот обычай зафиксирован историческими источниками для Южной Сун, столица которой Ханчжоу находилась в близком соседстве с инородческими племенами Южного Китая. Обычай с добавлением таких деталей, как «цветная вышка», мог быть заимствован у этих племен, сохраняющих «бросание цветного мяча» в отдельных случаях и в наше время. Потом, когда при династии Юань столица была вновь перенесена на север, в Даду (нынешний Пекин), обычай отмирает и сохраняется лишь в литературной и фольклорной

традиции. Так можно на основании всего вышеизложенного представить себе историю этого обычая.

В заключение заметим, что внешний вид «цветной вышки» дает возможность представить китайская новогодняя картина, посвященная сюжету пьесы «Свадьба с цветной вышкой». Картины с этим названием встречаются довольно часто, и изображения на них в общих чертах совпадают. На четырех столбах, увитых цветными лентами, установлен помост несколько выше человеческого роста, на который и поднимается девушка с вышитым мячом в руках. Над помостом на тех же столбах возведена крыша, а сам помост обнесен резными перилами. Внизу по улице возле помоста проходят люди — на картине обычно изображен Сюэ Пин-гуй в костюме нищего. Б. Л. Рифтин, несомненно, прав, когда утверждает, что лубок «отражает некую реальность, воспринятую через ее изображение на сцене» [«Дунганские сказки», 1977, с. 439]. Добавим только, что этой реальностью был позднесунский обряд «свадьбы с цветной вышкой», а поскольку позднее этот обряд явно исчез, то вряд ли он мог в театральном изображении сильно отойти в основных чертах, перечисленных нами, от первоначального образца.

### Список иероглифов

- |        |       |        |          |       |
|--------|-------|--------|----------|-------|
| 1 綵樓配  | 、     | 彩樓配    | 2 狀元     | 3 繡毬  |
| 4 綵樓   | 、     | 彩樓     | 5 綵幙帳    | 6 駙馬  |
| 7 掛    |       |        |          | 7 掛   |
| 影神     | 8 絲鞭  | 9 雜劇   | 10 戲文    | 11 采樓 |
| 12 結起  | 13 排辦 | 14 結束  | 15 夫胥、女胥 |       |
| 16 絲毬  | 17 進士 | 18 曲江園 | 19 結綵樓   |       |
| 20 乞巧樓 | 21 南渡 | 22 宣繫  | 23 出降    |       |

<sup>1</sup> Цифры после китайской транскрипции означают номер в таблице иероглифических текстов.

<sup>2</sup> Система государственных экзаменов существовала в Китае до 1905 г. Целью этой системы было выявление образованных людей, пригодных к государственной службе. Экзамены в столице обычно устраивались раз в три года.

<sup>3</sup> Первый кандидат, чжуаньюань (2) — лицо, прошедшее на государственных экзаменах первым. Его имя возглавляло официальные списки выдержавших экзамены.

<sup>4</sup> Одна из древних столиц Китая, ныне город в провинции Хэнань.

<sup>5</sup> Государевой улицей называлась центральная улица столицы, шедшая через весь город от южных ворот императорского города на юг к воротам в городской стене. Предназначалась для императорского выезда и праздничных шествий государственной важности.

<sup>6</sup> Впервые с этой статьей Гу Цзе-ган выступил в 20-е годы; она вошла в один из сборников «Спора о древней истории». (Гу Цзе-ган, 1926). Впо-

следствии была перепечатана в первом выпуске собрания статей ученого, названного «Разные сведения из леса истории» (Гу Цзе-ган, 1963). В настоящей работе мы пользуемся этой последней перепечаткой.

<sup>7</sup> Ван Цзи-сы перечисляет следующие пьесы: «Первый кандидат Чжан Се», «Душа Цянь-нью расстается с телом», «Пруд Цюйцзянчи», «Лист угуна», «Цепь приключений», «Золотая монета», «Пещера бедняка». К списку надо добавить пьесу «Пэй Ду возвращает пояс», исследованную Гу Цзе-ганом. В некоторых пьесах описания «свадьбы с цветной вышкой» похожи и, возможно, следуют каким-то литературным стандартам: «Западному флигелю» или какому-то иному сочинению, нам неизвестному. Но считать, что все пьесы восходят к одному какому-то литературному источнику, как это считает Б. Л. Рифтин, вряд ли будет правильным, так как между данными разных пьес есть и значительные расхождения. В дальнейшем мы опустим лишь некоторые упоминания обряда, ничего нового к тому, что мы о нем уже знаем, не добавляющие.

<sup>8</sup> Эта пьеса приписывается также Гуань Хань-цину, современнику (как можно думать, старшему) Ван Ши-фу и, по всей вероятности, соавтору его в написании некоторых частей «Западного флигеля» (см. [Меньшиков, 1961]). Пьеса включена в составленное в наши дни «Собрание пьес и стихов Гуань Хань-цина» (Гуань Хань-цин, 1958). Основанием этого послужил тот факт, что в наиболее раннем каталоге пьес периода Юань «Лу гуй бу», составленном в 1330 г., это название числится под именами обоих драматургов [«Лу гуй бу», 1957, с. 13 и 41]. Здесь могут быть разные предположения, из которых наиболее вероятной представляется мысль о том, что и у Вана, и у Гуаня было по пьесе с одинаковым названием. Текста пьесы, где было бы указано авторство Гуань Хань-цина, не сохранилось. Что же касается единственного дошедшего до нашего времени экземпляра первоначального издания, то на нем стоит имя Ван Ши-фу (см. [Ван Ши-фу, 1954—2]), где этот экземпляр воспроизведен факсимиле. Поэтому логично было бы думать, что пьеса Гуань Хань-цина под этим названием утеряна, и оснований включать данную пьесу в его собрание сочинений нет. О проблеме авторства см. также [Янь Дунь-и, 1960, с. 662—666].

<sup>9</sup> Содержание пьесы «Свадьба с цветной вышкой» подробно пересказано в нашей работе «Реформа китайской классической драмы» [Меньшиков, 1959, с. 188—194]. См. также изложение и оценку ее места у Б. Л. Рифтина в связи с дунганским вариантом сюжета [«Дунганские сказки», 1977, с. 437—440].

<sup>10</sup> Прототипами обеих послужили реальные видные китайские государственные деятели — полководец конца X в. Люй Мэн-чжэн и полководец начала VII в. Сюэ Жэнь-гуй.

<sup>11</sup> [«Цюйцзянчи», 1958, с. 13—14]. Название пьесы связано с обычаем устраивать для успешно сдавших экзамены торжественный пир в императорских парках в столице, возле пруда Цюйцзянчи. Успешно сдавшие экзамены проезжали по главной улице, с чем и связывались надежды девиц (или их семей) составить выгодную партию. В других пьесах (например, «Первый кандидат Чжан Се») упоминается «парк Цюйцзянчи», т. е. та часть императорских парков в Чаньани, где был расположен упомянутый пруд.

<sup>12</sup> Императорским зятем (*фума*) (6) в этой пьесе называют жениха девишки потому, что цветная вышка воздвигнута по императорскому указу и тем самым девица как бы приравнена к невестам из высочайшей фамилии.

<sup>13</sup> Что значит «повесить силуэт духа» (*гуа ин шэнь*) (7), осталось невыясненным. Можно думать, что это изображение духа вроде того, как это делается в китайском теневом театре. Если это так, то, если учесть ситуацию, «силуэт духа» должен изображать души предков, покровительствующих своим живым потомкам. Однако это все лишь наше предположение, точных же объяснений этим словам нам отыскать не удалось.

<sup>14</sup> Произведение сохранилось в единственном рукописном экземпляре в числе трех пьес жанра *сивэнь*, включенных в известную рукописную энциклопедию XV в. «Юн-лэ да янь» (см. [Меньшиков, 1959, с. 9—10]), в ее 13991-й цзюань. Сохранившиеся части энциклопедии сейчас переизданы [«Юн-лэ», 1960] факсимиле. Пьеса «Первый кандидат Чжан Се», кроме 144-го тома

этого переиздания, включена также в многотомный свод «Библиотека старинных изданий классических пьес» [«Чжан Се», 1954], где перепечатана тоже факсимиле.

<sup>15</sup> В пьесе «Первый кандидат Чжан Се» сочетание *цай лоу* (11) написано в ином иероглифическом варианте, чем в других текстах, но смысл сочетания от этого не изменился. Также и для обозначения процесса возведения вышки употреблен иной глагол, чем во всех предыдущих пьесах. Везде говорилось о «возведении» цветной вышки (*цзеци*) (12); в монологе матери Шэн-хуа сказано «сооружать» *пайбань* (13), а чиновник, которому это поручено, говорит, что он вышку «оплел» или «обвязал» *цзешу* (14), что указывает, вне всякого сомнения, на оплетение возведенной вышки цветными лентами.

<sup>16</sup> Б. Л. Рифтин приводит еще одно соображение: в биографии реального Люй Мэн-чжэна нет упоминаний о «свадьбе с цветной вышкой» (добавим, как и в биографии реального Сюэ Пин-гуя, героя «Свадьбы с цветной вышкой»). В результате он склоняется к выводу, что такого обряда вообще не существовало. Однако это означает, что его не было в те периоды, когда жил Сюэ Пин-гуй или Люй Мэн-чжэн. Аналогичным образом мы знаем, что в древности не было пистолетов. Известные же анахронизмы Шекспира в его пьесах на античные темы, где говорится о выстрелах из пистолета, доказывают, наоборот, что в шекспировское время пистолеты не только существовали, но и успели войти в пословицу.

<sup>17</sup> «Переселением на юг» (*нань ду*) (21) в китайской истории называют переход сунского двора на юг, в Ханчжоу, после поражения в 1127 г. в войне с чжурчжэнями, которые заняли весь Северный Китай до р. Янцзы. Сочинение Чжоу Ми посвящено жизни императорских дворцов в Ханчжоу при Южной Сун (1127—1279).

<sup>18</sup> Употребленный здесь глагол *чжцзян* (23) означал в танское время выход принцессы замуж за человека ниже ее по положению.

1. Ван Ши-фу, 1954 (1).— Ван Ши-фу. Си сянь цзи. Ван Цзи-сы цзяочжу (Западный флигель. Комментарий Ван Цзи-сы). Шанхай, 1954.
2. Ван Ши-фу, 1954 (2).— Ван Ши-фу. Люй Мэн-чжэн фэнсюэ по яо цзи (Пещера бедняка Люй Мэн-чжэна во время вьюги).— Гу бэнь Юань-мин цзацзюй (Уникальные пьесы цзацзюй периодов Юань и Мин). Т. 1. Пекин, 1954.
3. Ван Ши-фу, 1960.— Ван Ши-фу. Западный флигель, где Цуй Ин-ин ожидала луну. Перевод с китайского Л. Н. Меньшикова. М.—Л., 1960.
4. Гу Цзе-ган, 1926.— Гу Цзе-ган. Пао цай цю (Бросание цветного мяча).— Гу ши бянь, ди-и бянь (Споры о древней истории). Т. 1. Шанхай, 1926.
5. Гу Цзе-ган, 1963.— Гу Цзе-ган. Ши линь цза ши, чу-бянь (Разные сведения из леса истории). Вып. 1. Пекин, 1963.
6. Гуань Хань-цин, 1958.— Гуань Хань-цин сицзюй цзи (Гуань Хань-цин. Собрание стихов и пьес). Пекин, 1958.
7. Дун Цзе-юань, 1955.— Дун Цзе-юань. Си сянь цзи чжугундяо (Дун Цзе-юань. Чжугундяо о западном флигеле). Пекин, 1955.
8. «Дунганские сказки», 1977.— Дунганские народные сказки и предания.— Сказки и мифы народов Востока. М., 1977.
9. «Лу гуй бу», 1957.— Лу гуй бу синь цзяочжу. Чжун Сы-чэн, Цзя Чжун-мин чжуань. Ма Лянь цзяочжу (Чжун Сы-чэн, Цзя Чжун-мин. Список повествований о чудесах. Критический текст, составленный заново Ма Лянем). Пекин, 1957.
10. Меньшиков, 1958.— Л. Н. Меньшиков. Об обычае «свадьбы с цветной вышкой» (корректурa), [1958].
11. Меньшиков, 1959.— Л. Н. Меньшиков. Реформа китайской классической драмы. М., 1959.
12. Меньшиков, 1961.— Л. Н. Меньшиков. К вопросу об авторе «Западного флигеля».— «Проблемы востоковедения». 1961, № 1.

13. Мэн Юань-лао, 1956.— Мэн Юань-лао дэн. Дунцзин мэн хуа лу (вай сы чжун (Записи пестрых снов Восточной столицы и еще четыре произведения). Шанхай, 1956.
14. Мэн Юань-лао, 1959.— Мэн Юань-лао. Дунцзин мэн хуа лу чжу. Дэн Чжи-чэн чжу (Записи пестрых снов Восточной столицы. Комментарий Дэн Чжи-чэна). Пекин, 1959.
15. «Пэй вэнь», 1937.— Пэй вэнь юнь фу (Конкорданс рифм изящной литературы).— сер. «Вань ю вэньку». Шанхай, 1937.
16. «Тан — Сун чуаньци», 1954.— Тан — Сун чуаньци цзи. Лу Сюнь цзялоу (Новеллы чуаньци периодов Тан и Сун. Собрал Лу Синь). Пекин, 1954.
17. «Танские новеллы», 1955.— Танские новеллы. М., 1955.
18. «Утун е» — Утун е (Лист утуна).— «Юань — Мин цзацзюй» (Цзацзюй периодов Юань и Мин). Пекин, 1958.
19. У Чэн-энь, 1954.— У Чэн-энь. Си ю цзи (Путешествие на Запад). Пекин, 1954.
20. У Чэн-энь, 1959.— У Чэн-энь. Путешествие на Запад. Т. 1—2, пер. с кит. А. Рогачева. Т. 3—4, пер. с кит. В. Колоколова. М., 1959.
21. «Цай лоу пэй», 1953.— Цай лоу пэй (Свадьба с цветной вышкой).— сер. «Библиотека пекинской драмы». Т. 10. Шанхай, 1953.
22. «Цюйцзянчи», 1958.— Цюйцзянчи (Пруд Цюйцзянчи) — «Юань — Мин цзацзюй» (Цзацзюй периодов Юань и Мин).
23. «Чжан Се», 1954.— Чжан Се чжуаньюань (Первый кандидат Чжан Се).— Гу бэнь сицзюй цункань, чу цзи (Библиотека старинных изданий классических пьес), сер. 1, т. 1, кн. 2. Шанхай, 1954.
24. «Юаньская драма», 1966.— Юаньская драма.— Библиотека драматурга. М.—Л., 1966.
25. «Юаньские цзацзюй», 1958.— Юань жэнь цзацзюй сюань (Избранные цзацзюй юаньских авторов). Пекин, 1958.
26. «Юн-лэ», 1960.— Юн-лэ да дянь (Энциклопедия «Юн-лэ да дянь»). Т. 1—202. Пекин, 1960.
27. Янь Дунь-и, 1960.— Янь Дунь-и. Юань цзюй чжэньи (Разыскания о пьесах периода Юань). Пекин, 1960.

---

---

*Р. Ф. Итс*

**ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ УСТРОЙСТВЕ  
ЛЯНШАНЬСКИХ И (ИЦЗУ)  
(некоторые дополнительные данные)**

В докладе на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук (Москва, 1964 г.) [1], в разделе «Ицзу» тома «Народы Восточной Азии» [2] и в совместной с А. Г. Яковлевым статье «К вопросу о социально-экономическом строе ляншаньской группы народности и» [3] автором уже излагались материалы, характеризующие своеобразное социальное устройство ицзу.

Однако, учитывая существенные специфические черты кастово-классовой системы ицзу, сохранение у них пережитков не только доклассовой, но и рабовладельческой формации, данные о которых могут пролить свет на ранние этапы социальной и этнической истории мира, видимо, представляется целесообразным привести некоторые дополнительные, более конкретные сведения (деревня, домохозяйство). Хотя из опубликованных статей и материалов известны и физико-географическая среда обитания ляншаньской группы, и ее основные занятия, равно как и ведущие формы социальных отношений, при введении в научный оборот новых сведений в ряде случаев придется допустить повторение некоторых общих положений.

Обстоятельное знакомство с многочисленными публикациями в США и Европе за последние годы показало, что материал об ицзу в них чаще всего не оригинален и по преимуществу относится к равнинным группам этого народа. Недоступность горного района Ляншань, а также трагическая судьба осмелившихся проникнуть в него<sup>1</sup> рождали самые фантастические представления о жизни горных ицзу в прошлом и мало что изменили в оценках современной западной синологии. Поэтому описания реального положения как равнинных, так и горных ицзу — целиком заслуга китайских исследователей.

Английский журналист Алан Уиннингтон получил возможность побывать у горных ицзу района Сяоляншань. Его публицистические записки сыграли существенную роль в раскрытии «тайн» этого народа [5]. Но перед ним стояла совсем иная

цель: показать, как совершался процесс преобразования архаических общественных условий у малых народностей КНР, а не собрать обширные экономические, социальные и этнические сведения. Существенно еще и то обстоятельство, что А. Уиннигтону не удалось попасть в центр горных ицзу — район Ляншань в сычуаньских отрогах Даляньшаня.

В Даляньшань, насколько это известно, не ступала еще нога ни одного европейца. А ведь именно даляньшаньские ицзу представляют особый научный интерес как по численности населения, так и по характеру их общественных отношений (их большей консервативности по сравнению с другими малыми народностями Китая).

Работа китайских ученых по сбору материала о ляншаньских ицзу, стремящихся успеть точно зафиксировать общество, сохранившее почти без изменений свой архаичный характер на протяжении многих веков, была делом не простым. Достаточно напомнить, что ицзу горных районов еще в 1948—1949 гг. совершали набеги на долины и угоняли их жителей сотнями и тысячами в рабство [5, с. 37].

Горный хребет Даляньшань, являющийся частью системы хребтов, называемой Сычуаньскими Альпами, проходит через юго-запад провинции Сычуань. Некоторые его вершины значительно превышают 3000 м над уровнем моря. Параллельно ему проходит горный хребет Сяоляншань, южная часть которого расположена в провинции Юньнань. Район обоих хребтов между реками Дадухэ и Цзиньшацзян провинции Сычуань называется Ляншань. Здесь расположен Ляншаньский автономный округ народа ицзу провинции Сычуань. Это основной район наиболее компактного расселения данной национальности [10, с. 2].

Непроходимые горы, суровый ландшафт способствовали обособленности ицзу Ляншаня как от китайцев, так и от своих равнинных групп, что, в свою очередь, привело к сохранению у них в течение длительного времени низкого уровня ведения хозяйства и архаической социальной структуры. Этой структуре соответствовало, как было выяснено, кастово-сословное и классовое расслоение общества ицзу горного района Ляншань.

Здесь необходимо отметить, что до детального изучения общественной структуры ляншаньских ицзу обычным для многих авторов, пытавшихся описать эту народность, было замечание о разделении ицзу на два класса (?) — черных ицзу (чернокостных), или «собственно ицзу», и белых ицзу (белокостных), или «вацза» («подневольный, зависимый, раб»). Разделение на черных (господ, аристократов) и белых (простолюдинов, рабов) ицзу имело длительную литературную традицию и восходило к описаниям южных племен в знаменитых китайских этногеографических сведениях по провинциям («тунчжи»). Такое деление было не совсем точным (см. подробнее [1; 3]). И если название «черные ицзу» как-то восходило к самоназванию этой народно-

сти (носу), то название «белые ицзу» скорее всего было дано ранними китайскими авторами по принципу противоположности. О делении на черных и белых ицзу сообщали Ним Уэлс [12, с. 156—157], И Цюнь [7, с. 36], Линь Яохуа [8, с. 47, 60—61] и многие другие авторы. Новые материалы об ицзу дали возможность точнее определить социальное значение этих традиционных противопоставлений черным и белым ицзу, но, к сожалению, были упущены существенные факты этнической истории белых ицзу. Так, в связи с характеристикой белых ицзу Н. Уэлс писала: «Один из этих студентов лоло был, вероятно, чистокровным аборигенным лолоским типом. Он был около 6 футов ростом, худой и очень светлый, имел ярко-голубые глаза и длинное с острыми чертами лицо. Большинство других были кареглазыми и являли собой помесь с потомками китайских рабов, которые были захвачены лоло и которых называли „белая кость“» [12, с. 156]. В 1947 г. Линь Яохуа писал: «Белые ицзу в большинстве своем китайские рабы, живущие в районах ицзу столь долго, что сами не знают своих предков и считают себя людьми ицзу» [8, с. 60—61]. Такие же данные приводит А. Уиннингтон об ицзу Сяоляншаня [5, с. 59]. Несомненно, эти замечания важны для раскрытия процесса сложения современного этнического облика ицзу. Они также объясняют гипотезу о патриархальном характере рабовладельческого строя в Ляншане, которая была высказана при анализе общества горных ицзу. Обследование по шести уездам Ляншаня, как об этом сказано автором в совместной с А. Г. Яковлевым статье, показало характер разделения общества на четыре касты<sup>2</sup>: черных ицзу (носу), цюйно, ацзя и сяси.

В рассматриваемом районе черные ицзу, или носу,— высшая каста, хотя их численность в среднем равна 7% общей численности населения Ляншаня, причем самый большой процент (10,8) и самый низкий (0,9) — в селениях приграничного уезда Лэйбо. В своем меньшинстве высшая каста обладала всей полнотой власти, которая определялась обычным правом, выраженным и в нормах касты, и в правах и обязанностях членов своеобразной постродовой организации цоси [3, с. 102—106]. Эндогамия касты была наиболее строгой у носу. Тот факт, что первоначально тусы, или туму, назначались императорским Китаем из числа родовой верхушки, т. е. носу, а затем (прежде всего в приграничных районах) из китайцев, привел к некоторому обособлению тусы (туму) от остальных носу. Это обособление распространилось и на брачные нормы. Тусы предпочитали заключать браки с семьями тусы, или туму, из других селений, что способствовало падению влияния тусы и даже исключению их из высшей касты.

И если по обычному праву ляншаньских ицзу самым серьезным наказанием подвергалось лицо, нарушившее кастовые запреты, то наиболее строгими они были по отношению к лицам

из высшей касты; это поддерживало «чистоту» и «элитность» касты носу. Кастовые законы особенно подчеркивали брачные отношения: «Носу и цюйно не могут вступать в брак»; «Цюйно и ацзя (мэнчжу) не могут вступать в брак». Эти правила в более грубой форме выразила следующая поговорка: «Юноша носу, вступивший в брак с девицей из цюйно, подобен белому (священному) псу, гадающему на дороге».

Как во всяком классовом обществе любое социальное явление носит классовый характер, отвечает интересам какого-то класса, так, очевидно, существование кастово-сословной иерархии у ляншаньских ицзу также должно было отвечать интересам определенного класса. Не касаясь здесь специально вопроса о классовом делении общества ляншаньских ицзу (см. подробнее [3, с. 89—99]), следует, однако, обратить внимание на следующие обстоятельства.

Кастово-сословная иерархия была в интересах носу, которые представляли ядро этой народности и считались «собственно ицзу», противостоящими инациональному в своей основе большинству. Видимо, когда новые исторические условия нарушили традиции родо-племенных связей или ослабили их и создали тем самым угрозу этнической ассимиляции, тогда господствующая этническая группа ицзу прежнюю племенную замкнутость подкрепила кастовыми перегородками. Прежняя племенная эндогамия стала кастовой эндогамией, строгое соблюдение которой ради «чистоты» носителей культуры ицзу было обязательно в высшей касте, совпадающей по своему составу с господствующей этнической группой. Зависимость представителей иных каст внутри их и по отношению к другим кастам была различной.

Из общей характеристики каст вытекало, что касты и классы у ицзу не всегда совпадали. Чтобы яснее представить всю сложность переплетения кастовых и классовых отношений, воспользуемся данными по селению Ланьбо уезда Чжаоцзюэ [9, с. 10]. В 17 хозяйствах носу (74 человека) — все рабовладельцы; в 198 хозяйствах цюйно (866 человек) — 277 рабов (65 хозяйств), 575 крестьян (129 хозяйств; А. Уиннингтон предлагает называть их крепостными вилланами), 14 рабовладельцев (4 хозяйства); в 185 хозяйствах ацзя (778 человек) — 571 раб (130 хозяйств), 207 крестьян (55 хозяйств); сяси — 130 человек, все рабы. Эти данные позволяют продолжить мысль, высказанную выше. Сохранение кастового строя могло отвечать только интересам собственно ицзу, носу, и было препятствием для появляющейся аристократии из других каст, и прежде всего цюйно. Иными словами, кастовый строй отвечал интересам не всего класса рабовладельцев, а только его замкнутой сословной элиты. Он давал возможность носу, составляющим ничтожное меньшинство населения, сохранять господствующее положение в обществе.

Интересно отметить одну важную деталь: в поселениях, где преобладали цоси носу, численность хозяйств ацзя нередко превышала половину всех хозяйств и даже достигала 80%. Происходило это потому, что здесь носу обладали большим могуществом и могли держать в повиновении большое количество ацзя. Существенно также и то, что ацзя, как правило, принадлежали не одному хозяину, а нескольким из одной или даже разных каст. В одном из селений волости Цзело 26 хозяйств ацзя принадлежали нескольким хозяйствам носу. То же самое было и с сяси. Собственность на лично зависимых производителей ценностей была в какой-то мере общей, что характерно для отсталых форм рабовладельческого строя (отголосок прошлой патриархальной эпохи).

Это касалось и земельной собственности. Формально вся земля и все пашни в Ляншане считались собственностью носу, однако фактически большая часть земельных угодий находилась в руках цюйно, численность которых также была значительной. Правда, если говорить о количестве земли в руках одной семьи, то самыми крупными земельными собственниками были носу. Количество земли, принадлежавшей хозяйствам носу, в 3 и в 32 раза превышало количество земли, принадлежавшей другим кастам. Земля же, которой владели цоси носу, не могла быть никем отчуждена. Ею наделялись только сородичи по крови; представители других цоси, тем более враждебных, не имели прав на эту землю.

Таким образом, в социально-экономическом плане в обществе ляншаньских носу ведущими выступали каста с ее нормами и цоси как функционирующая политико-административная система. Нет сомнений, что сохранение этих институтов, берущих свое начало в доклассовой эпохе и приведших к формированию своеобразной структуры общества ицзу, обуславливалось низким уровнем хозяйственного развития и производственных отношений в Ляншане.

Чтобы достаточно ясно представить реальную ситуацию в Ляншане, обратимся к конкретным данным, собранным по селениям двух основных уездов (Пусюн и Чжаоцзюэ) этого района [6, с. 14—35, 70—85].

Начнем с уезда Пусюн. В волости Лэцинди этого уезда было обследовано пять селений. Общее число домохозяйств в этих селениях 207, а населения 762 человека, что составляет одну третью часть всех хозяйств и населения волости (600 хозяйств, 2409 человек).

*Экономическое положение черных ицзу (носу).* Носу в этих селениях (36 человек) образуют 12 хозяйств — 4,7% всего населения обследованных селений, которые владеют 440,4 ши (ши = 120 кг)<sup>3</sup> пахотной земли, что составляет 22,4% всей пашни пяти селений, но если учесть, что 433,6 ши (или 22,1%) из оставшейся части пашни принадлежит носу других селений (эту

землю они сдают в аренду местным ваца), то окажется, что 44,5% всей пахотной земли владеют носу. Кроме того, носу рассматриваемых селений имеют еще на стороне 72 ши пашни и 83 ши земли за пределами своего поселения, которые они сдают в аренду. Таким образом, всего у носу этих селений — 595,4 ши земли, т. е. на душу населения здесь приходится по 16,5 ши, что в 7 раз превышает средний подушный надел.

Все 12 хозяйств носу владеют 42 сяси, т. е. 61,8% всех сяси данных селений. Им же принадлежат на положении ваца 25 хозяйств ацзя, т. е. 89,3% всех ваца ацзя и 85 хозяйств цюйно, т. е. все 100% хозяйств цюйно.

12 хозяйств носу имеют 15 голов тяглогового скота (12,7% всего тяглогового поголовья), т. е. на каждое хозяйство приходится по 1,2 головы, что в два раза превышает среднюю цифру в селениях. Им же принадлежит 128,5 единицы сельскохозяйственного инвентаря (плуги, бороны и другие орудия), что составляет около 11% обеспеченности инвентарем населения в этих селениях. Столь незначительное число скота и сельскохозяйственного инвентаря объясняется тем, что носу преимущественно сдают землю в аренду ацзя и цюйно, а с помощью сяси или других ваца обрабатывают небольшую ее часть.

Так, семья Муцзимугу имеет 138,8 ши земли, 7 сяси, 6 хозяйств ацзя и 15 хозяйств цюйно на положении ваца, 6 голов скота и 12 единиц инвентаря. С помощью сяси они обрабатывают только 33,3 ши земли, а 105,5 ши сдают в аренду. В семье же Муцзиада земли всего 25,8 ши, 4 сяси, 15 хозяйств цюйно, одна голова тяглогового скота и 8 единиц инвентаря. Самостоятельно они обрабатывают 15,3 ши (т. е. используют труд ваца), а 10,5 ши сдают в аренду. В семье Муцзисогэ 22,6 ши земли, обрабатываемой ваца, — одним сяси и двумя хозяйствами ацзя. Они не имеют тяглогового скота, и у них только 11 единиц сельскохозяйственного инвентаря.

Такая ситуация определяется не только сложностью реального экономического положения черных ицзу, но и имущественным расслоением внутри носу, когда три семьи, владея 387,8 ши земли, сдают в аренду свыше 80% ее, а девять других семей, имея 207,6 ши земли, сдают в аренду только 24,3% ее.

Указанная семья носу Муцзимугу от сданных в аренду 105,5 ши получает в виде арендной платы 65 ши зерна, а за счет труда ваца она получает 16,8 ши. Последнее складывается из следующих соотношений трудовой повинности и норм прибавочного продукта: 6 хозяйств ацзя должны проработать в году на поле хозяев 30 дней и дать 1,65 ши продукции, из которой 1,35 ши — прибавочная; 15 хозяйств цюйно должны отработать 45 дней и произвести продукции 2,48 ши, причем 2,03 ши — прибавочная; семь сяси обязаны произвести 29,17 ши продукции, из которой 15,75 ши идет на их потребление, а 13,42 ши — прибавочная. Таким образом, с участка земли в

33,3 ши, который обрабатывают вацца, семья Муцзимугу получает 16,8 ши, что даже ниже размера арендной платы. В целом у Муцзимугу от сданной в аренду земли доход составляет 79,4%, от труда сяси — 16,4%, ацзя — 16% и цюйно — 2,5%.

*Экономическое положение цюйно.* Представление об экономическом положении цюйно дают следующие цифры: в пяти обследованных селениях 120 хозяйств цюйно (500 человек — 65,6% всего населения) владеют 869,9 ши земли; за пределами родных селений им принадлежит 88 ши земли, которую они сдают в аренду. Следовательно, цюйно имеют 48,8% всей пахотной земли, принадлежащей хозяйствам селений. На душу у них приходится 1,8 ши, что в 8 раз меньше, чем у носу. Земли, принадлежащие цюйно, в основном обрабатываются ими сами; в аренду они сдают только 121,7 ши, или 12,7% всех площадей. Значительная часть цюйно, испытывая земельный голод, вынуждена арендовать землю (520,5 ши, или 54,4% всей обрабатываемой ими земли).

Цюйно владеют 26 сяси (38,2% всех сяси этих селений), т. е. на каждое хозяйство, имеющее своих вацца (22—18% всех хозяйств цюйно), приходится по 1,7 сяси; 22 хозяйства цюйно имеют в качестве вацца два хозяйства ацзя.

В хозяйствах цюйно 85,75 голов крупного рогатого скота (71,4% всего количества тяглового скота) и 795,5 единицы сельскохозяйственного инвентаря (68% всех орудий труда в селениях). Две семьи цюйно (13 человек) по их социальному положению могут быть определены как рабовладельцы; 85 хозяйств (363 человека) могут быть отнесены к крестьянам-собственникам и 124 человека (33 хозяйства) находятся на положении полурабов (социальная терминология предложена китайскими исследователями [6, с. 19]). Различия между двумя последними категориями значительны. Так, у крестьян-собственников на душу приходится 1,9 ши, а у полурабов — 0,4 ши земли. У отнесенных к рабовладельцам двух семей цюйно на душу приходится 10,1 ши земли; они владеют семью сяси и одной семьей ацзя.

*Экономическое положение ацзя.* Во всех пяти селениях у ацзя 41 хозяйство (169 человек — 22,2% всего населения). Все ацзя — бывшие сяси, которым было разрешено обзавестись семьей. Напомним, что потомство ацзя всегда входит в касту сяси и семейные ацзя — своеобразный источник пополнения низшей касты [3, с. 86—87], а их земли в большинстве случаев — «подарок» хозяина.

Ацзя владеют 120,9 ши земли (6,2% всей земли селений), т. е. на каждого ацзя приходится 0,7 ши, или около 70 кг зерна. Чтобы прокормить себя и свою семью, ацзя вынуждены арендовать землю, но ее крайне мало, так как первыми арендаторами являются цюйно. Ацзя обрабатывают всю землю сами, имеют

18 голов скота (по 0,4 головы на хозяйство, что близко к средней норме — 0,57 головы) и 228 единиц сельскохозяйственного инвентаря, или 20% общего числа орудий труда в селениях.

Китайские исследователи выделяли среди ацзя небольшую группу крестьян-собственников, а остальных относили к полурабам [6, с. 25]. К крестьянам относили 9 хозяйств (35 человек), или 20,7% всех ацзя. Эти семьи имели 68,7 ши земли (1,9 ши на душу), а это более чем в 2 раза превышает количество земли других ацзя. К полурабам были отнесены 32 семьи (134 человека — 79,3% всех ацзя); они имели 52,2 ши земли (0,4 ши на человека, или около 40 кг зерна).

Форма эксплуатации ацзя: насильственная аренда (принудительная форма сдачи земли в аренду под 80—90% урожая) и трудовая повинность. Ацзя как «арендаторы» должны были обрабатывать 131,2 ши земли носу или цюно (у цюно было всего два хозяйства ацзя) и 31,59 ши их же земли обработать на основе трудовой повинности. Из 41 хозяйства ацзя 5 были полностью освобождены от трудовой повинности; 6 хозяйств должны были отработать 750 дней в году, из них 330 на сельскохозяйственных работах, а остальное время по дому или иным нуждам господина; 30 хозяйств должны были отработать 372 дня, причем в основном на сельскохозяйственных работах.

У ацзя этих селений, как и во всем Ляншане, было две группы (такое же деление было и у сяси). Одна группа называлась «носо», что в переводе с языка ицзу означало: «представитель белых ицзу, бывший некогда китайцем, но полностью утративший свою прежнюю этническую принадлежность и ставший ицзу». Другая группа называлась «ханься» — «китаец, еще не ставший ицзу».

Это историческое различие в формировании ацзя и сяси определяло многоступенчатость системы вацза как в обследованных селениях, так и вообще в Ляншане. Так, цюно составляли первый слой вацза у носу; носу владели ацзя, как вацза, и это был второй слой зависимых; цюно владели, как вацза, группой ацзя, «ханься», — третий слой; носу (черные ицзу) владели сяси обеих групп, и «носо» и «ханься» — четвертый слой; и цюно владели сяси группы «ханься» — пятый слой вацза. В прошлом, когда в районах расселения ицзу существовала система тусы, то сами черные ицзу были вацза у тусы, тогда в ляншаньской системе вацза выделялось шесть слоев [6, с. 26].

Институт вацза в характеристике общественного устройства ицзу играет особую роль, его функционирование еще должно быть исследовано специально, но несомненным является то, что именно этот институт сохранял традиции рабовладельческой эпохи. В приведенной выше картине соподчиненности необходимо подчеркнуть то, что теми вацза, которыми распоряжались цюно, не могли распоряжаться черные ицзу (носу) и что цюно не могли иметь в своем подчинении ни ацзя, ни сяси из груп-

пы «носо». Сказанное было важным моментом в определении характера взаимоотношений двух первых каст Ляншаня.

*Экономическое положение сяси.* Во всех пяти селениях есть семейные и одинокие сяси. Всего хозяйств сяси — 34 (57 человек — 7,4% населения). У сяси — 9,5 ши земли, «подаренной» хозяином (0,5% всей пашни селений). Выделение хозяйств сяси условное, так как они продолжали жить в хозяйском доме, не имея собственного имущества. Их положение соответствовало положению рабов. Их жизнью и свободой распоряжался хозяин. Каста сяси пополнялась за счет пленных китайцев (захваченных в приграничных селениях китайских крестьян) и детей ацзя. Из 57 сяси в рассматриваемых селениях 29 человек (50,9% всех сяси) были китайцы, захваченные в набегах; 22 человека (38,5%) — дети ацзя и 6 человек (10,5%) — обедневшие и ставшие долговыми рабами цюйно.

Как уже говорилось, в пяти обледованных селениях уезда Пусюн земля давала 1962 ши зерна; из них трудом носу было получено 14,88 ши, т. е. 0,8% урожая; трудом цюйно — 1227,4 ши, или 62,5%; трудом ацзя — 406,5 ши, или 20,7%, и трудом сяси — 313,2 ши, или 15,9% [6, с. 30]. Высшая каста — носу, практически не участвовавшая в производстве, владела наибольшей долей богатств, созданных другими кастами — их вацза.

Приведенные материалы по пяти селениям уезда Пусюн интересно сравнить с данными по трем селениям волости Чжухэ уезда Чжаоцзюэ [6, с. 70—85].

В волости Чжухэ всего 13 селений, 1046 хозяйств, три из которых являются китайскими, остальные — ицзу. В трех обледованных селениях — 246 хозяйств (934 человека — все ицзу).

*Экономическое положение черных ицзу (носу).* В трех селениях 111 хозяйств носу (59 человек — 4,6% всего населения). Им принадлежит 3294,2 доу<sup>4</sup> земли (10 доу = 1 ши, 1 доу = 12 кг) — 11,6% всей земли селений. На душу у носу приходится 75 доу, что в 3,6 раза превышает среднюю цифру в селениях (16,2 доу). 12 491,3 доу земли (44,2% всей площади данных селений) принадлежит носу, живущим вне этих селений. Таким образом, носу принадлежит 55,8% всей пахотной земли.

Среди 11 хозяйств черных ицзу только два не имеют в числе вацза ни сяси, ни ацзя, но имеют цюйно. У остальных девяти семей — 17,5 сяси (одним сяси семья владеет совместно с носу, живущими за пределами данного селения), что составляет 42,9% всех сяси, 18 хозяйств ацзя (65,4% всех ацзя). Все 11 хозяйств носу имеют в качестве вацза все 113,5 хозяйства цюйно (одно хозяйство цюйно находится в общем владении с носу из другого селения). Таким образом, на каждое хозяйство носу приходится 10,3 хозяйства цюйно, а еще на 9 хозяйств — два хозяйства ацзя и два сяси, которыми они владеют сообща.

Китайские исследователи [6, с. 71—72] из 11 хозяйств носу в особую группу выделили два хозяйства крестьян (10 человек),

которые все вместе владеют небольшой земельной собственностью (126 доу на душу — меньше среднего показателя по селениям), не имеют ни сяси, ни ацзя. Хотя эти два хозяйства носу имели три семьи цюино в вацза, но эксплуатировали их умеренно, обязывая работать на своих полях 10 дней в году. Труд цюино давал им 3,6% их общего дохода. Не вдаваясь в оценку справедливости использования только экономических факторов для общей характеристики положения этих двух семей, которые все же были включены в систему вацза, важно подчеркнуть имущественное расслоение внутри высшей касты.

Остальные девять хозяйств носу владели 3168,2 доу земли, причем отдавали в аренду 1972 доу (62,3%). Если мы приплюсуем 12 491,3 доу земли, сданной в аренду внешними носу, то получим, что из всей пахотной земли селений в 15 659,5 доу в аренду сдано 14 463,3 доу, или свыше 90%. У девяти хозяйств местных носу на душу приходилось 96 доу, что в 5 раз выше среднего подушного надела в этих селениях.

От общего количества земли, отданного в аренду, носу получали 980 доу в виде арендной платы (арендная плата ниже, чем у носу уезда Пусюн). Остальная земля обрабатывалась вацза — цюино, ацзя и сяси. Носу, эксплуатируя своих вацза, получали от сяси 353 доу, от ацзя — 180 доу и от цюино — 155,6 доу прибавочной продукции. Таким образом, общий доход девяти семей носу в размере 1668,6 доу складывался из: арендной платы — 58%, эксплуатации сяси — 21,1% и эксплуатации ацзя и цюино — 20,1%. Этот доход составлял 76% среднегодового урожая, получаемого с земель носу; остальные 24% шли на удовлетворение минимальных потребностей всех вацза.

*Экономическое положение цюино.* В трех селениях — 150 хозяйств цюино (623 человека — 66,7% всего населения). Владеют землей, дающей 10 781,8 доу зерна (38,1% всех площадей). На душу приходится 17,3 доу (при среднем показателе 16,2 доу). Внешние цюино имеют также 657,1 доу земли в этих селениях (2,3%), и, таким образом, в трех селениях касте цюино принадлежит 40,4% земли.

Из 150 семей-хозяйств только три сдают землю в аренду — 256,8 доу (2,4% всей площади); 15 семей не арендуют землю, обходясь собственной, а 135 семей арендуют 10 720,7 доу (99% их собственных землевладений).

Из 150 семей 26 (17,3%) имеют вацза: 23,25 сяси (один сяси — собственность четырех семей, из них только одна местная, а три другие — пришлые), т. е. 57,1% всех сяси; 9,5 хозяйства ацзя — 34,6% всех ацзя.

Социальный состав касты цюино крайне неоднородный. 4 семьи (26 человек) можно причислить к рабовладельцам. У них на душу приходится 64,3 доу, что в 2,7 раза превышает среднюю норму; они владеют 9,5 сяси и 2 хозяйствами ацзя, а также 1671 доу земли; из них 232,8 доу сдают в аренду, по-

лучая в виде арендной платы 149,5 доу; оставшиеся 1438,2 доу обрабатывают сами и эксплуатируют вацза. Причем от эксплуатации сяси и ацзя цюйно получают только 268,7 доу, т. е. большая часть (свыше 60%) их дохода — результат трудовых усилий членов семей цюйно. Если же исключить трудовые затраты и рассмотреть только чистую прибыль, то 35% ее формируется за счет арендной платы, 60% — за счет эксплуатации сяси и 5% — за счет эксплуатации ацзя. Такое положение отличается от сходных соотношений у рабовладельцев — черных ицу.

78 семей цюйно (325 человек, или 52,16% всех цюйно) имеют 7322,4 доу земли, т. е. на душу приходится 22,5 доу, что превышает средний надел. По социальному делению, предложенному китайскими учеными [6, с. 73], эти семьи причислены к крестьянам-труженикам. Они сдают в аренду 24 доу, а сами арендуют 4688,8 доу, т. е. свыше 60% обрабатываемой ими земли. 22 семьи из этой группы владеют 13,75 сяси и 7,5 хозяйства ацзя, у которых трудовая повинность — 413 дней.

68 хозяйств цюйно [272 человека — 43,66% всех цюйно) отнесены к категории полурабов. Эти хозяйства владеют 1788,4 доу, земли, т. е. на каждого приходится 6,5 доу (30% среднего надела). Они арендуют 6031,9 доу, что в 3 раза превышает площадь их собственных земель. Ясно, что у этой группы главный источник существования — аренда земли у носу.

*Экономическое положение ацзя.* В трех селениях 49 хозяйств ацзя (199 человек, или 21,3% всего населения). Владеют 1019,6 доу земли, т. е. на душу приходится всего 5,1 доу. Как и последняя группа семей цюйно, ацзя могут жить, только арендуя землю. Они арендуют 4239,9 доу, что в 3 раза превышает площадь их собственных земель.

Ацзя эксплуатируются хозяевами — носу или цюйно — через арендную плату (в целом ацзя выплачивают 1375,4 доу урожая) и трудовую повинность (кроме двух семей ацзя, остальные должны отработать у хозяев 887 дней и дать им доход в 399 доу). По социальному положению восемь семей ацзя могут быть причислены к крестьянам-труженикам (на душу 10,3 доу), а остальные — к полурабам (на душу 3,88 доу).

Рассмотрим как пример положение двух семей ацзя. Семья Лэлигэлю может быть причислена к крестьянам-труженикам. В них шесть человек; из них трудоспособных двое и двое полутрудоспособных. Собственный их участок земли всего в 2 доу дает 24 доу зерна. Семья арендует 2 доу и один шэн пахотной (1 шэн = 1,2 кг) и 4 доу целинной земли; получает с них 184 доу урожая. После выплаты арендной платы (88 доу) остается 96 доу, 24 доу они получают с собственного поля, т. е. на нужды семьи приходится 120 доу (20 доу на душу). В 1956 г. семье не хватило на питание 200 цзиней (т. е. 120 кг) зерна. Кроме того, в 1956 г. они должны были месяц работать на хозяина и послать ему полтуши свиньи.

Семья Цюймудисы относится к категории полурабов. Она состоит из четырех человек, из них только двое полутрудоспособных. У этой семьи один шэн пашни, дающий 15 доу урожая. Цюймудисы арендуют 1 доу пашни и 2 доу целины, собирая 68 доу урожая; ровно половину (34 доу) они отдают как арендную плату. Оставшаяся часть урожая и плюс собранное со своего поля составляет 49 доу, т. е. по 12,2 доу на человека. В 1956 г. этой семье не хватило 600 цзиней зерна на питание. В том же году на хозяина они работали 4 дня и послали ему полтуши свиньи.

Как можно видеть, само разделение на крестьян-тружеников (собственников) и полурабов весьма условно. Различия между ними определяются только количеством зерна, остающимся после всех расчетов с хозяевами на пропитание семьи, формы же эксплуатации и тех и других одинаковы. И те и другие не в состоянии прокормить себя и вынуждены все больше и больше увязать в долговой кабале.

*Экономическое положение сяси.* В трех селениях 62 сяси, что составляет 6,6% населения. У них — 37 доу земли, «подаренной» хозяином (0,2% всей пашни селения); на душу у сяси приходится 0,6 доу зерна. Сяси арендуют 307,6 доу земли (выплачивая арендную плату со 128 доу).

Взрослые сяси — работники в доме хозяина — лишены личной свободы и могут быть определены как типичные рабы. Происхождение этой касты аналогично с сяси уезда Пусюн. Среди 26,5 сяси, которыми владеют 13 рабовладельческих семей обследованных селений (из них 9 носу и 4 цюйно), 11 сяси — потомство ацзя, 10,5 — китайцы, захваченные в набегах, 2 — цюйно, обедневшие и за долги ставшие сяси, 2 — дети, рожденные женщиной сяси; происхождение одного сяси не было установлено.

В целом в волости — 165 сяси; 115 из них — китайского происхождения, т. е. группы «ханься», и 50 — из белых ицзу (т. е. группы «носо»). Из 115 «ханься» 16 человек были первого поколения, 38 — второго, 17 — третьего, 4 — четвертого, 12 — пятого, 11 — шестого и выше, а у 17 сяси не удалось выяснить их происхождение.

Труд сяси давал носу 747,6 доу дохода, а цюйно — 1137,6 доу. В целом в создании богатств трех селений вклад каждой касты был следующим: сяси — 7,9% всего дохода, ацзя — 20,9, цюйно — 70,8 и носу — 0,4%. Здесь та же картина: вкладывая труда меньше всех, носу владеют наибольшим богатством при распределении доходов по хозяйствам.

В трех селениях имелось: 121 голова тяглого скота, 171 плуг и борон, 1059 единиц мелкого инвентаря. Эти средства производства распределены следующим образом: у рабовладельцев — 22,8 головы скота, 10,5 плуга и бороны, 85 единиц мелкого инвентаря; у крестьян-тружеников — 63,5 головы скота, 84 плуга и бороны, 554 единицы мелкого инвентаря; у

полурабов — 34 головы скота, 75 плугов и борон, 409 единиц мелкого инвентаря; у рабов — 0,3 головы скота, 2 плуга, 11 единиц мелкого инвентаря.

Таким образом, полурабы и рабы имеют в собственности (пусть даже в незначительных количествах) средства производства. Такое положение позволяет сомневаться в правильности критериев, избранных китайскими исследователями для выделения социально-классовых групп.

В системе ваца, которая опиралась на кастово-сословную структуру Ляншаня, гораздо больше четкости, так как она предусматривала ясную соподчиненность каст по вертикали от носу к цюно, ацзя и сяси. Именно поэтому характер общественных отношений у ляншаньских ицзу, используя анализ классовых отношений на современном (на уровне 1956 г.) материале, следует рассматривать через кастовую традицию.

Приведенные выше конкретные данные при всех разительных контрастах между высшей и низшими кастами свидетельствуют в целом о низком уровне экономического развития ляншаньских ицзу. Рассмотрим дополнительные факты.

В упомянутой выше семье носу Муцзимугу (уезд Пусюн) годовой доход, измеряемый количеством полученного зерна, составляет в сумме 81,8 ши, т. е. примерно 9816 кг. Учитывая, что в семье Муцзимугу шесть человек, легко вычислить, что на едока в день приходится около 4,4 кг. Как и всюду в Ляншане, зерно выступает как единственное мерило дохода и реально включает в себя другие виды сельскохозяйственной продукции (технические культуры, корма и т. п.), а также и ту часть, которая не подлежит распределению и сохраняется как семенной фонд. К сожалению, у нас нет никакой расшифровки цифры дохода; исходя же из его суммы, можно предполагать, что семья Муцзимугу в условиях натурального хозяйства имеет недостаток, но при развитом внутреннем рынке ее доход не обеспечивает расширения производства.

Еще меньше возможностей у семьи Муцзиада, которая состоит из трех человек, а получает годовой доход в 3 раза меньше семьи Муцзимугу.

В уезде Чжаоцзюэ размеры дохода у носу-рабовладельцев оказываются иными. По девяти хозяйствам носу (49 человек) совокупный годовой доход (включая семенной фонд, фураж, технические культуры) составляет 1668,6 доу, или 20 023 кг, т. е. на едока в день приходится 1,1 кг (т. е. значительно меньше, чем в семье Муцзимугу).

Самым же знаменательным является цифра ежедневного рациона сяси в той же семье Муцзимугу — около 0,8 кг, т. е. немногим меньше, чем на самого носу в семьях уезда Чжаоцзюэ.

В этой именно цифре отразилась сложная ситуация социально-экономического развития ицзу. Выразалась она в очевидной экономической нецелесообразности сохранения института

сяси — как ведущей силы в формировании богатств носу. В экстремальных условиях Ляншаня, где необходимые расходы на содержание сяси требовали значительных затрат по сравнению с получаемой прибылью от эксплуатации их труда, экономическое развитие неизбежно должно было прийти к арендной системе в основном виде производства — земледелии. Переход этот, хотя стадийно и совпадал с феодальными отношениями у соседей — китайцев, не носил характера прямого заимствования, а являлся выражением прежде всего внутренних процессов, свойственных обществу ицзу. По этой причине поиски прямых аналогий в аренде и арендных отношениях у ицзу и китайцев не могут дать успеха для определения общественного устройства в Ляншане. Здесь арендные отношения были тесно связаны с системой вацза и придавали рабовладельческую окраску уже значительно деформированному обществу.

Вернемся к вышеприведенным данным по селениям уездов Пусюн и Чжаоцзюэ. В обоих регионах носу были основными земельными собственниками; кроме того, большой доход они получали от сдачи земель в аренду цюйно и ацзя. Причем сдача в аренду земли производилась носу по системе вацза и в принудительном порядке. Поскольку носу система вацза была действующей, то любой носу мог распоряжаться доходом и жизнью любого своего вацза, даже из касты цюйно. И это обстоятельство тоже свидетельствовало о пережитке рабовладельческой формации.

В совместной с А. Г. Яковлевым работе была высказана точка зрения о «большей аргументированности выводов сторонников взгляда на ляншаньское общество как рабовладельческое» [3, с. 106]; приведенные дополнительные материалы, как представляется, дают основание считать прежнюю позицию верной.

<sup>1</sup> Например, англичанин Брук, совершавший путь через Сычуань в Индию, был убит в районе Лоло [4, с. 94].

<sup>2</sup> Хотя в русском переводе книги А. Уиннингтона [5, с. 56], как и вообще в общественно-политической и научной литературе о ляншаньских ицзу, применен термин «каста», необходимо подчеркнуть его условный характер. Индия — классическая страна кастового строя — дает два основных критерия для определения касты: строгую эндогамию и наследование общей профессии. Все общественные группы ицзу придерживались эндогамии, но, учитывая натуральный характер их хозяйства, пока нет оснований говорить о разделении низших социальных групп по профессиональному признаку. Встает вопрос, не являются ли касты ицзу сословиями, т. е. известной формой классовых различий в рабовладельческом и феодальном обществах, когда за каждым сословием закреплялись юридические права и обязанности и сословная принадлежность была наследственной. Однако для полного отождествления общественных групп ицзу с сословиями также нет достаточных оснований. Поэтому употребляется характеристика структуры как кастово-сословная, а термин «каста» применяется с учетом сделанных оговорок.

<sup>3</sup> Традиционно в Китае размеры пашни определяются весовыми категориями — цзинь, ши, доу, которые показывают количество зерна, получаемого с поля. Здесь китайскими авторами употреблена та же система.

<sup>4</sup> Если в предыдущих материалах китайские авторы использовали меру веса ши, то здесь доу. Перевести доу в ши не трудно, но тогда потеряется оригинальность цифр первичной публикации.

1. Итс Р. Ф. К проблеме соотношения классов и государства (по материалам ляншаньских ицзу). М., 1964.
2. Итс Р. Ф. Ицзу.— Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965.
3. Итс Р. Ф., Яковлев А. Г. К вопросу о социально-экономическом строе ляншаньской группы народности и.— Община и социальная организация у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Л., 1967.
4. Козлов П. К. Тибет и Далай-лама. Петроград, 1920.
5. Уиннингтон А. Рабы Прохладных гор. М., 1960.
6. Ицзу шэхуй дяоча (Обследование общества ицзу). Пекин, 1957.
7. И Цюнь. Чжунго миньцзу цзяньши (Краткая история народов Китая). Пекин, 1952.
8. Линь Яо-хуа. Ляншань ицзу (Ляншаньские и). Шанхай, 1947.
9. Ляншань ицзу шэхуй цигэ фанмяньды цингуан (Обзор некоторых слоев общества ицзу Ляншаня). Пекин, 1957.
10. Цзи Си-чэнь. Ляншань ицзуды фэйяо (Скачок ляншаньских ицзу). Пекин, 1960.
11. Юйгуань ляншань ицзу шэхуй лишиды жогань цингуан (О некоторых аспектах истории общества ляншаньских ицзу). Пекин, 1957.
12. Waller N. Inside Red China. N. Y., 1939.

---

*А. М. Решетов*

**СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ  
ОТНОШЕНИЯ У ДУЛУН  
В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.**

Этнографическая группа дулун (наиболее распространенное самоназвание друн, или трун; старое китайское название цю, или цюцзы; см. подробнее [1—4; 9—11; 14—22]) расселена в северо-западной части провинции Юньнань (Китай), преимущественно в уезде Гуншань. Дулун не имеют единого самоназвания. Обычно их самоназвания одинаковы с названиями мест проживания. Например, дулун, живущие в бассейне небольшой реки Дима, сами себя называют дима. Некоторые группы дулун не знают более общих названий, чем названия родов («кунмэн-нува» — «человек из рода Кунмэн», «баманува» — «человек из рода Бама» и т. д.). Большинство дулун живут в бассейне р. Дулун (приток р. Иравади). Всего в Китае, по данным на 1959 г., проживало около 3 тыс. дулун [13]. По новейшим данным, на конец 1980 г. их насчитывалось 4 тысячи [1]. Небольшие группы дулун живут также в соседних районах Бирмы под общим названием ну. В китайской этнографо-географической литературе дулун (цю) и ну (самоназвание — ану, нусу, арун; старое китайское название — ну или нуцзы) рассматривались как две различные группы под разными названиями, однако всегда признавалась их языковая, культурно-историческая и этническая близость.

Язык дулун и ну составляет самостоятельную ветвь в языковой группе и, входящей в тибето-бирманскую группу китайско-тибетской языковой семьи. Весьма вероятно, что у дулун и ну — единый язык. В пользу этого предположения говорит тот факт, что различия в языке северных и южных дулун или в языке живущих в разных уездах ну сказываются гораздо сильнее, чем у дулун и ну, живущих в одном уезде (например, уезде Гуншань). В легендах, бытующих среди дулун и ну, также признается их родство: они ведут свое происхождение от двух родных братьев, поселившихся по разным берегам р. Нуцзын (Салуэн). Из других народов дулун и ну сохраняют наибольшую близость

к лису по материальной и духовной культуре, а также языку. Эта близость — свидетельство бывшей ранее этнической общности (менее 1 тыс. лет назад).

Дулун и ну живут в горных долинах рек Ланцанцзян (Меконг) и Нуцзян (Салуэн) (см. подробнее [10, с. 128—143]). Природные условия вполне благоприятны для занятия земледелием, которое эти народы знают давно. В некоторых легендах свой приход в этот район они связывают с открытием нового плодородного края, дававшего хорошие урожаи. На орошаемых землях (к середине XX в. они составляли всего немногим более 10% всех обрабатываемых земель) основной культурой является поливной рис. На богарных землях выращивают кукурузу (ведущая культура на севере), суходольный рис (ведущая культура на юге), а также гречиху, чумизу, пшеницу, просо, различные сорта бобов, бататов. У дулун в большей мере, чем у ну, было распространено подсечно-огневое земледелие. Основными сельскохозяйственными орудиями у дулун были палка-копалка, деревянные мотыги и в начале XX в. в употреблении еще оставались каменные орудия. На заранее намеченном участке группа семей зимой сообща вырубала деревья, а весной, после того как они высохали, их сжигали. Потом мужчины чуть рыхлили и разравнивали землю, шедшие сзади женщины палкой или мотыгой делали лунки и бросали в каждую из них несколько семян. Поле не пропалывали, удобрений не применяли. Поливная земля у дулун стала обрабатываться при помощи деревянного плуга только в первой половине XX в. Со второй четверти XX в. все большее распространение стали получать металлические орудия. Урожаи были очень низкие: с 1 му (1 му равен примерно 0,06 га) собирали около 50 кг кукурузы. Животноводство не играло существенной роли в занятиях дулун и ну. Зато у дулун заметна была роль собирательства, охоты, рыболовства [6]. Ремесло было довольно развито (особенно ткачество, плетение). Почти в каждой деревне у дулун были свои кузнецы. Плавить железо они не умели, а потому собственного материала у мастера не было, его привозили в эти районы преимущественно из Тибета<sup>1</sup>.

Общество дулун, сохраняя основные черты первобытнообщинного строя на стадии его разложения, характеризовалось формированием раннефеодальных отношений. Следует особо подчеркнуть, что у дулун южных районов уезда Гуншань вплоть до середины XX в. сохранялось больше традиций первобытнообщинного строя как по форме, так и по содержанию их. На юге у дулун (т. е. южнее района Ладагэ) не было вообще частной собственности на землю, в частном владении находились только огороды около домов. У дулун сохранялось представление о роде, причем каждый имел свое название. Однако нет никаких данных, свидетельствующих о том, что род у дулун играл какую-то роль как социально-экономическая едини-

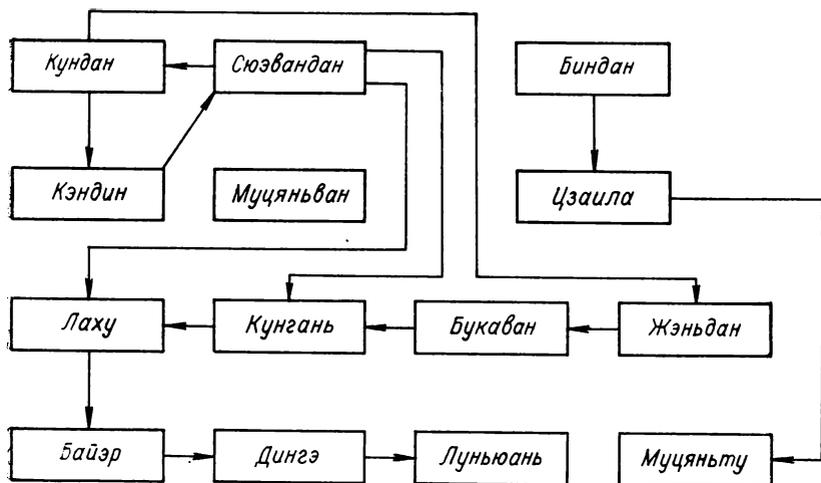


Схема. Брачные связи между родовыми группами у дулун \*

ца. Очень часто была нарушена и его локализованность. В результате разрастания рода из обособившихся частей его (родовых групп) образовывались вторичные, дочерние роды. Все члены рода носили общее имя. Мужчины составляли ядро рода или его подразделения, женщины — сестры и дочери их — непостоянную, временную часть, так как с достижением брачного возраста они в силу законов родовой экзогамии, строго соблюдавшихся у дулун, уходили в другую деревню, к мужчинам другого рода. Но, уходя, они сохраняли свое родовое имя, поддерживали связь с родной деревней. Принадлежность к определенному роду играла роль при вступлении в брак; у дулун вплоть до середины XX в. строго сохранялась родовая экзогамия, причем брачная связь родов весьма напоминала отношения, существовавшие внутри трехродового союза<sup>2</sup>.

В работах китайских авторов встречается именно такая схема: женщины из родовой группы Кундан уходили к мужчинам родовой группы Кэндин, а оттуда женщины уходили в жены к мужчинам родовой группы Сюэвандан, женщины этой последней группы — к мужчинам родовой группы Кундан. В последнее время эти связи все более нарушались и становились многосторонними (см. схему)<sup>3</sup>.

Основной экономической ячейкой общества дулун в первой половине XX в. была община. Весьма вероятно, что на юге у дулун еще сохранялась частично родовая или, во всяком случае, соседско-родовая община, т. е. община переходного типа от родовой к сельской. Родовая община состояла из постоянного

\* Стрелка показывает переход женщины на жительство к мужу.

локализованного в одном месте «мужского ядра рода», «временной женской части» (сестры и дочери мужчин данного рода) и «пришлой женской части» (жены мужчин данного рода). Производство в такой общине — коллективное, распределение — уравнилельное. Нет частной собственности: владение обрабатываемой землей, охотничьими и рыболовными угодьями, пастбищами и т. д. было общим, коллективным. Однако такого рода отношения все больше заменялись иными, когда основной экономической ячейкой была сельская община — организация, включавшая только часть даже мужского ядра рода, которая состояла из четырех-шести родственных между собой больших семей.

Во главе общины стоял старейшина одной из больших семей, как правило наиболее крупной. Его власть не была наследственной, после его смерти избирали нового старейшину. Он улаживал споры между членами деревни, решал вопросы приема в деревню новых членов, ведал вопросами организации хозяйства общины, представлял ее в сношениях с другими общинами и т. д. Все наиболее важные вопросы решались старейшиной при участии взрослых мужчин общины, после совместного обсуждения.

Каждая большая семья вела общее хозяйство, которым руководили старейший, опытный мужчина, принимающий участие в хозяйственной жизни семьи, и его жена; мужчина руководил преимущественно производственной жизнью большой семьи, женщина — домашними делами. Такое распределение обязанностей основывалось на существовавшем разделении труда в хозяйстве по полу: мужчины были главными в поле, на охоте, женщины — в домашнем хозяйстве. Большая семья жила в длинном деревянном доме срубной конструкции. После женитьбы сына к дому пристраивали еще одну комнату — для новой семьи. Поэтому дом у дулун очень длинный, со множеством пристроенных комнат. Часть пристроек возводили параллельно старым постройкам, оставляя между ними своеобразную улицу. Длинный дом у дулун являлся не только свидетельством существования большой семьи, но также и показателем развития строительной техники.

Земля для обработки передавалась во владение большой семье, но без права продажи. Все продукты земледелия, собирательства, охоты и рыболовства поступали в распоряжение старшей женщины, которая организовывала питание всей большой семьи; запасы продовольствия хранились в общем амбаре. Хотя у дулун сохранялась большая семья, все более прочные позиции в экономическом отношении закреплялись за малой семьей. Даже там, где основной экономической единицей была большая семья, наряду с ней существовала малая моногамная семья. В ряде северных районов землю для обработки получала именно малая семья. Поэтому для конца первой половины XX в.

*Распределение земли по формам владения  
в общине у дулун \**

Всего земли	Количество земли во владении всей общины		Количество земли в коллективном владении нескольких семей		Количество земли в частном владении отдельных семей	
	му	% ко всей обрабатываемой площади	му	% ко всей обрабатываемой площади	му	% ко всей обрабатываемой площади
В трех общинах: Кундан, Биндан и Сюэвадан (уезд Гуншань, Четвертый район) было 560 му пахотной земли	25,8	4,6	476	85	58,2	10,4

\* Составлена по материалам статьи Тянь Цзичжоу [17].

малую семью следует считать минимальной социальной единицей. Наиболее крупной единицей оставалась община.

В большинстве районов расселения дулун господствовала общинная собственность на землю. Формы владения землей у дулун представлены в приводимой таблице.

Таким образом, общинная земля закреплялась во владении за группой семей или отдельными семьями. В соседской общине у дулун существовала общинная земля («домуку»), земля образовавшихся внутри сельской общины ее подразделений — объединений нескольких семей, коллективно владевших ею и совместно ее обрабатывавших («домушэ»), и земля в частном владении отдельных семей. На общинной земле работали все сообща, и полученный урожай, продукты собирательства, охоты и т. д. делили поровну. Но из таблицы видно, сколь незначительна была роль общинной земли в жизни деревни. Основная земля находилась в коллективном владении нескольких семей. К длительному сохранению этой формы, безусловно, вынуждал все еще слабый уровень развития производительных сил у дулун. И такого рода объединения семей для совместного ведения хозяйства вызывались к жизни прежде всего трудностью, а иногда даже невозможностью ведения частного хозяйства одной семьей (особенно малой), без эксплуатации чужого труда. Группы родственных семей сообща обрабатывали землю, коллективно выполняли другие работы по хозяйству. Распределение урожая шло зачастую поровну, независимо от количества затраченного каждой семьей труда. Такой обычай коллективного труда назывался у дулун «дилива». Здесь не учитывалось, сколько человек из каждой семьи и в течение какого времени трудились на общем поле. Этим очень часто пользовались главы общин отдельных больших семей. Таким образом, в «дилива» заложена потенциальная возможность эксплу-

атации своих сородичей. У дулун существовал и другой обычай взаимопомощи — обмен рабочей силой («булэму»).

Традиции коллективизма, уравнительного распределения были сильны и в собирательстве, охоте и т. д. Найдя дупло с пчелами, на дереве делали отметку — знак того, что за этим дуплом уже следят. Однако собранный мед тем не менее делился между всеми жителями деревни поровну. Охотились дулун коллективно. Мясо убитого животного (дикой свиньи, горного козла) делилось поровну между всеми жителями деревни. Если в семье кончалось продовольствие, то можно было взять в долг у соседей. Процентом не платили. Порой возвращения долга даже не требовали. Полученные в обмен на продукты собирательства металлические мотыги, ножи, ручные топоры безо всяких условий давали односельчанам.

Хотя у дулун не существовало купли-продажи земли, однако была форма так называемой передачи земли, когда земля, бывшая во владении у одной семьи, за какое-нибудь вознаграждение (1—2 доу продовольствия или один бык) передавалась другой, всегда более состоятельной. Хотя земля накапливалась в частном владении в одних руках, низкий уровень развития производительных сил не позволял новым хозяевам самостоятельно обрабатывать ее. Тогда широко использовались традиции коллективной работы и взаимопомощи. Имея землю, богатые семьи приглашали для совместной работы у себя в хозяйстве бедных общинников. Во время работы они только кормили помогавших им общинников, никакой другой дополнительной оплаты не существовало. Эта форма взаимопомощи называлась «каму», или «цзяму». И хотя в обществе дулун к концу первой половины XX в. классы не сформировались, эксплуатация в разных видах, несомненно, существовала и способствовала укреплению появившегося имущественного неравенства, деления на богатых и бедных [14, с. 41]. Свидетельством имущественного неравенства служат данные о том, что, несмотря на нехватку продовольствия у 90% населения, около 10% были обеспечены всем необходимым в течение всего года [16]. В таких состоятельных семьях были «домашние рабы»: по 2—3 человека в семье. Это были оставшиеся в живых члены разоренных в результате кровной мести семей, купленные со стороны сироты, захваченные в различных столкновениях. Вместе с членами семьи хозяина они работали и питались. Достигнув определенного возраста, они вступали в брак и становились членами семьи. Домашние рабы подвергались определенной эксплуатации. Они как работники (дополнительная рабочая сила) помогали обрабатывать излишки земель, способствовали упрочению семейной экономики, накоплению богатств в семье и, таким образом, выделению знати.

В первой половине XX в. у дулун северных районов уезда Гуншань территориальные, соседские связи доминировали над

родственными. Нередко в соседней общине жили не только члены разных родов дулун, но и представители других национальностей, чаще всего лису. Они становились равноправными членами деревни (общины) после получения согласия всех жителей деревни на их поселение в деревне. Вступая в другую деревню, они, однако, сохраняли свое прежнее имя (название своей родовой группы), поддерживали постоянные связи с членами родной деревни, часто навещали их.

Общество дулун находилось в окружении соседних феодальных обществ, и это обстоятельство не могло, конечно, не сказаться на его характере. Так, некоторые деревни платили дань тусы [9]. Известно, например, что из района Ечжи уезда Вэйси тусы посылали чиновников к дулун для сбора налогов: каждый двор раз в году платил натурой (преимущественно горечавкой — около 1 кг). У дулун в роли сборщиков налогов выступали феодалы наси, лису, бай, тибетцы и позднее — китайцы [22, с. 307, 308]. Жившее по верхнему течению р. Дулун население платило налоги тибетцам и ламаистскому монастырю в Гуншане [14, с. 40; 22, с. 336]. Под таким влиянием, ускорявшим естественный процесс разложения первобытных институтов общества дулун, власть глав деревень в некоторых местах в последние десятилетия стала наследственной. Некоторые из старейшин получили должность начальников районов (район объединял несколько деревень). Китайцы в XIX в. уже посылали чиновников для управления районами дулун (ию), хотя это и носило формальный характер. Несмотря на то что эта территория несколько веков входила в состав Китая<sup>4</sup>, географическая изоляция делала ее почти недоступной и только номинально зависимой и управляемой центральным правительством<sup>5</sup>.

Хозяйство дулун было в значительной мере натуральным, однако торговля с тибетцами, лису, наси, бай играла существенную роль в жизни общества дулун. То, что торговля носила преимущественно меновой характер, не свидетельствует о ее неразвитости. Некоторые продукты собирательства, например такие лекарственные травы, как венечник, горечавка и т. д., почти полностью вывозились в другие районы. Целиком под влиянием спроса на стороне дулун занимались сбором лака, который полностью продавали приезжим торговцам. Деньги не получили у дулун широкого распространения, скорее следует говорить об обмене товарами. Плетения из бамбука — изделия мастеров дулун — попадали даже в Бирму. И хотя ремесло еще не отделилось полностью от земледелия, нельзя отрицать, что оно уже давало товарную продукцию. Следует иметь в виду и то, что дулун подвергались эксплуатации со стороны заезжих торговцев, так как обмен носил неэквивалентный характер.

При изучении общества дулун для подтверждения его отсталости пользуются примерами из семейно-брачных отношений дулун. Однако к такого рода примерам следует относиться кри-

тически. Утверждение некоторых ученых о наличии у дулун группового брака со ссылкой на работу И Цюня [15, с. 164] не имеет никакого основания. Действительно, И Цюнь пишет, что несколько родных братьев вступали в брак с несколькими родными сестрами, но он ничего не говорит о групповом характере брака. Никаких сведений о групповом браке нет и в подробнейших отчетах научно-исследовательских групп, работавших у дулун в последние годы по изучению у них социально-экономической структуры общества. Тот факт, что несколько родных братьев брали каждый для себя жену среди родных сестер, отнюдь не говорит о групповом браке, а легко может быть объяснен соблюдением норм родовой экзогамии в условиях сохранения брачной кольцевой связи родов или родовых подразделений. Даже сторонники теории группового брака относят его к ранней стадии развития первобытного общества [12]. И едва ли у современных дулун, прошедших длительный и сложный путь этнического развития, отмеченные факты являются пережитками явления, предположительно существовавшего уже десятки тысяч лет назад. Терминология родства у дулун носит классификационный групповой характер, но это также не может являться подтверждением существования у дулун пережитков группового брака. Групповой характер терминов связан прежде всего с делением на половозрастные классы. Нельзя эту терминологию рассматривать исключительно как систему родства, она имеет в течение длительного времени значительно более широкий смысл, содержание — в частности, служит для обозначения возрастных классов [11]. Прием зятя в дом — обычай, встречающийся у дулун. Однако его нельзя рассматривать как пережиток матрилокальности. Такого рода явления встречаются в выделившихся в качестве самостоятельных экономических единиц малых семьях и объясняются необходимостью наследовать имущество, хозяйство при отсутствии сына. Таким образом, этот обычай является довольно поздним явлением и связан с выделением малой семьи. В состоятельных семьях встречались случаи многоженства. Так, в южных районах у одного старейшины деревни было девять жен [16]. После смерти мужа вдова не имела права вернуться к своим родителям или вторично выйти замуж на сторону. Это объясняется большим количеством дорогих подарков, которые были за нее как за работницу переданы ее семье. Поэтому обычно после смерти мужа вдова становилась женой его брата, а иногда женой племянника (сына старшего брата мужа), если он был приблизительно одного возраста с ней, или даже второй женой свекра. Такого рода аномальные формы брака объясняются исключительно состоянием экономики отдельной семьи и в целом общества дулун первой половины XX в. За невесту платили от одного до трех быков, котел, металлический треножник, комплект одежды, украшения и т. д.<sup>6</sup> Платила часто не

только семья, но и вся деревня — ведь принимали нового работника.

Таковы в основных чертах социально-экономические отношения у дулун в первой половине XX в. Длительному сохранению институтов первобытнообщинной формации способствовала географическая изолированность района, малая плотность населения и большое количество удобных для обработки земель. В сельской общине дулун тенденцией развития в первой половине XX в. были усиление и закрепление частного владения, развитие частной инициативы. Хотя формально вся земля считалась общинной, но между владением и частной собственностью на землю у дулун различия стирались; шел процесс закрепления прав отдельной семьи на обрабатываемую ею землю. Если кто-нибудь поднимал участок земли, он сажал дерево как знак того, что он закрепил участок за собой [17, с. 57]. И никто не обрабатывал его, хотя участок в течение ряда лет и пустовал — обычное явление при подсечно-огневом земледелии. Также разрешалось передавать за определенное вознаграждение участок земли. Между такой передачей и куплей-продажей разница весьма незначительна и едва ли уловима (см. подробнее [5]). Вместе с тем низкий уровень развития производительных сил препятствовал закреплению норм частной собственности, широко были распространены различные формы взаимопомощи. Но несомненно, что в обществе дулун уже появилось имущественное неравенство, деление на бедных и богатых, хотя классы еще и не сформировались. Тенденции к увеличению роли частного владения, развитию частной инициативы стали проявляться со всей определенностью с конца XIX — начала XX в., особенно проявились они к концу первой половины XX в. Убыстрению темпов общественного развития дулун в XX в. способствовали такие факторы, как появление поливных земель, развитие торговли, в том числе проникновение денег, втягивание этого прежде изолированного региона в систему хозяйственно-торговых связей и отношений с соседними народами. Все это позволяет рассматривать общество дулун первой половины XX в. как переходное от первобытного к раннеклассовому.

<sup>1</sup> Появление металла у ну и дулун китайские ученые относят к концу XIX — началу XX в. Однако вполне вероятно, что он им стал известен значительно раньше, поскольку давно был известен соседним народам — тибетцам, лису, и, наси, бай и другим, с которыми у дулун и ну поддерживался постоянный регулярный обмен.

<sup>2</sup> Изучению трехродового союза посвятил одну из своих работ Д. А. Ольдерогге [8].

<sup>3</sup> Приведенная схема получена автором в 1957 г. от китайских этнографов, работавших у дулун в уезде Гушань. Очевидно, по ней можно проследить принцип брачных связей между родовыми группами у дулун, однако при этом следует заметить, что схема не учитывает все реально существовавшие линии связей.

<sup>4</sup> В период династии Тан эти земли входили в состав независимого го-

сударства Наньчжао, а в период Сун — в государство Дали. Затем административную власть осуществляли тусы; это были все те же феодалы наси, лису и т. д., которые в предшествующий период государств Наньчжао и Дали управляли территорией бассейна р. Дулун.

<sup>5</sup> См. также [7, с. 206, 207]. В «Описании Юньнани» содержатся некоторые сведения о цю (дулун), позволяющие предполагать, что даже местные китайские авторы не имели реального представления о жизни населения этого района. Например, сообщалось, что «они едят волос и пьют кровь», но и признавалось, что они «не платят дани» [22, с. 339].

<sup>6</sup> Очевидно, с разложением первобытного общества размер подарков увеличивался. При кольцевой связи брачных группировок существовал естественный обмен женщинами. С нарушением этих традиций появились свадебные подарки как плата за уходящую рабочую силу.

1. Ван Дэ. Национальные меньшинства Китая.— «Китай». 1981, № 1, с. 11.
- 1а. Журавлев Ю. И. Этнический состав Тибетского района КНР и тибетцы других районов страны.— Восточноазиатский сборник, № 2. Труды Института этнографии. Т. 73. М., 1961, с. 79—136.
2. Журавлев Ю. И., Решетов А. М. Дулун. Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965, с. 527—530.
3. Ивановский А. О. Материалы для истории инородцев Юго-западного Китая. СПб., 1887.
4. Ивановский А. О. Юньнаньские инородцы в период династий Юань, Мин и Дай Цин. СПб., 1889.
5. Колганов М. В. Собственность. М., 1962.
6. Линь Яо-хуа, Чебоксаров Н. Н. Хозяйственно-культурные типы Китая.— Восточноазиатский сборник, № 2. Труды Института этнографии АН СССР. Т. 73. М., 1961, с. 14—15.
7. Матусовский З. Географическое обозрение Китайской империи. СПб., 1888, с. 206—207.
8. Ольдерогге Д. А. Кольцевая связь родов (Gens triplex), или Трехродовой союз.— «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР». Т. 1. М., 1945, с. 23—25.
9. Решетов А. М. Китайские источники для изучения систем управления районами малых народов Китая (XIII—XIX вв.).— Филология и история стран Зарубежной Азии и Африки. Тезисы научной конференции Восточного факультета 1964/65 уч. года. Л., 1965, с. 76—79.
10. Решетов А. М. Дулун и ну.— Доклады отделений и комиссий Географического общества. Л., 1968, с. 128—143.
11. Решетов А. М. Некоторые наблюдения над системами родства.— Охотники, собиратели, рыболовы. Л., 1972, с. 228—235.
12. Семенов Ю. И. Групповой брак, его природа и место в эволюции семейно-брачных отношений. М., 1964.
13. Численность и расселение народов мира. М., 1962, с. 175.
14. Дулун.— «Миньцзу туаньцзе». 1960, № 3.
15. И. Цюнь. Вого шаошу миньцзу цзяньцзе (Краткие сведения о национальных меньшинствах Китая). Пекин, 1958, с. 162—166.
16. Нуцзян лисуцзу цзычжичжоу шэхуй дяоча (Обследование общества Нуцзянского автономного округа народности лису). Пекин, 1956, с. 44.
17. Тянь Цзичжоу. Изменения в земельной системе у некоторых народов провинции Юньнань до Освобождения.— «Вэньшичжэ». 1964, № 4, с. 57.
18. Юньнань тунчжа (Описание Юньнани). Пекин, 1895.
19. Юньнань шэн шаошу миньцзу гайкуан (Общие сведения о национальных меньшинствах провинции Юньнань). Куньмин, 1956, с. 105—109.
20. Clark I. W. Kweichow and Yün-nan Provinces. Shanghai, 1894.
21. Davies H. R. Yün-nan. Cambridge, 1909.
22. Rock J. F. The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China. Vol. 2. Cambridge (Mass.), 1947.

---

**М. Ф. Чигринский**

## **ЖИЛИЩА АБОРИГЕНОВ ТАЙВАНЯ**

Аборигены Тайваня индонезийского происхождения известны под общим китайским названием гаошань (горцы). Их обычно подразделяют на собственно гаошань — жителей горных районов и пинпу — обитателей равнины. К первым относятся такие племена, как атайял, бунун, цоу, пайваны, рукай, ами и проживающие на о-ве Хуантоуэй (южнее Тайваня) ями. Ко вторым причисляют категалан, кавалан, таокас, пазахе, бабуса, хоаней, тхао (сао), папора, сирайя, макатао, фаворланг, луиланг. В отличие от горцев, сохранивших национальную самобытность, пинпу почти полностью китаизировались. Причем луиланг, сирайя, каваланы совершенно исчезли в процессе ассимиляции. Папора, таокас, фаворланг еще сохранили некоторые племенные обычаи, но уже не помнят родного языка [4, с. 603—609; 6, с. 98; 14, с. 70; 16, с. 25].

Сведения о поселениях и жилищах индонезийцев Тайваня содержатся в европейских, американских, китайских и японских источниках. Голландские миссионеры, побывавшие на Тайване в XVII в., сообщают, что пинпу проживали в компактных, укрепленных поселениях, обнесенных деревянными стенами с возвышающимися над ними бамбуковыми вышками. Эти укрепления дополнялись целой системой рвов, палисадов, завалов, ловушек, канав для подслушивания [17, с. 17; 18, с. 238—239]. Дома в этих деревнях располагались отдельными группами; голландцы называли их кварталами. В каждой группе насчитывалось 12—14 домов. В деревнях в среднем проживало по 1000—1200 человек.

Для горцев также характерны компактные поселения, но не такие большие и с меньшим количеством жителей. Они обычно расположены в труднодоступной местности под прикрытием горных круч. Подняться к такому селению можно только по вырубленным в склоне ступеням [8, с. 146]. Селения защищены земляными валами, стенами из облицованных плит, а также сторожевыми башнями. Специально посаженные вокруг селений высокие бамбуки скрывают укрепленные села от посторон-

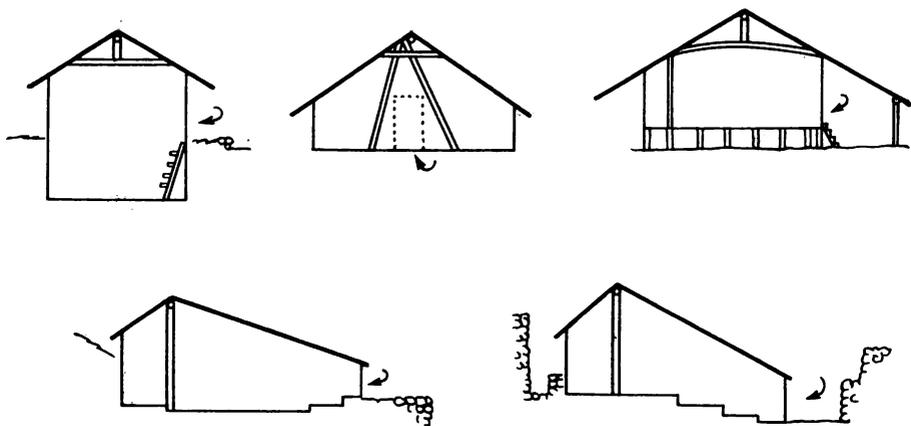


Рис. 1

них глаз [12, с. 24]. Появление укрепленных поселений у пинпу и горцев было вызвано широко распространенным среди аборигенов Тайваня обычаем охоты за головами. Такая охота, или «сенокос», как ее называют туземцы, приводила к бесконечным войнам. Отсюда и меры предосторожности. Сейчас этот обычай отошел в прошлое, но укрепленные поселения остались. Только племя сайсят отказалось от укрепленных и компактных поселений и предпочитает селиться в небольших поселках [12, с. 24].

Жилища различных туземных племен отличаются друг от друга. Тайбэйские этнографы Хэ Лянькуй и Вэй Хуэйлинь классифицируют их по принципу использования строительных материалов: деревянные, бамбуковые, тростниковые, каменные. Однако у одного и того же племени зачастую встречаются дома, сделанные из различных материалов. У пайванов, например, есть деревянные и каменные жилища, а у бунун — тростниковые и каменные [12, с. 14].

Иную классификацию предложил американский ученый Р. Феррелл. На основе лингвистического анализа он выделил среди аборигенов несколько языковых групп, каждой из которых, по его мнению, соответствует определенный культурный комплекс, в том числе конструкция жилых помещений. Исходя при этом только из специфики расположения коньковой балки, Р. Феррелл подразделил жилища индонезийцев<sup>1</sup> Тайваня на два типа. Для первого характерна ее установка в центре крыши, а для второго — ближе к заднему скату на опорном столбе [16, с. 33] (рис. 1). Первый тип построек встречается у атайял, цоу, ами, каваланов, категаланов. Второй — у пайванов, рукай, бунун, ями. По своей конструкции большинство жилищ индонезийцев Тайваня каркасно-столбовые, изредка бескаркасные. По ме-

тоту строительства они бывают углубленными в землю, поземными, наземными (на насыпном фундаменте), свайными. К первому типу построек относятся дома атайял. Ко второму — бунун, пайванов, рукой, сайсят, тхао, ями. К третьему — хоаней, сирайя и уже полностью ассимилированных фаворланг, папора, таокас, луиланг. К четвертому — ами, каваланов, категаланов.

В настоящее время поземные строения широко распространяются, вытесняя другие разновидности жилищ. Говоря об особенностях строительного дела у отдельных тайваньских племен, следует прежде всего остановиться на атайял. Атайялы, приступая к постройке дома, роют небольшой котлован глубиной в 1 м. Дно углубления разравнивают, и оно служит им земляным полом. Над полом устанавливают каркас, сделанный из бревен круглого сечения. Стены сооружают из переплетенных вокруг каркасных столбов веток различной длины. Крыша двускатная, крытая соломой, тростником, пальмовыми листьями, корой можжевельного дерева, дранкой, сланцевыми плитками<sup>2</sup>.

Подобный тип жилища встречается в Северо-Восточной Азии, в Китае, но не характерен для индонезийцев [5, с. 22; 16, с. 31].

Возможно, что их врытые в землю жилища восходят к землянкам, «норам» или пещерам, встречавшимся, по сообщениям старых китайских источников, в разных районах Тайваня [9, с. 2569—2570; 13, с. 1a].

Бунун делают пол своего дома (lutan) в небольшой выемке и покрывают его дощатым или каменным настилом. Его задним фасадом служит склон холма. Каркас состоит из круглых перекладин и толстого бамбука и тростника. В последнее время их заменяют плитами. Перед домом двор посыпается щебнем [16, с. 32—34].

Пайваны и рукой, подобно бунун, еще после второй мировой войны обитали в жилищах полупещерного типа, задней стенкой которых служил специально обработанный склон горы или холма. Только передний и один боковой фасад, а также крыша, сложенная из тростника и бамбука, выступали наружу. Аркообразный фронтоны крыши поддерживался двумя опорными столбами, покрытыми декоративной резьбой, имевшей не только эстетическое, но и ритуальное назначение. В 50—60-х годах на смену таким постройкам у этих племен, как и у бунун, пришли дома поземного типа. Северные пайваны и рукой делают их целиком из сланцевых или шиферных плит, остальные — из дерева. Дворы перед домами пайванов и рукой посыпаются щебенкой. То же самое, как указывалось выше, мы наблюдаем и у бунун [16, с. 32—34; 19, с. 4; 20, с. 10; 15, с. 572—573].

Общим для всех пайванских построек является форма каркаса, сделанного из бревен квадратного сечения. Кроме того, все пайваны украшают наличники окон, дверные рамы, столбы резным орнаментом или рисунками с ярко выраженными антропоморфными мотивами.

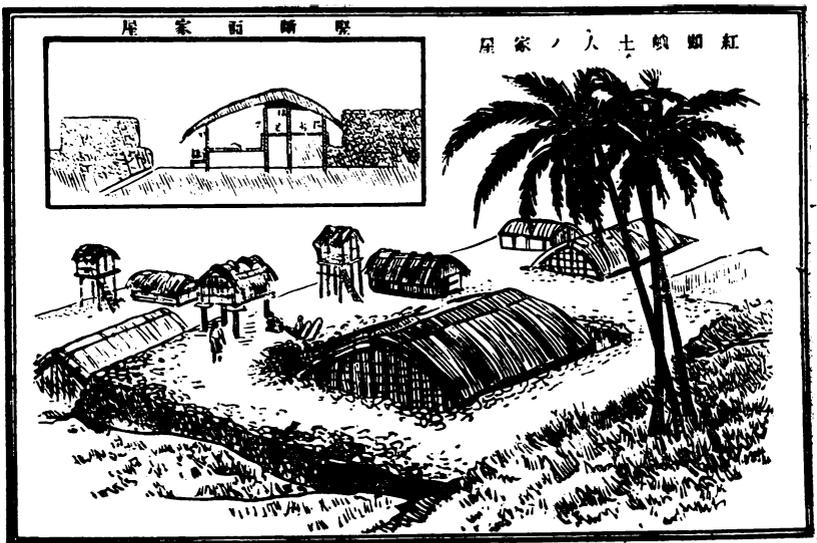


Рис. 2

Р. Феррелл обнаружил у западных пайванов дом, стойки крыши которого и опорные столбы по своей конфигурации и орнаментальному стилю напоминают стойки голландских парусников. Возможно, это результат голландско-пайванских контактов XVII в. [16, с. 43].

Пайваны — единственное среди аборигенов племя, у которого существует институт наследственных вождей. В доме каждого вождя есть специальная комната, считающаяся священной, в которую может входить только сам вождь.

Сайсят и тхао, так же как и пинпу, уже в значительной степени смешались с китайцами. Жилища этих родственных пайванам племен представляют собой поземные дома прямоугольной формы. Их стены сложены из бамбука и тростника. Крыши покрыты соломой, бамбуком, пальмовыми листьями. Жилые постройки цоу не похожи на дома других туземцев Тайваня. Их углы имеют закругленную, а стены эллиптическую форму, напомнившую китайским ученым Хэ Лянькую и Вэй Хуэйлиню лук [12, с. 23]. Куполообразная, покрытая соломой, тростником, пальмовыми листьями крыша почти касается своими низкими краями земли. Ее поддерживают соединенные попарно восемь столбов (по два на каждом углу). Наверху они перекрещиваются, и к ним прикрепляется (часто привязывается) опорная балка, являющаяся основой ската крыши (рис. 1). Стены жилья сложены из молодого вертикально поставленного бамбука. Пол земляной или песчаный, слегка утопанный. По-

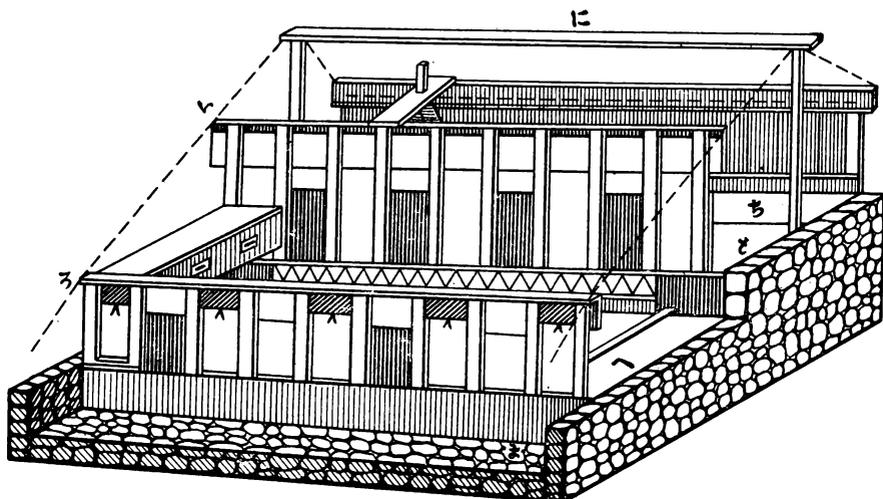


Рис. 3

этому у цоу всегда грязно и пыльно. В последнее время цоу переходят к строительству небольших прямоугольных домов.

Ями создают целый жилищно-хозяйственный комплекс, куда входят спальня (*begai*), рабочее помещение (*makagan*), наблюдательная вышка (*tarakaru*), кладовая (*arigin*), сарай для лодок (*kamaring tatura*), свинарник (*parukanon*).

Постройки возводятся на специально сооруженной насыпи из камней на вершинах холмов недалеко от берега. Японский исследователь Тории Рёдзё сравнивал конфигурацию насыпи с основанием замка, а план расположения построек — с театральной сценой [11, с. 23].

Используя насыпь как защиту от ураганов и дождей, ями вырывают в ней углубления для так называемой спальни — основного жилого помещения (рис. 2). Конструкция спальни отличается от жилья других тайваньских племен. Она разделена на секции, расположенные уступами, одна над другой. На самом высоком уступе у заднего фасада находится непосредственно спальная комната и прихожая. На следующем, более низком уступе — кухня с двумя очагами. Третий, самый низкий уступ служит крыльцом.

Пол крыльца, кухни и передней выложен камнем, а спальной комнаты — досками. Удлиненный передний скат крыши составляет 40% поверхности; он наклонен к земле под углом в 40° и прикрывает также крыльцо. Благодаря такой конструкции вода быстро стекает с крытой сухой травой крыши и не проникает внутрь помещения (по словам американского востоковеда Д. Дэвидсона) даже в самый сильный тропический ливень

[11, с. 30; 16, с. 587]. Около дома также сухо. По проделанному в насыпи стоку вода уходит в море. Крыша поддерживается коньковой и двумя продольными балками. Коньковая балка опирается на два, а продольные — на десять столбов (рис. 3). Столбы переднего фасада иногда покрыты резьбой.

Строение в целом очень низкое, а через вход можно пробраться только ползком. Рабочее помещение, расположенное за наблюдательной вышкой (рис. 2), имеет два этажа. Наверху работают мужчины, внизу — женщины.

С прекращением охоты за головами наблюдательная вышка потеряла военное значение. Сейчас это место отдыха и сна в жаркую погоду. На вышке прохладнее и не так душно, как в спальне. Перед наблюдательной вышкой на четырех длинных круглых столбах расположена кладовая (рис. 2). Столбы высокие, сделаны с таким расчетом, чтобы в кладовую не забрались дети. Для защиты от грызунов к столбам прикрепляются противокрысиные щиты, напоминающие по форме перевернутые днищами вверх чаши. Такие же приспособления встречаются и у других аборигенов Тайваня. Сарай для лодок стоит на берегу моря, а свинарник — на каменной насыпи, недалеко от жилища [11, с. 30].

Сирайя, фаворланг, таокас, пазахе и другие пинпу в XVII—XIX вв. жили в домах каркасно-столбового типа, поставленных на насыпном фундаменте (у сирайя — tallagah, у фаворланг — don, у таокас — don, у пазахе — hutaq). Стропила изготовлялись из дерева, стены из бамбука, крыша из соломы. Пол в жилищах пинпу — земляной, утрамбованный. В дом поднимались по приставной лестнице. Двери имелись в каждой стене, а у богатых даже по две. Очаг сооружали недалеко от дома [17, с. 14]. Около дома обычно сажали кокосовые пальмы и бамбук и таким способом спасались от жары [19, с. 346].

Раз в пять лет дома сносились и строились новые. К постройке приступали в январе, во время сухого сезона. Началу строительных работ предшествовало гадание по снам, а также жертвоприношение. Если снился тонкий бамбук — предзнаменование благоприятное, если толстый — нет. Благополучный исход гадания сопровождался молениями и убийством жертвенного животного — свиньи.

В настоящее время дома на насыпном фундаменте еще существуют у быстро ассимилирующегося племени хоаней. Остальные пинпу селятся в жилищах китайского типа.

Дома ами (gōtaq), каваланов и категаланов (gráu) сооружаются на сваях. Для стен и пола используются бамбук или доски, а для крыши тростник. Стропила и балки покрыты декоративной живописью в форме геометрического орнамента, обычно белого или черного цвета. Вместо росписи иногда практикуется резьба. Возможно, что истоки такого орнаментального стиля, распространенного также в Индонезии и в Юго-Во-

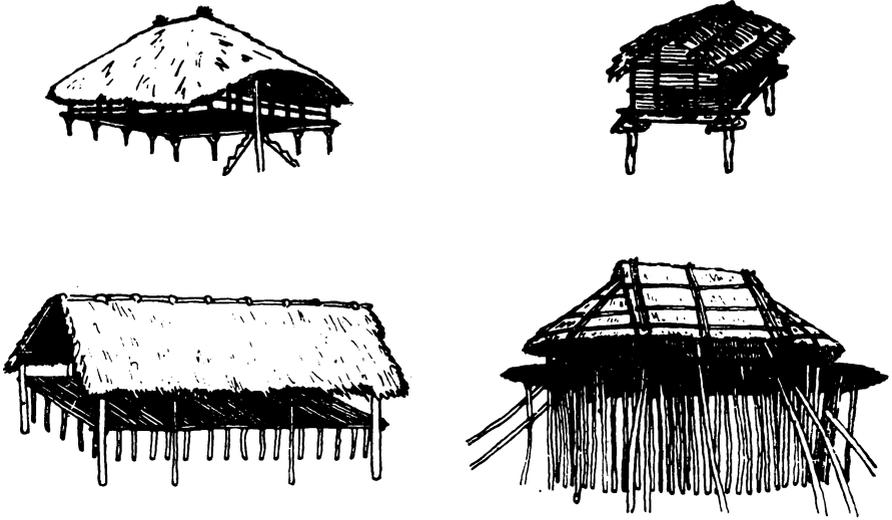


Рис. 4

сточной Азии, лежат в донгшонской культуре древнего Вьетнама [16, с. 52].

Кроме жилищ обычного типа у ряда туземных племен Тайваня существуют мужские дома (дома холостяков). Вероятно, их появлению предшествовали жилища пещерного типа, в которых обитали только отряды воинов. Именно о них сообщалось в «Суйшу» («История династии Суй») [10, с. 480—481]. В миссионерских отчетах XVII в. рассказывается о мужских и общественных домах у пинпу. Причем мужские дома располагались у них, как и у некоторых других народов Юго-Восточной и Восточной Азии, поквартально [2, с. 208]. В настоящее время у пинпу нет мужских домов, однако в XIX в. они еще существовали.

Китайский исследователь Дин Шаои писал также о женских домах (домах невест) [8, с. 146]; другие авторы об этом ничего не сообщают. Р. Феррелл обратил внимание на то, что, за исключением цоу, мужские дома встречаются у племен, живущих в равнинных или относительно невысоко расположенных горных районах,— паюма, рукай, ами, в некоторых пайванских селах [16, с. 42, 44]. В мужском доме, военно-религиозном центре общины, хранились черепа убитых врагов, а позднее животных. На кольях вокруг дома можно было видеть головы людей, а также зверей, жертв коллективной охоты. Все это должно было показать храбрость обитателей дома, пугать врагов [21, с. 4]. С исчезновением обычая охоты за головами исчезли и его внешние атрибуты.

По своим конструктивным особенностям большинство мужских домов — свайные постройки без стен. Мужской дом цоу (kuva) (рис. 4) стоит на сваях примерно метровой высоты. Пол сделан из расщепленного бамбука. Стен нет. Наверху поддерживаемой каркасом куполообразной крыши, крытой соломой, тростником и пальмовыми листьями, цоу сажают орхидеи. Такие цветы посажены также перед входом в дом и около индийской смоковницы, растущей рядом с домом. По представлениям цоу, индийская смоковница и орхидеи — священные растения, при помощи которых бог, излучающий свет (Хамо), спускается с небес [16, с. 36—37]. Поэтому около смоковницы совершаются важнейшие обряды и совещания.

У пайюма, как и у цоу, мужские дома сооружаются на сваях. Однако сваи у них длиннее и достигают 5—6 м высоты. Стен нет. Помещение овальной, а крыша полусферической формы. Дома подобной конструкции, но только на насыпном фундаменте ранее встречались у пинпу (в частности, у сирайя). Постройки такого типа распространены в Полинезии [1, с. 94—95; 3, с. 593—594].

У ами даже после второй мировой войны еще встречались мужские дома. Сейчас они почти полностью исчезли. Так же как у цоу и пайюма, мужские дома ами стояли на сваях и не имели стен. Крыша с коньковой балкой посредине покрывалась сухой травой, соломой, листьями.

Мужские дома у рукай и живущих по соседству с ними пайванов встречаются крайне редко. По своим конструктивным особенностям они отличаются от мужских домов цоу, пайюма. Это подземные постройки с земляным полом. Стены выложены вертикально поставленными досками.

В заключение следует отметить, что типология жилищ гаошань не только подчеркивает их принадлежность к первобытно-общинному строю, но также говорит о наличии культурных связей аборигенов Тайваня с народами Индонезии, Полинезии, Филиппин, Азиатского материка.

<sup>1</sup> Так автор называет аборигенов Тайваня.

<sup>2</sup> В давние времена атайялы хоронили под своими домами умерших, после чего переходили жить на другое место [15, с. 566].

1. Владуциу И. Полинезийцы. Бухарест, 1967.
2. Маретина С. А. «Дом холостяков» у народов Юго-Восточной Азии.— «Страны и народы Востока». Вып. XVII. Страны и народы бассейна Тихого океана. Кн. 3. М., 1975, с. 207—216.
3. Народы Австралии и Океании. М.—Л., 1956.
4. Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965.
5. Стариков В. С. Материальная культура китайцев. М., 1967.
6. Учжуан-да. Тайвань. М., 1959.
7. Гуэзинь тушу цзичэн (Собрание древних и современных картин и книг). Т. 21, цз. 1110. Шанхай, 1936.

8. Дин Шаои. Дунин чжилкое (Краткое описание Тайваня). Даньшуй, 1875, цз. 6.
9. Ма Дуаньлинь. Вэньсянь тункао (Древние тексты и их исследование). Т. 2, цз. 326. Шанхай, 1936.
10. Суйшу (История династии Суй). Т. 68, цз. 81. Шанхай, 1936.
11. Тории Рюдзё. Хуантоуйюй додзоку тэса хококу (Доклад об исследовании местных обычаев на острове Хуантоуйюй). Токио, 1902.
12. Хэ Лянькуй, Вэй Хуэйлинь. Тайвань фэн тучжи (Описание местных обычаев на Тайване). Тайбэй, 1966.
13. Чэнь Цзюцзи. Хайго вэньцзянь лу (Записки о виденном и слышанном в морских государствах). [Б. м.], 1793.
14. Davidson E. Gravius's Formulary of Christianity in Siraya Language of Formosa.—Memoirs of the Faculty of Literature and Political Taihoku Imperial University. Taihoku, 1939.
15. Davidson H. W. The Island Formosa. L.—N. Y., 1903.
16. Ferrell R. Taiwan Aboriginal Groups: Problems in Cultural and Linguistic Classification. Institute of Ethnology Academia Sinica. Monograph № 17. Nankan. Taipei, Taiwan, 1969.
17. Gedenkwürdige Verrichtung der der Niederländischen Ost-Indischen Gesellschaft in dem Kaiserreich Taising oder Sina, durch ihre zweite Gesandtschaft an den Unter-König Singlamong und Feldherren Taising—Lipoi. Ausgeführt durch Joan van Kampen und Constantin Nobel; wobei alles dasjenige was auf dem Sinischen Seestrände und bey Tajowan, Formosa, Aimuy und Quomuy, unter dem Beschläber Balthasar Bort, im 1662 und folgenden Jahre vorgefallen erzählt wird. Als auch die dritte Gesandtschaft an Konchi, Sinischen und Ost-Tartarischen Kaiser, verrichtet durch Pieter van Hoorn, Hierbey ist gefüget eine ausführliche Beschreibung des gantzen Sinischen Reichs; und ist gefüget eine ausführliche Beschreibung des gantzen Sinischen Reichs und ist durchgehendes das gantze Werk mit viel schönen Kupferstücken gezieret. Amsterdam, 1774.
18. Relations de L'état de L'iles, Formose, écrite par George Candidius, Ministre du S. Evangile, envoyé dans cette Ilse pour la propagation de la Foi Chrétienne.—Recueil des voyages. T. 9. Rouen, 1725.
19. Schlegel G. Problèmes Géographiques, Lieko-Kieo-kouo.—«Toung Pao». Vol. 6, 1895.
20. Swinhoe R. Notes of the Ethnology of Formosa. L., 1863.
21. Verwaerloosde Formosa. Amsterdam, 1675.

---

*Ю. Л. Кроль, Б. В. Романовский*

## ОПЫТ СИСТЕМАТИЗАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ МЕТРОЛОГИИ

За долгую историю китайского общества меры, употреблявшиеся в экономике, промышленном производстве и сельском хозяйстве, изменялись много раз. Мало того, изменялись не только сами меры, но и соотношения между единицами — системы мер. Отсутствие точного представления о существовавших на различных этапах китайской истории системах приводит ко многим неточностям и ошибкам, в том числе и в оценках экономической жизни. Меры же позднейших веков не были сведены в удобные для пользования систематизированные таблицы.

В настоящей работе сделана попытка реконструировать вероятные системы мер для эпохи Чжоу и привести к удобному для пользования виду известные меры и системы мер для последующих эпох.

Над вопросами китайской метрологии работали многие видные китайские и японские ученые, такие, как Цянь Тан и У Дачэн, Ван Говэй, Ян Куань и Адати Кироку. В соответствии с характером поставленной в данной статье довольно широкой задачи представлялось целесообразным выбрать в качестве основы для работы исследование предшественника, которое было бы достаточно общим и в то же время достаточно надежным. Этим требованиям отвечает наиболее авторитетный в настоящее время общий труд по истории китайской метрологии, написанный У Чэнло, на материале которого преимущественно и построена эта статья.

### *Легендарное основание китайской метрологии*

Практика измерений уходит корнями в глубокую древность, когда она имела не только прикладное, но и ритуальное значение. О ней сообщается в космологических описаниях. В связи с этим В. Н. Топоров пишет: «Измерить временные и пространственные размеры космоса означало воспроизвести некий аспект

акта творения со всеми вытекающими из этого благотворными последствиями» [7, с. 133]. Миф о сотворении мира, который был бы бесспорно китайского происхождения, до нас не дошел. Но в раннеисторическом тексте эпохи Хань, в «Истории Ранней династии Хань» (I в. н. э.), установление мер в Китае приписывается одному из культурных героев, с которого начинается первая всеобщая история Китая, — легендарному императору Хуан-ди. Мы приводим здесь предание о Хуан-ди, учитывая, что в императорском Китае проверки мер и определение эталонов производились в соответствии с этим преданием.

Китайское предание не случайно приписывает введение мер государю. По древним представлениям о государстве как о мироустроительной монархии, считалось, что правитель — Сын Неба — во всем своем поведении, в том числе «политическом», должен подражать Небу. Небо же отличается универсализмом: оно «все покрывает». Монарх копирует этот универсализм, проявляя равное отношение ко всем своим подданным, всех одинаково одаривая своими милостями. Один из частных видов реализации этого равного отношения — установление государем стандартов, будь то дудки-камертоны, меры, веса или единые налоги и цены. В классической конфуцианской «Книге исторических документов» рассказывается, что древний правитель Шунь «придал единообразию дудкам-камертонам, мерам длины, емкости и веса» [17, с. 35]. По этому поводу историк I в. н. э. Бань Гу замечает: «Вот как он сделал равными людей, пребывающих далеко и пребывающих близко, установил доверие народа» [8, гл. 21А, с. 1629].

В Китае эпохи политической раздробленности, как и в средневековой Европе, в каждом владении были свои меры длины, емкости и веса, а реальные содержания одноименных единиц в разных государствах сильно отличались друг от друга. Политическая централизация призвана была существенно изменить это положение. Централизованное бюрократическое государство, которое возникает во второй половине первого тысячелетия до н. э. и контуры которого наиболее четко вырисовываются во владении Цинь, мыслилось как воплощение универсализма. Не случайно поэтому, что реформы Шан Яна в 350 г. до н. э. включают такие мероприятия, как установление единообразного административного деления, единых мер длины, емкости и веса, единых налоговых ставок. Но апогея реализация идеи универсализма достигает в империях Цинь и Хань.

Первый китайский император, Цинь Ши хуан-ди, в 221 г. до н. э. объединивший Китай и принявший титул хуан-ди («августейшего теократа»), немедленно унифицирует меры длины, емкости и веса вместе с осями повозок и письменностью. Эта стандартизация, проведенная на основе метрологической реформы царства Цинь, должна была облегчить развитие экономических связей между бывшими китайскими царствами и яви-

## Ханьские меры по расчетам Х. Х. Дабса

### *Меры длины*

Названия мер	Соотношения					Содержание
	фэнь	цунь	чи	чжан	инь	
Фэнь	1					2,31 мм
Цунь	10	1				23,10 мм
Чи	100	10	1			231,00 мм
Чжан	1 000	100	10	1		2,31 м
Инь	10 000	1000	100	10	1	23,1 м

### *Меры емкости*

Названия мер	Соотношения					Содержание
	юэ	гэ	шэн	доу	ху	
Юэ	1					9,98437 см <sup>3</sup>
Гэ	2	1				19,9687 см <sup>3</sup>
Шэн	20	10	1			199,687 см <sup>3</sup>
Доу	200	100	10	1		1996,875 см <sup>3</sup>
Ху	2000	1000	100	10	1	19968,753 см <sup>3</sup>

### *Меры веса*

Названия мер	Соотношения					Содержание
	шу	лян	цзинь	цзюнь	ши (дань)	
Шу	1					0,64 г
Лян	24	1				15,25 г
Цзинь	384	16	1			244 г
Цзюнь	—	480	30	1		7,32 кг
Ши (дань)	—	—	120	4	1	29,3 кг

лась неотъемлемой стороной унификации налоговой системы. Но в официальной идеологии того времени она осмыслялась как проявление исключительной личности монарха, его небывалой мироустроительной силы, оказавшейся способной объединить Китай, дать его народу «великое спокойствие» и принести своему обладателю (первому в истории!) титул «августейшего теократа» (см. [3, т. 2, с. 63, 346, примеч. 76]).

Итак, установление мер в Китае приписывается императору Хуан-ди (Желтому императору), а иногда ученому его двора Лин Луню. Эталоном при создании мер послужила бамбуковая свирель Хуан-ди, один из древнейших китайских музыкальных инструментов. Свирель состояла из 12 одинаковых по диаметру трубок, длина которых была подобрана так, что они составляли хроматическую гамму. Стандарт дополнялся определенным количеством зерна черного проса, вес и размеры которого были довольно постоянны. Наибольшая трубка свирели была измерена просяными зернами, причем оказалось, что ее длина равнялась 81 зерну, положенному по длине, и 100 зернам, уложенным по толщине зерен. Отсюда возникло двоякое деление меры длины: 9 раз по 9 зерен получили название музыкального чи, 10 раз по 10 зерен — обыкновенного чи. Единица емкости определялась объемом наибольшей трубки, вместившей 1200 просяных зерен. Эта мера была названа юэ. Вес 100 зерен проса был назван шу и явился наименьшей единицей веса.

Перед тем как перейти к более подробному рассмотрению мер и весов Китая, необходимо ознакомить читателя с результатами исследования ханских мер, произведенного Х. Х. Дабсом (см. [15, с. 276—280]), поскольку западные синологи пользуются обычно именно этими данными, а они несколько отличаются от данных, принятых японской и китайской синологией. Результаты Х. Х. Дабса представлены на истр. 211.

Приводимые ниже таблицы по истории китайских мер и весов рассчитаны нами исходя из основных величин китайской метрологии — цзиня, чи и шэна — так, как они приведены в исследовании У Чэнло. В примечаниях оговариваются наиболее существенные варианты числовых значений, полученных благодаря любезной помощи консультировавшего авторов Л. И. Чуговского из «Записной книжки историка» за 1968 г.

### *Меры веса*

О мерах веса в Китае можно говорить начиная с первого тысячелетия до н. э., а с достаточной достоверностью, по-видимому, только с III в. до н. э. Исследователи подняли ряд материалов о мерах более ранней эпохи Чжоу (традиционные даты XII—III вв. до н. э.).

По нашим представлениям, сравнение цифровых значений известных науке чжоуских мер веса позволяет выделить по меньшей мере два ряда кратных друг другу величин, связанных между собой двоичными, реже троичными соотношениями; по этим рядам распределяются почти все известные весовые единицы. Это дает некоторое основание интерпретировать каждый такой ряд как самостоятельную систему мер веса.

Одна из них, если верить исторической традиции, утвер-

## Меры веса эпохи Чжоу

Названия мер	Соотношения				Современные единицы	Содержание
	шу	лян	цзинь	цзюнь		
Шу	1				г	0,622
Лян	24	1			г	14,93
Цзинь	384	16	1		г	238,86
Цзюнь	—	480	30	1	кг	7,166
Ши (дань)	—	1920	120	4	кг	28,665

Таблица 2

Меры веса эпохи Чжоу  
(гипотетическая реконструкция) \*

Названия мер	Соотношения						Содержание в граммах
	шу	цзы	лян	цзе	цзюй	хуань	
Шу	1						0,622
Цзы	8	1					4,977
Лян	24	3	1				14,93
Цзе	36	$4\frac{1}{2}$	$1\frac{1}{2}$	1			22,39
Цзюй	72	9	3	2	1		44,79
Хуань	144	18	6	4	2	1	89,58
И	576	72	24	16	8	4	358,32

\* Таблица получена путем соединения части данных о весовых единицах, приведенных в сочинении «Кун-цун-цзы» («Мудрецы Кун»), и части данных, приведенных в словаре «Шо вэнь цзе цзы» («Толкования иероглифов») Сюй Шэня (см. [12, с. 108]).

ждающей, что цзинь равен 16 лянам, и принять содержание цзиня в 238,86 г, может быть представлена в следующем виде (табл. 1).

Здесь мы отходим от значения чжоуского цзиня, равного 238,86 г, как его дает У Чэнло (см. [12, с. 73]), и принимаем японские данные (см. [10, с. 87]), так как соотношению 1 цзинь = 16 лянам удовлетворяют именно эти данные. Р. Фельбер следует за У Чэнло (см. [16, с. 206]).

Л. С. Переломов упоминает о большом количестве гирь, виденных им в Китае, весом от 2,3 до 2,19 кг (см. [5, с. 146—147]). Эти значения достаточно точно совпадают с весом 10 цзиней.

Кроме того, в работе У Чэнло приводятся древние единицы

веса эпохи Чжоу, встречающиеся в двух различных источниках. Как нам кажется, путем объединения части этих единиц может быть реконструирована система мер веса, которая, если судить по более простым соотношениям, должна быть древнее приведенной выше (табл. 2).

В источниках название веса «хуань» отождествляется с «ле». Однако вес «ле» сильно отличается от веса «хуань», полученного путем расчета по данной системе.

Не исключено существование в Китае, как и во многих других древних и средневековых государствах, отдельной унифицированной денежной системы мер веса (сравните: вавилонские «серебряный талант» и «серебряная мина», либра серебра, кельнская марка и т. д.). Примером тому может служить китайская единица «ле», имевшая хождение до IV в. до н. э. Так, монеты государства Лян имели надписи 5 цзинь = 12 ле (см. [14, с. 148]) ( $ле = \frac{5}{12}$  цзиня =  $\frac{5 \times 16}{12}$  ляна =  $6\frac{2}{3}$  ляна), т. е. на самой монете давался либо стоимостный (денежный), либо весовой перевод из одной системы в другую. По другим данным (см. [16, с. 230]),  $ле = 6,5$  ляна, что неплохо согласуется с надписью на монете; вес «ле» располагается в пределах от  $6\frac{1}{2}$  до  $6\frac{2}{3}$  ляна (или от 156 до 160 шу).

Если исходить из веса ляна, равного 14,93 г, то:  
 $ле = 97,045 \div 99,533$  г (второй вес вероятнее).

По-видимому, наличие двух «полномерных» систем (табл. 1 и 2), а может быть, и еще одной, денежно-весовой, указывает на смену систем в продолжение длительной эпохи Чжоу, хотя и не исключена возможность существования двух или даже большего количества систем в разных концах страны.

Вероятнее всего, в эпоху Чуньцю—Чжаньго меры Чжоу претерпели такие изменения, наличие многих систем так запутало метрологию, что реформа мер стала экономической потребностью. Разрешением проблемы в середине IV в. до н. э. занялся Шан Ян, известный реформатор государства Цинь. В конце III в. до н. э. император Цинь Ши хуан-ди распространил эту систему по всей империи, видя в этом шаге действенную меру по централизации и объединению государства.

Вероятно, изменение мер было продиктовано также интересами фиска, так как сильнее всего выросли величины мер объема и длины, непосредственно участвовавшие в исчислении налога. Так:

- 1) мера емкости «шэн» была увеличена на 78,5%.
- 2) мера длины «чи» — на 39%,
- 3) мера площади «му» — на 250%,
- 4) мера веса (налоговая заинтересованность государства в ней была невелика) — всего на 12,8%.

В то же время была сделана первая известная попытка введения десятичных соотношений между единицами веса [2, с. 16]. Тогда же предположительно были введены десятичные соотношения до шу (чжу) включительно (табл. 3). При Поздней Хань содержание единиц веса было несколько уменьшено, но система сохранена и в таком виде просуществовала до эпохи Сун (960—1279 гг.), когда были введены десятичные соотношения для большинства весов (см. [4, с. 30]). Эта система дошла до наших дней (см. табл. 3).

Однако при сохранении системы единиц веса вплоть до эпохи Сун сами единицы менялись. Так, при династии Северная Ци (550—580 гг.) одним из правителей этой династии было установлено считать  $1\frac{1}{2}$  старого цзиня равным одному новому цзиню и вес цзиня вырос на 50%. Следующее значительное изменение было произведено при династии Суй (581—618 гг.), когда один новый цзинь был приравнен к трем старым (чжоуским), т. е. вес был увеличен на 200% сразу (см. [4, с. 30]). Хотя в конце этой династии на какое-то время был возвращен прежний вес, но уже в начале эпохи Тан был снова введен большой цзинь.

Проверка мер веса и выпуск эталонов неоднократно производились после реформы Цинь Ши хуан-ди: первый раз — при Ван Мане (9 г. н. э.), последний — императором Шэн-цзу (Канси, 1704 г.). Определилась единица «лянь»; метод проверки был взят из легенды об установлении мер Желтым императором.

Веса предметов на практике выражались в цзинях (англ. кэйти) независимо от величины их веса; ценные предметы, драгоценные металлы, камни, благовония — в льях (англ. таэль), хотя бы их были тысячи. Однако следует сказать, что в прошлом веке в различных провинциях и для различных материалов употреблялись веса с различными, иногда значительно отличающимися содержаниями. Цзинь мог составлять от 0,1134 до 1,2066 кг, поэтому следует учитывать, что меры, приведенные в таблицах, являются казенными, декларированными для общего употребления.

### *Меры длины*

Базовой единицей мер длины в Китае с древнейших времен служит чи, эталоном которого, по приведенному ранее преданию, считалась длина свирели Хуан-ди. Чи практически уже применялся в Китае эпохи Чжоу (традиционные даты — 1122—256 гг. до н. э.) и принадлежал к числу тех самых ранних мер длины, чье появление китайская наука склонна относить к еще более древнему периоду и которые имели в своей основе размеры человеческого тела или его частей. К этим мерам относились:

## Меры веса \*

Названия мер	Соотношения					Современные единицы	Содержание по периодам	
	шу	ляй	шу (чжу)	ляй	цзинь			цзюнь
Шу	1						349—207 гг. до н. в., Цинь.	9—23 гг. н. в., Ван Ман.
Ляй	10	1					202 г. до н. в.—8 г. н. в., Западная Хань	25—220 гг., Восточная Хань
Шу(чжу)	100	10	1					
Лян	2 400	240	24	1				
Цзинь	38 400	3840	384	16	1			
Цзюнь	—	—	10 502	480	30	1		
Ши (дань)	—	—	45 480	1920	120	4		
							6,72	5,80
							67,25	58,00
							0,6725	0,580
							16,1398	13,9206
							258,24	222,73
							7,49	6,6819
							29,96	26,7276

\* См. [12, с. 73—74; 10, с. 87].

По японским данным, при Ван Мане цзинь = 218,79 г (см. [10, с. 87]).

После династии Восточная Хань вес цзиня, равный 222,73 г, держался неизменным при династиях Вэй, Цзинь, Северная Вэй, Лян и Чэнь, т. е. не менялся с 9 по 589 г.

Названия мер	Современные единицы	Содержание по периодам					
		479—502 гг., Южная Ци	534—577 гг., Восточная Вэй, Северная Ци	566—581 гг., Северная Чжоу	581—606 гг.	607—618 гг.	
Шу	мг	8,70	11,6	6,52	17,4	5,80	15,54
Лэй	мг	87,00	116,00	65,20	174,00	58,00	155,42
Шу (чжу)	г	0,870	1,160	0,652	1,740	0,580	1,554
Лян	г	20,8812	27,841	15,66	41,762	13,9206	37,301
Цзинь	г	334,10	445,46	250,56	668,19	222,73	596,82
Цзюнь	кг	10,023	13,3638	7,5168	20,0457	6,6819	17,9045
Ши (дань)	кг	40,093	53,4552	30,0672	80,1828	26,7276	71,618

## Меры веса

Названия мер	Соотношения								Современные единицы	Содержание: 989—1949 гг., от Сун до Китайской республики
	сы	хао	ли	фэнь	цянь	лян	цзинь	дань		
Сы = 10 ху	1									
Хао	10	1								0,37301
Ли	100	10								3,7301
Фэнь	1000	100		1						37,301
Цянь	—	1000	10	10	1					0,37301
Лян	—	—	1000	100	10	1				3,7301
Цзинь (дань)	—	—	—	1600	160	16	1			37,301
(пикуль)	—	—	—	—	16 000	1600	100	1		596,816
Инь	—	—	—	—	32 000	3200	200	2		59,6816
										119,3632

## Древнейшие системы мер длины

Разделение на системы	Общепринятые наименования	Необщепринятые наименования	Соотношения единиц	Примечания
Система чи	Цунь Чжи Чи Чжан Сюнь Чан	Фу Мо Дуань Лян Пи Пи	1/10 чи 8 цунь 10 цунь 10 чи 8 чи 2 сюня=16 чи 2 чи 7 цунь 5 чи 2 чжана=20 чи 2 дуаня=40 чи 4 чжана=40 чи 2 ляна=80 чи	чи — базовая, а также прикладная или практически применявшаяся единица
Система жэнь	Жэнь  Сюнь Чан Со		2 жэнь 2 сюнь=4 жэнь 10 сюнь=20 жэнь	Прикладная или практически применявшаяся единица

*цунь* («вершок», «дюйм»), имитировавший длину выпрямленного пальца (соответствовал также длине участка артерии на запястье, от кисти до места, где щупают пульс);

*чжи* — согласно традиции, равный длине женской ладони (8 цунь);

*чи* («фут») — согласно традиции, равный длине разжатой ладони (10 цунь);

*чжан* — согласно традиции, был связан с ростом человека (в словаре Сюй Шэня сказано: «Чжан указывает на мужа ростом в один чжан (чжан фу). При династии Чжоу насчитывали 8 цунь в чи, 10 чи составляли чжан; рост человека 8 чи, поэтому он и называется чжан фу»). Противоречие (рост человека 8 чи есть чжан, и чжан равен 10 чи по 8 цунь) может быть объяснено следующим образом: первоначально чжан состоял из 10 чи по 8 цуней, т. е. из 80 цуней, затем содержание чи изменилось, чи стал содержать 10 цуней. При неизменном росте «человека в чжан» эта мера должна была уменьшиться до 8 чи и сохранить абсолютное значение 80 цуней. При унификации мер, когда стремились ввести десятичные соотношения во все метрологические системы, чжан вырос до 10 чи по 10 цуней; эта величина и держалась все последующие эпохи.

*сюнь* (или синь) — единица измерения ширины, которая соответствовала расстоянию между концами рук, раскинутых по горизонтали (8 чи);

## Меры длины эпохи Чжоу («система чи»)

Названия мер	Соотношения				Содержание в сантиметрах
	цунь	чи	мо	сюнь	
Цунь	1				1,991
Чи	10	1			19,91
Мо	50	5	$1\frac{3}{5}$		99,55
Сюнь	80	8	$1\frac{3}{5}$	1	159,28
Чжан	100	10	2	$1\frac{1}{4}$	199,10

*чан* — удвоенный сюнь;

*жэнь* — единица измерения глубины или высоты, которая соответствовала расстоянию между концами рук, раскинутых по вертикали; так как это расстояние несколько меньше того, которое разделяет концы рук, раскинутых по горизонтали, то источники наряду с величиной *жэнь*, одинаковой с величиной *сюня* (8 чи), дают и меньшие значения этой единицы (7 и даже 4 чи) [12, с. 87—88].

Такие единицы, как сюнь, жэнь и чжан, имеют близкие параллели в русской истории мер, а именно сажени.

Сюнь или жэнь, равный 8 чи, составляют маховую сажень, а чжан в 10 чи, как можно предположить, — мерную сажень, или рост человека с вытянутой вверх рукой. Измерения людей среднего и ниже среднего роста, произведенные нами, показали, что эти два параметра соотносятся между собой как 8 : 10 и примерно равняются китайским сюню и чжану. Величины же мер сюнь (или жэнь) и чжан, приведенные к основной единице чи, соотносятся как 8 : 10. Интересно отметить, что если измерять сюнь не двумя открытыми руками, а наподобие английского ярда или таджикского «кары» — от середины груди до концов пальцев руки, то он действительно составит 4 чи.

Для древнейшей эпохи У Чэнло устанавливает две системы мер длины; вопрос о связи между ними он оставляет открытым из-за нехватки материала. В табл. 5 представлены результаты его исследований (см. [12, с. 89—90]).

Нам представляется, что следует внести поправку в «систему чи», предложенную У Чэнло. Любая метрологическая система, тем более древняя, которой пользовались и безграмотные люди, должна иметь в основе кратные отношения, причем, вероятнее всего, выраженные целыми, а не дробными числами. Между тем в «системе чи» имеются две величины — чи и чжи, — соотношения между которыми представляют собой дробь. По-ви-

## Меры длины эпохи Чжоу («система чжи»)

Названия мер	Соотношения				Содержание в сантиметрах
	цунь	чжи	жэнь	сюнь	
Цунь	1				2,49
Чжи	8	1			19,91
Жэнь	32	4	1		79,64
Сюнь	64	8	2	1	159,28
Чан	128	16	4	2	318,56

димому, одна из них в данной системе лишняя и относится к иной системе, и трудно сомневаться, что «лишней» является не базовая единица *чи*, а мера *чжи*.

Кроме того, У Чэнло включает в «систему чи» (в разряд «необщепринятых наименований») единицы фу, дуань, пи и пи, которые являются мерами материи (так сказать, «штуками», или «отрезами»); сюда же примыкает мера лян (дословно «два»), т. е. «двойной» дуань. Между тем меры материи в подавляющем большинстве метрологических систем выделяются особо (в частности, в Японии по сей день сохранилась параллельная система мер специально для тканей).

«Система чи» У Чэнло с нашими поправками может быть представлена следующим образом (табл. 6).

Кроме того, для измерения длины стен употреблялась мера чжи. Ввиду этого она имела дополнительную характеристику — высоту стены, равную 1 чжану; как единица длины она равнялась 3 чжанам, т. е. 5,973 м. По длине она тяготеет к реконструированной системе.

Недостатком таблицы (унаследованным нами от «системы чи» У Чэнло) являются дробные соотношения между чжаном и сюнем, а также между сюнем и мо; быть может, эту дробность следует объяснять древностью меры сюнь, которая могла перейти в связи с удобством ее использования в народной метрологии в «систему чи».

Мера чжи, исключенная нами из «системы чи» из-за некрайности, позволяет построить еще одну систему, которая, судя по более простым — двоичным — соотношениям, может быть древнее «системы чи» (табл. 7).

В защиту «системы чжи» можно добавить еще следующее: безусловно, следует считаться с тем, что системы мер зависят в значительной степени от системы счисления. Примерами могут служить шумеро-халдейская, египетская или латинская системы мер. Система счисления в Китае была древнейшей — пальцевой, или десятичной, и эта система нашла отражение в

*Дорожные и поземельные меры  
эпохи Чжоу*

Названия мер	Соотношения		Современные единицы	Содержание
	чи	бу		
Чи	1		см	19,91
Бу	8	1	м	1,5928
Ли	2400	300	м	477,84

метрологии как кратность, лежащая в основе «системы чи». Однако примитивные метрологии зарождающихся цивилизаций, как правило, основывались на принципе деления (или умножения) на 2. Того же взгляда в отношении древних двоичных систем придерживается и Б. А. Рыбаков (см. [6]). В доказательство можно также привести китайские системы мер емкости и веса, двоичные в своей основе.

Китайская наука о мерах по традиции рассматривает древние дорожные меры вместе с мерами площади, но здесь целесообразнее последовать европейской традиции и рассмотреть их в разделе о мерах длины. Основными дорожными мерами в Китае с древности являлись «двойной шаг» (бу) и «верста» (ли). Известны соотношения между бу и чи для разных эпох, начиная с Чжоу.

В «Ли цзи» (окончательная редакция в I в. до н. э.) говорится: «В древности считали 8 чжоуских чи в бу, ныне считают 6 чжоуских чи и 4 цуня в бу» [13, с. 323]. Эти слова заставляют задуматься — отчего между двумя единицами длины «вкрасло» дробное соотношение? Почему бу исчисляется, как указывают источники [2, с. 15; ср. 3, с. 63, 346], 8 чи, 6 чи и 4 цунями, 6 чи (Цинь), а позднее и 5 чи (Тан)? Как мы полагаем, это объясняется тем, что государство стремилось сохранить величину бу более или менее постоянной; поэтому, по мере того как величина «чи» менялась, величина «бу» выражалась разным, иногда дробным числом «чи».

В самом деле, изменить системы мер емкости, веса и длины для промышленно-торговых нужд в общегосударственном масштабе тяжело и дорого, однако, возможно, дает и значительные выгоды для фиска. Но изменение дорожных мер длины сопряжено со столь же значительными трудностями и расходами, не приносящими, во всяком случае на первый взгляд, каких-либо выигршей для государства.

Соотношение для Чжоу «бу=8 чи» принято многими исследователями, в частности японскими (см. [9, с. 6394]). Словарь Морохаси дает перевод «бу — подобный сюню», но сюнь всегда

равнялся 8 чи. Кроме того, анализ других мер эпохи Чжоу приводит нас к необходимости принять эту цифру.

Наличие трех единиц длины — сюнь, жэнь и бу, разных по названию, но одинаковых по длине, можно объяснить, с нашей точки зрения, во-первых, различным функциональным назначением и, во-вторых, совпадением естественного двойного шага с саженью (расстоянием между концами пальцев распахнутых рук). Эти величины примерно одинаковы, но, в связи с тем что они служили для разных целей (сюнь — для измерения поверхностей саженьями, жэнь — для измерения высоты горы или глубины пропасти, бу — для измерения земли шагами), попали в различные системы мер длины и получили различные названия.

А если так, то при реформе в эпоху Цинь и при Ранней Хань, когда бу приравнивали к 6 чи, величина «версты» ли=300 бу=1800 чи должна была измениться незначительно по сравнению с чжоуской ли=300 бу=2400 чи. Действительно, в таком случае:

чжоуская ли=477,84 м,

циньская ли=497,7 м.

Как мы уже говорили, циньский император упорядочил меры; упорядочение коснулось и мер длины. Система мер была полностью приведена к десятичным соотношениям (кроме бу=6 чи) и в таком виде за исключением мелких дополнений сохранилась до династии Тан. При этом содержание мер менялось непрерывно и в основном в большую сторону (см. [4, с. 92—93]). Объясняется это тем, что с 265 г. налоги начали собирать частично шелком. Как отмечает Ван Говэй, единицей ценности в эти времена служила штука шелка «пи» длиной 40 чи и шириной 2 чи 2 цуня.

Кроме того, существовали понятия «просяной чи» и «большой казенный чи». Эти две единицы берут свое начало в эпоху Тан, когда правительство требовало взноса налогов шелком из расчета пи величиной 48 просяных чи (т. е. обычных) или 40 больших казенных чи=1,2 просяного, который и указан в таблице 6. Так фискальные органы при сборе налогов получали по 2 цуня шелка излишков [4, с. 94—96]. Вообще в Китае, как и в большинстве средневековых европейских государств, существовали приемные и выдачные меры, разные по величине.

Что касается дорожных мер (табл. 9), то система бу=6 чи, а ли=300 бу просуществовала до династии Тан (618 г. н. э.), когда содержание бу было уменьшено до 5 чи [12, с. 75—76], по-видимому, с целью окончательной унификации системы мер длины и в ли стали считать 360 бу или 180 чжанов (табл. 10).

Следует также сказать, что в отличие от казенных мер существовали узкопрофессиональные — портняжные, каменщицкие, плотничьи и т. д., отличные от официальных. Так, портняжный чи в среднем составлял 0,8 табличного (см. [4, с. 94]).

Таблица 9

## Меры длины \*

Названия мер	Соотношения					Современные единицы	Содержание по периодам	
	хао	ли	фень	цзунь	чжан		349—207 гг. до н. в., Цинь, 202 г. до н. в.—8 г. н. в., Западная Хань**	9—23 гг. н. в., Ван Ман, 25—220 гг., Восточная Хань**

## Торговые и ремесленные

Хао	1						—	—	0,024
Ли	10	1				мм	—	—	0,241
Фень	100	10	1			мм	2,765	2,304	2,412
Цзунь	1 000	100	10	1		мм	2,765	2,304	2,412
Чи	10 000	1 000	100	10	1	см	27,65	23,04	24,12
Чжан	—	10 000	1 000	100	10	м	2,765	2,304	2,412
Инь	—	—	10 000	1 000	100	м	27,65	23,04	24,12

\* См. [12, с. 64—66]. Даты, помещенные под названиями династий, характеризуют периоды существования той или иной меры. Поэтому они не всегда совпадают с хронологическими рамками правления династий. В этом отношении мы в основном следовали хронологии У Чэнлю.

\*\* В 81 г. при Восточной Хань был изготовлен еще и чи=23,75 см (см. [12, с. 65]).

Названия мер	Содержание по периодам					
	273—316 гг., Западная Цзинь	318—329 гг., Ранняя Чжоу	386—584 гг., Северная Вэй***, 535—566 гг., Западная Вэй	495—550 гг., Восточная Вэй, 550—577 гг., Северная Ци	470—589 гг., Сун, Южная Ци, Лян, Чэнь****	557—566 гг., 566—581 гг., 581—606 гг., 607—618 гг.
Современные единицы						Северная Чжоу***** Суй*****

Торговые и ремесленные

Хао	0,023	0,024	0,024	0,030	0,024	0,029	0,027	0,029	0,024
Ли	0,230	0,244	0,278	0,300	0,245	0,295	0,267	0,295	0,236
Фэнь	2,304	2,445	2,781	2,997	2,451	2,951	2,668	2,951	2,355
Цунь	2,304	2,445	2,781	2,997	2,451	2,951	2,668	2,951	2,355
Чи	23,04	24,45	27,81	29,97	24,51	29,51	26,68	29,51	23,55
Чжан	2,304	2,445	2,781	2,997	2,451	2,951	2,668	2,951	2,355
Инь	23,04	24,45	27,81	29,97	24,51	29,51	26,68	29,51	23,55

\*\*\* По более новым данным [10, с. 87], в период Северная Вэй общепринятый чи = 27,90 см. У Чэнло наряду с чи = 27,81 см также упоминает для этого периода чи = 27,9 см; кроме того, декларированный при династии Северная Вэй и использованный тогда же и при династии Западная Вэй чи = 29,51 см (см. [12, с. 192]).

\*\*\*\* В период с 420 по 589 г. наблюдается значительное разнообразие эталонов чи. Так, при династии Лян был узаконен чи = 23,20 см. А при Лян и Чэнь для измерения длины тени гномона был принят чи = 23,55 см. Около 502 г. в Лян был введен чи = 24,66 см, так называемый народный чи (см. [12, с. 191—192]).

\*\*\*\*\* При династии Северная Чжоу, кроме указанного в таблице так называемого рыночного чи = 29,51 см, с 557—577 гг. для землемерных нужд и настройки колоколов и лудок-камертонов применялся чи = 24,51 см; позднее, с 577 г., был введен эталон той же длины, называвшийся «железный чи». Был известен также «нефритовый чи» = 26,68 см, который был введен в употребление еще при династии Северная Чжоу, ок. 566 г. (см. [12, с. 192]).

\*\*\*\*\* С 589 по 606 г. кроме общеупотребительного чи = 29,51 см для настройки колоколов и лудок-камертонов применялся чи = 24,51 см. 590 г. датируется музыкальный чи Вань Баочана = 27,19 см (см. [12, с. 193]).



## Меры длины \*

Названия мер	Соотношения								Содержание по эпохам			
	хао	ли	фэнь	цунь	чи	бу	чжан	инь	Современные единицы	960—1279 гг., 1280—1367 гг., Юань	1367—1644 гг., Мин	1644—1911 гг., Цинь, Китайская республика
Хао	1								0,0311	0,0307	0,0311	0,032
Ли	10	1							0,311	0,307	0,311	0,320
Фэнь	100	10	1						3,110	3,072	3,110	3,200
Цунь	1 000	100	10	1					3,110	3,072	3,110	3,200
Чи	10 000	1 000	100	10	1				31,10	30,72	31,10	32,00
Бу (гун)	—	5 000	500	50	5	1			155,5	153,6	155,5	160,00
Чжан	—	10 000	1 000	100	10	2	1		3,110	3,072	3,110	3,20
Инь	—	—	10 000	1 000	100	20	10	1	31,10	30,72	31,10	32,0
Ли	—	—	—	18 000	1800	360	180	18	559,8	552,96	559,8	576,0

\* См. [12, с. 64—66; 10, с. 87].

## Меры длины для тканей

Названия мер	Соотношения			Современные единицы	Содержание по периодам	
	цунь	чи	пи		Цинь—Ранняя Хань	Поздняя Хань
Цунь	1			см	2,765	2,31
Чи	10	1		см	27,65	23,1
Пи	400	40	1	м	11,06	9,24
Дуань	500	50	—	м	13,825	11,55

Что касается мер тканей, упомянутых нами в начале рассмотрения чжоуских систем мер длины, то данные, приведенные У Чэнло и некоторыми другими авторами, довольно противоречивы. С наибольшей уверенностью мы можем привести соотношения и содержание мер для периода начала империи (см. табл. 11).

## Меры емкости

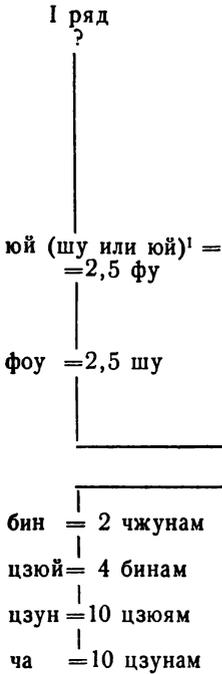
Сохранилось довольно много названий древнекитайских мер емкости, существовавших до времени правления династии Хань. Происхождение этих названий неодинаково. Одна группа названий единиц емкости еще с эпохи Чжоу служила для обозначения мерных емкостей — различных сосудов. Сюда относятся названия «шэн», «доу<sup>2</sup>», «ху», «доу<sup>4</sup>», «оу», «фу» и «чжун».

Другая группа названий чжоуских мер емкости возникла при ориентировочном подсчете хлебов в поле, и уже потом эти названия были заимствованы для обозначения мер. Сюда относятся названия «шу», «цзюй», «цзун» (или «цзэн»), «ча» (или «ду»), «бин», «юй» и «фоу», этимология которых указывает на то, что это были обозначения нучков необмолоченного хлеба, снопов и т. д. К той и другой группам близки названия «и» и «цзюй», происхождение которых указывает на приблизительное вычисление емкости в зерне («и» означает «полная горсть», «цзюй» — «братъ двумя руками», т. е. «пригоршни»).

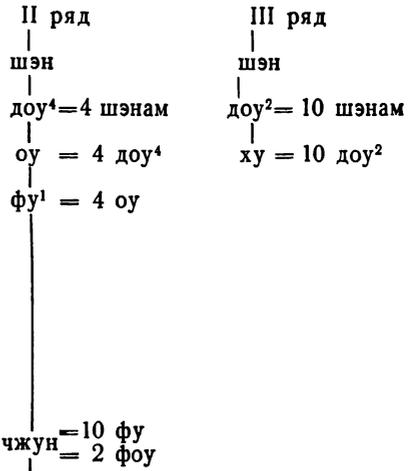
Основной в период Чжоу, по-видимому, являлась мера «цзюй», так как системы мер при этой династии «брали за эталон тело человека», а этимология цзюй — «пригоршни» — указывает на две руки. В свою очередь, эта мера была эквивалентна мере «шэн», которая и стала базовой и расчетной единицей емкости в то время, тогда как практическими мерами служили доу<sup>2</sup>, ху, доу<sup>4</sup>, оу, фу и чжун, причем только доу<sup>2</sup> и ху функционировали как практически использовавшиеся единицы.

Соотношения между мерами были кратны двум и пяти (см. [12, с. 100—103]):

Названия,  
по происхождению связанные  
с подсчетом хлеба в поле



Названия,  
происходящие  
от мерных емкостей



Для удобства изложения назовем I вертикальный ряд рядом единиц «народной метрологии», II ряд — ранним эталонным и III — поздним эталонным. Как отмечает У Чэнло, у которого заимствованы приведенные выше сведения, в раннем эталонном ряду мера чжун = 10 фу; в ряду же единиц «народной метрологии» чжун = 2 фоу, т. е. 12,5 фу. Это противоречие не позволяет рассчитать числовые значения обеих групп мер в одной таблице.

Кроме того, в позднем эталонном ряду отношения между единицами — десятичные, а в раннем эталонном ряду — двоичные (за исключением отношения между фу и чжун), откуда следует, что, если пытаться объединить меры обоих рядов в одну систему, в ней неизбежно окажется несколько дробных соотношений. Поэтому целесообразно построить для мер емкости Чжоу три таблицы (табл. 12, 13, 14).

Поскольку наиболее архаичными представляются меры приблизительного вычисления емкостей и те, чьи названия по происхождению связаны с подсчетом хлеба в поле, т. е. единицы «народной метрологии», мы сначала строим таблицу для этих мер. При этом мы основываемся на системе соотношения мер

*Ориентировочные меры емкости  
«народной метрологии»*

Названия мер	Соотношения							Содержание в литрах
	и	цзюй	шу	фоу	бин	цзюй	цзун	
И	1							0,0968
Цзюй	2	1						0,1937
Шу	320	160	1					30,992
Фоу	800	400	2,5	1				77,48
Бин	3 200	1 600	10	4	1			309,92
Цзюй	12 800	6 400	40	16	4	1		1 239,68
Цзун	128 000	64 000	400	160	40	10	1	12 396,8
Ча	1 280 000	640 000	4000	1600	400	100	10	123 958,0

Таблица 13

*Меры емкости раннего  
эталонного периода*

Названия мер	Соотношения				Содержание в литрах
	шэн	доу <sup>4</sup>	оу	фу	
Шэн	1				0,1937
Доу <sup>4</sup>	4	1			0,7748
Оу	16	4	1		3,0992
Фу	64	16	4	1	12,3968
Чжун	640	160	40	10	123,968

емкости, приведенной в памятниках «Кун-цун-цзы» и «И ли» («Этикет и нормы поведения») (см. [12, с. 100—101]). Так как в этой системе единицы ряда «народной метрологии» связаны с единицами обоих эталонных рядов, мы принимаем данные в этой системе значения шу=2,5 фу, или 16 доу<sup>2</sup>, и бин=2 чжун-ам, или 10 шу; за основу для расчета мы берем значение цзюй, равное значению шэна (в соответствии с доказательством У Чэнло). Поскольку и в «Кун-цун-цзы», и в «И ли» соотношения между некоторыми единицами ряда «народной метрологии» кратны 5 или даже 10, остается предположить, что в этих случаях перед нами результаты сравнительно поздней попытки «упорядочить» более древние двоичные соотношения.

Поскольку в метрологии двоичные отношения, как уже указывалось, древнее десятичных, второй по порядку мы строим таблицу единиц объема раннего эталонного ряда, соотношения между которыми (за одним исключением) кратны двум. Ис-

*Меры емкости позднего  
эталонного периода*

Названия мер	Соотношения		Содержание в литрах
	шэн	доу	
Шэн	1		0,1937
Доу	10	1	1,937
Ху	100	10	19,37

ключение составляет десятичное соотношение фу и чжун; однако, как было показано, значение чжун в раннем эталонном ряду отличалось от его значения, данного в связи с величинами единиц ряда «народной метрологии»; следовательно, значение этой единицы могло варьироваться, а это делает вероятным предположение, что и в данном случае кратность 10 — результат сравнительно позднего вмешательства в то, что отражало когда-то двоичную систему<sup>2</sup>.

В третью таблицу мы включаем связанные десятичными соотношениями единицы позднего эталонного ряда.

При династии Хань система мер испытала значительные сдвиги в сторону десятичной системы. Были приняты пять основных мер: юэ (после Хань не употреблялась), гэ=2 юэ, шэн=10 гэ, доу=10 шэн и ху=10 доу. К ним была добавлена ши, и позже она употреблялась также как мера емкости, равная 10 доу (вероятно, эта практика восходит еще к княжеству, а затем империи Цинь); начиная с Сун значение 10 доу оказалось закрепленным только за ши, а мера ху получила значение 5 доу (см. [12, с. 104]). Кроме того, при Хань к пяти основным мерам были прибавлены мелкие доли: шао= $\frac{1}{10}$  гэ, чао= $\frac{1}{10}$  шао и цо= $\frac{1}{10}$  чао (см. [4, с. 62—63])<sup>3</sup> и др. Все эти данные сведены в таблицах 16 и 17.

Ханьская система мер емкости была зарегистрирована в 9 г. н. э. в так называемой нормальной мере императора Ван Мана. Этот эталон чрезвычайной характерен для китайского мышления, в частности в области метрологии. Эталон представлял собой соединенные вместе три бронзовых сосуда. С их помощью возможно определить пять единиц емкости. Центральный сосуд имел стенки, удлиненные ниже дна на 1 цунь таким образом, что объем от дна до нижнего края сосуда составлял  $\frac{1}{10}$  емкости большого сосуда. Такое же устройство имел один из малых сосудов.

Таким образом, три сосуда в пяти емкостях содержали: 1 ху=10 доу=100 шэн=1000 гэ=2000 юэ.

Кроме того, глубины сосудов определяли длины чи и цунь.

## Аптечные меры емкости

названия мер		Соотношения			Содержание	
Китайское название	Перевод	дао-гуй	цо	шао	количество зерен	объем в миллилитрах
Дао-гуй	Кончик ножа	1			30	0,74
Цо	Щепотка	4	1		120	2,97
Шао	Ложка	40	10	1	1200	29,7
Гэ	Двойная ложка	80	20	2	2400	59,4

Но мало и этого. Каждый из сосудов служил камертоном и при ударе издавал основной тон хроматической гаммы в разных октавах (см. [4, с. 64—68]).

Эта система продержалась довольно долго, вплоть до эпохи Сун, когда сунский министр Цзя Сыдао приблизительно в 1262 г. ввел соотношение ху=5 доу. Новая система продержалась вплоть до XX в. (табл. 18) [12, с. 238—240, 389].

Следует отметить, что в эпоху Тан существовали системы аптечных мер емкости (см. [4, с. 36]). Так, в книге Сунь Сымяо «Сунь чжэнь жэнь цян цзинь фан» («Тысяча драгоценных рецептов») приводятся следующие меры (табл. 15).

Содержание мер емкости росло, что неудивительно в стране, где налоги собирали зерном. Первое значительное увеличение шэна произошло при Ранней Хань, но при Поздней Хань содержание шэна было уменьшено до величины чжоуского. Второе значительное увеличение емкости произошло в период правления династии Северная Вэй (386—534 гг.) и Северная Ци (550—577 гг.), когда мера «ху» была увеличена в  $1\frac{1}{2}$  раза против чжоуской (или ханьской). При династии Суй (581—618 гг.) мера «ху» была еще раз увеличена, на этот раз втрое (см. [4, с. 64]).

Все перечисленные в главе меры емкости являются казенными. На практике меры имели, по-видимому особенно с эпохи Мин, значительные отклонения по содержанию как по отдельным провинциям, так и в связи с употреблением различных по величине мер для измерения разных видов товаров.

## Меры площади

С древности для измерения площади в Китае использовались меры: бу, му, ли и цин. Первые три традиции связывает с династией Чжоу; последнюю начали применять в княжестве Цинь.

Ранние сведения о первых трех единицах переплетены с преданием об идеальной системе «колодезных полей» (точнее, полей, границы между которыми имеют форму иероглифа «цзин» — «колодец», образованную четырьмя попарно пересекающимися линиями). Конфуцианцы считали, что при династии Чжоу земледельцев наделяли полями в рамках своеобразной общины: квадрат, равный 1 ли<sup>2</sup>, делили на девять одинаковых участков по 100 му в каждом, границы между которыми имели форму иероглифа «колодец»; центральный участок считался «государевым полем» и обрабатывался совместно восемью семьями — держателями остальных восьми «частных полей». При этом «6 чи составляли бу, 100 бу составляли му, 100 му составляли фу (участок одного хозяина, т. е. одной семьи), 3 фу составляли у, 3 у составляли цзин. Цзин имел 1 ли в длину и в ширину» [8, гл. 24А, с. 2001]. Так описывает систему «колодезных полей» и У Чэнло.

В настоящее время китаеведение считает систему «колодезных полей» фактом конфуцианской идеологии, а не реальной истории; не находя подтверждений действительного существования такой системы во времена Чжоу, ученые окрестили ее «конфуцианской утопией». Это ставит под большое сомнение то, что говорится в источниках о соотношениях мер площади в эпоху Чжоу.

Однако единицы «бу», «му» и «ли» все же существовали до начала китайской империи. При этом из них только му была специализирована как мера площади. Бу и ли использовались и как меры длины; когда же они функционировали как меры площади, они соответственно обозначали «квадратный двойной шаг» (бу<sup>2</sup>) и «квадратную версту» (ли<sup>2</sup>). Поэтому, если доверять приведенным ранее соотношениям чжоуских мер площади, при их выражении в чи мы получим: бу<sup>2</sup> = 36 чи<sup>2</sup>, му = 3600 чи<sup>2</sup>, ли<sup>2</sup> = 3 240 000 чи<sup>2</sup>.

Значение бу<sup>2</sup> = (6 чи)<sup>2</sup> сохранилось также при Цинь, Хань и позднее. И только при династии Тан, с окончательной унификацией мер длины, бу получил значение 5 чи (780 г.), которое сохранял до времени Китайской республики.

С древности «двойной шаг» бу имел эквивалент гун. Первое значение этого слова — «лук»; применение лука для обмеров земли вполне объяснимо, если его представить в виде деревянного циркуля. А когда в Китае стал использоваться для обмера земли деревянный циркуль, он получил название «бу гун» или «бу гун чи».

При династии Цин названия «бу» и «ли» стали применяться только для обозначения длины, а в землемерных работах использовали термин «гун». Впрочем, с Цин появились и термины «фан-бу» и «фан-ли», т. е. «квадратный бу» и «квадратная ли».

Содержание му также не было стабильным и несколько раз менялось. Чжоуское му = 100 бу<sup>2</sup> задним числом получило

## Меры емкости для сыпучих и жидких тел \*

Названия мер	Соотношения					Современные единицы	Содержание по периодам			
	шао	юэ	гэ	шэн	доу		ху	349—207 гг. до н. э. Цинь, 202 г. до н. э.—8 г. н. э. Западная Хань	9—23 гг. Ван Ман, 25—220 гг. Восточная Хань	220—265 гг. Вост. Цзинь, 265—430 гг. Цзинь
Шао=10 чао= =100 цо	1						3,425	1,981	2,023	2,972
Юэ	5	1					17,125	9,905	—	—
Гэ	10	2	1				34,25	19,81	20,23	29,72
Шэн	100	20	10	1			0,3425	0,1981	0,2023	0,2972
Доу	1 000	200	100	10	1		3,425	1,981	2,023	2,972
Ху	10 000	2000	1000	100	10	1	34,25	19,81	20,23	29,72

\* См. [12, с. 70—71].

Названия мер	Современные единицы	Содержание по периодам							
		502—589 гг., Лин, Чэнь	495—577 гг., Северная Вэй—Север- ная Ци	557—586 гг.		581—606 гг.		607—618 гг.	
		Северная Чжоу		Суй		581—606 гг.		618—959 гг., Тан, 5 династий	
Шяо—10 чао— —100 цо		1,981	3,963	1,572	2,105	5,944	1,981	5,944	960—1262 гг., Сун
Юэ	мл	19,81	39,63	15,72	21,05	59,44	19,81	59,44	66,41
Гэ	мл	0,1981	0,3963	0,1572	0,2105	0,5944	0,1981	0,5944	0,6641
Шэн	л	1,981	3,963	1,572	2,105	5,944	1,981	5,944	6,641
Доу	л	19,81	39,63	15,72	21,05	59,44	19,81	59,44	66,41
Ху	л								

## Меры емкости для сыпучих и жидких тел

Названия мер	Соотношения					Современные единицы	Содержание по эпохам				
	шао	гэ	шэн	доу	ху		дань	1262—1279 гг., Сун	1280—1367 гг., Юань (Монг.)	1368—1644 гг., Мин	1644—1911 гг., 1911—1949 гг., Цин, Китай- ская респуб- лика
Шао=10 чао=100 цо	1						6,64	9,49	10,74	10,355	
Гэ	10	1					66,4	94,9	107,4	103,547	
Шэн	100	10	1				0,664	0,949	1,074	1,035469	
Доу	1 000	100	10	1			6,641	9,49	10,74	10,3547	
Ху	10 000	500	50	5	1		33,20	47,45	53,7	51,77344	
Дань	20 000	1000	100	10	2	1	66,41	94,9	107,4	103,5469	
Инь	40 000	2000	200	20	4	2	132,82	189,8	214,8	207,0937	

## Меры площади от эпохи Цинь до 780 г. (Тан)

Названия мер	Соотношения			Современные единицы	Содержание по периодам				
	чи <sup>2</sup>	бу <sup>2</sup>	му		ци	349—207 гг. до н. э., Цинь. 202 г. до н. э.—8 г. н. э., Западная Хань	9—23 гг. н. э., Ван Ман. 25—220 гг., Восточная Хань	220—265 гг., Вэй. 265—273 гг., Западная Цзинь	273—316 гг., Западная Цзинь
Чи (базовая величина)	1				27,65	23,04	24,12	23,04	24,45
Чи <sup>2</sup>	36	1		см <sup>2</sup>	764,44	530,842	581,77	530,842	597,802
Бу <sup>2</sup>	8640	240	1	м <sup>2</sup>	2,752	1,911	2,094	1,911	2,152
Му*	—	24 000	100	м <sup>2</sup>	661,0	458,65	502,565	458,65	516,501
Цин	—	90 000	375	га	6,610	4,586	5,027	4,586	5,165
Ли <sup>2</sup>	—	—	—	га	24,75	17,199	18,850	17,199	19,369

\* При династии Северная Ци му на короткое время было увеличено до 360 бу<sup>2</sup>.

Продолжение табл. 18

Название мер	Современные единицы	Содержание по периодам							
		318-329 гг., Ранняя Чжоу	386-534 гг., Северная Вэй, 535-556 гг., Западная Вэй	495-550 гг., Восточная Вэй	550-577 гг., Северная Ци	420-589 гг., Сун, Южная Ци, Лян, Чэнь	557-580 гг., Северная Чжоу	581-618 гг., Суй	618-780 гг., Тан
Чя (базовая величина)	см	24,19	27,81	29,97	27,90	24,51	29,51	29,51	31,10
Ця <sup>2</sup>	см <sup>2</sup>	585,156	773,396	898,201	778,4	600,740	870,84	870,84	967,21
Бу <sup>2</sup>	м <sup>2</sup>	2,1066	2,784	3,233	2,802	2,166	3,135	3,135	3,482
Му	м <sup>2</sup>	505,574	668,214	776,046	1008,8	519,745	752,4	752,4	835,68
Цин	га	5,055	6,682	7,760	10,088	5,197	7,524	7,524	8,357
Лян <sup>2</sup>	га	18,959	25,058	29,102	37,85	19,490	28,215	28,215	31,3387

## Система мер площади от эпохи Тан до Китайской республики

Название мер	Соотношения				Современ- ные единицы	Содержание по эпохам			
	цунь <sup>2</sup>	чи <sup>2</sup>	бу <sup>2</sup>	му		цин	780—907 гг., Тан. 907—959 гг., 5 династий	960—1279 гг., Сун. 1280—1367 гг., Юань	1368—1644 гг., Мин
Чн (базовая величина)	1					31,10	30,72	31,10	32,00
Фан-цунь	100	1				9,672	9,437	9,672	10,24
Фан-чи	2500	25	1			967,21	943,72	967,21	1024,0
Фан-бу	—	6000	240	1		2,418	2,3593	2,418	2,56
Му	—	—	24 000	100	1	580,32	566,132	580,32	614,4
Цинь	—	—	129 600	540	5,4	5,803	5,661	5,803	6,144
Фан-ли	—	—	—	—	—	31,3373	30,5711	31,3373	33,1776

## Новая десятичная система мер, введенная 7 января 1915 г.

Названия мер	Соотношения							Современные единицы	Содержание
	вэй=10 сянь	ху	сы	хао	ли	фэнь	му		
Вэй=10 сянь	1							см <sup>2</sup>	6,144
Ху	10	1						см <sup>2</sup>	61,44
Сы	100	10	1					см <sup>2</sup>	614,4
Хао	1000	100	10	1				м <sup>2</sup>	0,6144
Ли	—	1000	100	10	1			м <sup>2</sup>	6,144
Фэнь	—	10000	1000	100	10	1		м <sup>2</sup>	61,44
Му	—	—	10000	1000	100	10	1	м <sup>2</sup>	614,4
Цин	—	—	—	100000	10000	1000	100	га	6,144

## Современная (смешанная) система мер площади

Названия мер	Соотношения										Современные единицы	Содержание
	чи <sup>3</sup>	хао	бу <sup>3</sup>	ли	чжан <sup>3</sup>	фэнь	му	цин				
Фан-чи	1											0,1024
Хао	6											0,6144
Фан-бу	25	4,17	1									2,56
Ли	60	10	2,4	1								6,144
Фан-чжан	100	16,68	4	1,67	1							10,24
Фэнь	600	100	24	10	6	1						61,44
Му	6000	1000	240	100	60	10	1					614,4
Цин	—	—	24 000	10 000	6 000	1000	100	1				6,144
Фан-ли	—	—	129 600	54 108	32 400	5400	540	5,4				33,1776

название «малого му». На смену «малому му» пришло «среднее му» (240 бу<sup>2</sup>). Оно было принято при всех династиях — от Цинь до Цин включительно; только на короткий срок при династии Северная Ци (550—577 гг.) было принято «большое му» (360 бу<sup>2</sup>).

В связи с изменением величины чи, бу и содержания количества бу<sup>2</sup> в му менялось и содержание му в квадратных ли. Если, по преданию, чжоуская квадратная ли содержала 900 му, то с периода Тан, когда бу стал равен 5 чи, квадратная ли стала приравниваться к 540 му; династия Цин впервые официально установила пропорцию 1 ли<sup>2</sup>=540 му.

Первоначальное значение слова «цин» — одинарный шаг (половина бу). Однако уже при Цинь и Хань это слово применялось как название единицы измерения площади, равной 100 му.

Известны и доли му. Древнейшей из них можно считать цзюэ=1/4 му (60 бу<sup>2</sup>). При Сун были введены в употребление названия единиц площади, еще более мелкие: фэнь=1/10 му (24 бу<sup>2</sup>), ли=1/100 му; хао=1/1000 му, сы=1/10000 му и ху=1/100000 му, применявшиеся затем при Мин и Цин.

В конце династии Цин к этим мерам были добавлены еще две меры площади — «квадратный чжан» и «квадратный чи». Меры площади в конце династии Цин соотносились так, как это представлено в таблице 19 (см. [12, с. 94—99]).

Кроме описанной системы уже в «Шу ли цзинь юнь» («Математическая энциклопедия») упоминается десятичная, по которой площади делятся до 0,0000001 му=0,6 см<sup>2</sup>. Следует заметить, однако, что в купчих документах на земельные участки долей му, меньших, чем хао (приблизительно=0,6 м<sup>2</sup>), не упоминается.

Эта десятичная система была введена реформой от 7 января 1915 г. В дальнейшем обе системы были соединены; результатом явилась современная смешанная система (см. [4, с. 124, 134—135]).

Выше приводятся таблицы мер площади, рассчитанные на основании известных метрологических соотношений между единицами этих мер, исходя из величины чи для каждой эпохи.

<sup>1</sup> Второе название этой меры также читается *фу*.

<sup>2</sup> Напомним в связи с этим, что в бине было 2 чжуна, т. е. соотношение между единицами было двоячное.

<sup>3</sup> У Чэнло сообщает, что 10 чао=1 цо и 10 цо=1 шао (см. [12, с. 103—104]); это, по-видимому, ошибочно (см. [2, с. 22]).

1. Березкина Э. И. Математика в девяти книгах.— «Историко-математические исследования». Вып. 10. М., 1957.

2. Березкина Э. И. «Сунь-цзы» (Математический трактат Сунь-цзы, из-

- данный и комментированный Березкиной Э. И.).— «Физико-математические науки в странах Востока». Вып. 3. М., 1969.
3. Вяткин Р. В. и Таскин В. С. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). М. Т. 1, 1972; Т. 2, 1975.
  4. Маракуев А. В. Меры и веса в Китае. Владивосток, 1930.
  5. Переломов Л. С. Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае (221—202 гг. до н. э.). М., 1962.
  6. Рыбаков Б. А. Русские системы мер длины XI—XV вв.— «Советская этнография», 1949, № 1.
  7. Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний.— «Труды по знаковым системам VI». Тарту, 1973.
  8. Ван Сяньцзянь (составитель дополнительного комментария). Хань шу бу чжу («История Хань» с дополнительным комментарием). Т. 3. Пекин, 1959.
  9. Морохаси Тэцудзи. Дай Кан-Ва дзитэн (Большой китайско-японский словарь). Т. 6. Токио, 1960.
  10. Рэйси тэтё (Записная книжка историка). [Б. м.], 1968.
  11. Сыма Цянь (авт.), Такигава Камэтаро (составитель «Критического исследования»). Ши цзи хуэй чжу као чжэн («Записи историка» с собранием комментариев и «Критическим исследованием»). Т. 2. Пекин, 1955.
  12. У Чэнло. Чжунго ду лян хэн ши (История мер и весов в Китае). Шанхай, 1937.
  13. Couvreur S. Li Ki ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies. Т. 1. Ho Kien Fou, 1913.
  14. Creel H. G. The Origins of Statecraft in China. Vol. 1. Chicago and London, 1970.
  15. Dubs H. H. The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku. Vol. 1. Baltimore, 1938.
  16. Felber R. Die Entwicklung der Austauschverhältnisse im alten China (Ende 8. Jh. bis Anfang 5. Jh. v. u. Z.). В. 1973.
  17. Legge J. The Shoo King, or the Book of Historical Documents.— The Chinese Classics. Vol. 3. Honkong — London, 1865.

---

---

*А. Г. Шпринцин*

## КИТАЙСКИЙ ЯЗЫК И ЗВУКОВОЕ ПИСЬМО

Иероглифическая письменность бесспорно является одним из самых своеобразных и примечательных элементов китайской культуры, издавна привлекавшим особое внимание народов, общавшихся с Китаем. Для многих соседей Китая знакомство с иероглификой, как мы знаем, не прошло бесследно и привело к непосредственному заимствованию китайской иероглифической письменности и иероглифического языка (Япония, Корея, Вьетнам) либо же к созданию собственной письменности по образцу китайской иероглифики (тангутская — Си-ся, киданьская, чжурчжэньская). Последующая история этих заимствований хорошо известна. В одних случаях (Си-ся, чжурчжэни) иероглифика исчезла вместе с создавшими ее народами. В других случаях ею стали пользоваться не в чистом виде, а в сочетании со звуковым письмом — слоговым в Японии и буквенным в Корее. Наконец, XIX и XX века знаменуют полный отказ от иероглифики и переход к чисто звуковому письму (во Вьетнаме и в Корейской Народно-Демократической Республике. И только в самом Китае иероглифическая письменность оставалась неизблемой в течение тысячелетий, не претерпев качественных изменений с III в. до н. э.

Не удивительно, что это порождает естественные вопросы: почему, несмотря на, казалось бы, явное преимущество фонетической системы письма над иероглификой, последняя сохранилась в Китае до наших дней? Пытались ли китайцы ее как-либо видоизменить или заменить алфавитом и возможно ли это вообще? Наконец, в чем заключается проводимая в Китае реформа письменности?

Рассмотрению некоторых из этих вопросов посвящено дальнейшее изложение.

\* \* \*

Пытаясь разобраться в том, почему в Китае иероглифическая письменность сохраняется в течение минимум трех с половиной тысяч лет, мы прежде всего должны обратить внимание

на два чрезвычайно существенных факта в истории развития этого элемента китайской культуры. Во-первых, китайская иероглифика не превратилась в фонетическое письмо, несмотря на то что на определенном этапе своего развития она очень близко подошла к этой стадии, а именно к слоговому типу письма. Во-вторых, иероглифика не уступила места алфавиту даже тогда, когда китайцы, уже прекрасно разбиравшиеся в звуковом строе своего языка, непосредственно познакомились с иноязычными алфавитами, например с деванагари (в текстах на санскрите), а это произошло самое позднее в I в. до н. э. [18, с. 11, 12, 14, 15]. В последующем китайцы могли оценить преимущества алфавитной письменности на примере не менее десятка известных им алфавитов [1, гл. 7, с. 23—25], однако и это никак не сказалось на судьбе иероглифики.

Что же отклонило развитие китайской иероглифики от пути, обычного для других систем (египетская иероглифика, клинопись)? Исчерпывающий и однозначный ответ на этот вопрос в настоящее время вряд ли возможен просто потому, что для этого нет достаточных данных, так как под таким углом зрения сложную культурно-историческую и языковую проблему развития китайской письменности пока еще обстоятельно не изучали, и здесь большей частью приходится ограничиваться умозрительными предположениями, ждущими детального фактического обоснования. Нельзя, конечно, отрицать, что китайские филологи на протяжении многих столетий занимались вопросом происхождения и развития иероглифики, но это было довольно одностороннее изучение, сводившееся главным образом к анализу композиции иероглифов, эволюции их начертания, структурно-типологической классификации. И лишь в последние 60 лет, когда в годы охвативших Китай социальных потрясений все шире стали распространяться сомнения в абсолютности соответствия иероглифики потребностям общественного и языкового развития Китая, возрос интерес к анализу исторических путей развития этой письменности.

Наконец, особо большое социальное значение помимо познавательного проблема исторического прошлого иероглифики приобрела в 50-х и в начале 60-х годов, когда в связи с мероприятиями по реформе китайской письменности к ее историческому прошлому обратились и те, кто в истории искал доказательств незыблемости иероглифики, и те, кто, наоборот, исходя из истории, доказывал неизбежность замены иероглифов алфавитом.

При всем этом никто, как бы он ни оценивал будущее иероглифики, не оспаривает того, что иероглифика развивалась в том же направлении, что и другие письменные системы человечества, т. е. от письма картинного (пиктографии) через идеограммы к письму звуковому. Однако в отличие от других систем китайская иероглифика остановилась в своем развитии на своеобразной стадии комбинированных знаков, одновременно

указывавших и на значение (весьма обобщенное и условное), и на звучание (тоже весьма приблизительное).

Причины того, почему развитие китайской иероглифики «приостановилось» на этой стадии, весьма многообразные и сложные. Их, как указывают современные китайские исследователи<sup>1</sup>, следует искать в исторических особенностях развития самой письменности, в истории китайского языка, письменным выражением которого является иероглифика, а также в истории народа — носителя языка и создателя письменности.

Для того чтобы понять тот перелом в развитии иероглифики, о котором будет идти речь ниже, следует сделать экскурс в историю всей системы. В этих целях мы обратимся к традиционной в китайской филологии классификации всего иероглифического состава по шести категориям. В данном случае эта классификация удобна тем, что, систематизируя иероглифы по их строению, она вместе с тем отражает и последовательность развития иероглифов от знаков, передающих только смысл (идею), до знаков, передающих и смысл слова, и его звучание.

Как хорошо известно, наиболее древние иероглифы относятся к первым трем категориям этой классификации — так называемым изобразительной, указательной и символической (идеографической). Приведем для наглядности самые обычные и наиболее характерные образцы таких иероглифов:

а) изобразительные (в исходном начертании изображения конкретных предметов):

'гора' — в современном начертании 山 из древнего 

'рыба' — в современном начертании 魚 из древнего 

б) указательные (само начертание указывает уже на более или менее отвлеченное понятие):

'середина' — в современном начертании 中 из древнего 

'верх' — в современном начертании 上 из древнего 

в) символические (идеограммы, составленные из нескольких, чаще всего из двух элементов, сочетание которых указывает значение всего составного знака):

‘роща’ — 林 из двух знаков 木 ‘дерево’

‘сидеть’ — 坐 из знака 土 ‘земля’ и двух знаков

人 ‘человек’.

К этим пояснениям следует добавить, что такие иероглифы ничего не говорят слуху, т. е. их начертание не указывает, как звучит слово, обозначающее данный предмет или явление.

Кроме того, и это главное, такие иероглифы уже в древности составляли ничтожную часть всего их числа. Так, в известном словаре «Шовэнь» (I в.) из общего числа 9353 знака на долю идеограмм первых трех категорий приходится всего лишь 1656, т. е. около 18%. Проходит 1600 лет, и в словаре «Канси цзядянь» (XVIII в.) общее число иероглифов возрастает до 49 030, тогда как количество иероглифов первых трех категорий остается прежним и, стало быть, доля идеограмм (в широком смысле) падает до 3%, а если говорить только о первых двух категориях (264+129 знаков), то до 1%.

Это существенное<sup>2</sup> обстоятельство объясняется, как известно, ограниченными графическими способностями иероглифов-рисунков и иероглифов-символов, возможности которых пришли к концу, когда возникла потребность передавать на письме не только названия видимых наглядных предметов и простых явлений, но и все более и более отвлеченных понятий. А между тем общественное развитие вело именно к этому, к расширению языкового общения, к возникновению большого числа новых, и притом более сложных, понятий, которые требовалось как-то выразить на письме.

И вот, когда стало трудно и даже невозможно создавать новые иероглифы первых трех типов для обозначения возникавших слов конкретного и особенно отвлеченного значения, то обратились к использованию в этих целях уже имеющихся иероглифов. Так появилась еще одна, четвертая категория, так называемые заимствованные иероглифы — *цзя-цзе*.

В отличие от иероглифов первых трех категорий знаки, относимые к числу заимствованных, характеризуют не особый структурный тип иероглифов, а лишь особый способ использования ранее созданных знаков. Это использование было неодинаковым по своим истокам и по своей функции. В одних случаях в основе заимствования лежало сходство по значению, перенос значения (метафора, метонимия)<sup>3</sup>. В других случаях для слова, требующего своего обозначения на письме, достаточно было заимствовать из числа существующих иероглифов такой, чтение которого было сходно со звучанием данного слова. Таким образом, здесь заимствовалось начертание и чтение

иероглифа, но не его значение. Иероглиф выступает уже в качестве своего рода транскрипционного знака наподобие, например, изображения жука в египетской иероглифике, где этот знак кроме собственно жука обозначает еще ряд совершенно иных, но сходно звучащих слов (глагол «быть», существительное «бытие», имя собственное) [16, с. 15].

Эти фонетические заимствования и составляют категорию знаков *цзя-цзе*, как таковую. От них надо отличать не только заимствования по значению, но и другие формы заимствования иероглифов, в частности многочисленные случаи, когда иероглиф заимствовался для обозначения слова, уже имевшего свое иероглифическое выражение. Такие случаи употребления одного иероглифа вместо другого, уже существующего, были довольно часты в практике переписки в VII—IV вв. до н. э. еще более древних книг («Шицзин», «Шуцзин», «Чуньцю») [39, с. 13].

Время начала практики заимствования иероглифов точно определить нельзя. Известно, что уже в надписях на гадательных костях иньского периода (XVII—XII вв. до н. э.) они встречаются в большом числе. Еще в большем количестве встречаются они позднее, в надписях на бронзовых сосудах чжоуской эпохи. Существует предположение, что важным источником заимствования различных знаков для обозначения одного и того же слова были диалектные различия древнего Китая. Считают, что в иньскую эпоху письменность (надписи на костях) была достоянием небольшого числа гадателей, а среда ее применения была узкой и территориально ограниченной. Поэтому здесь не принимался во внимание читающий и пишущий — носитель другого диалекта. В позднейшую эпоху (Чуньцю, Чжаньго) сложились иные исторические условия. Расширилась территория государства, увеличилось население, увеличилось и число грамотных людей, значительно расширивших сферу использования письменности как территориально, так и функционально. Рост культуры вызвал появление множества новых понятий и слов, для передачи которых на письме широко пользовались способом фонетического заимствования уже существующих созвучных иероглифов. Каждый автор заимствовал иероглифы в соответствии со своим произношением (диалектом). Это приводило к тому, что текст, записанный на одном диалекте, становился непонятным там, где был распространен другой диалект [30, с. 6].

Прогрессивное значение способа заимствования (категория *цзя-цзе*) состоит в том, что он, во-первых, значительно расширил возможности применения уже существовавших к этому времени иероглифов и тем самым расширил рамки письменного языка и, во-вторых, был шагом на пути превращения китайской иероглифики в фонетическое письмо. В самом деле, этот способ позволил передавать одним иероглифом несколько различных по значению, но сходных по звучанию слов (слов). А так как уже в ту далекую эпоху фонетическая система китайского

языка характеризовалась строго ограниченным количеством типов слогов<sup>4</sup>, то появлялась возможность закрепить за каждым типом слога только один читающийся таким образом иероглиф и обозначать им во всех случаях на письме этот слог.

Естественно, что от использования иероглифов только в их звучании (заимствованные знаки) оставался небольшой шаг к превращению иероглифики в своеобразное фонетическое (вероятнее всего, слоговое) письмо. Для этого, как замечает в цитировавшейся работе Цзянь Сюаньтун, требовалось:

- а) свести ряд одинаково читавшихся иероглифов к одному;
- б) упростить начертание самих знаков [39, с. 16]<sup>5</sup>.

Очевидно, что результатом этого было бы создание ограниченного числа силлабических знаков по числу различных слогов, т. е. нечто аналогичное, например, силлабическим знакам в системах клинописи. Как известно, такой шаг сделан не был, и со стадии *цзя-цзе* (заимствование) развитие иероглифики пошло в другом, обратном направлении, которое постепенно привело к созданию нескольких десятков тысяч знаков, составляющих ныне китайский иероглифический запас.

Все же, поскольку метод заимствования иероглифов был не чем иным, как зарождением своеобразного звукового письма, это дает основание многим китайским лингвистам утверждать, что с практикой заимствования одного и того же иероглифа для передачи нескольких одинаково звучащих слов китайская письменность окончательно отошла от своей идеографической сущности, а категория *цзя-цзе*, передающая только чтение слова, была высшей точкой развития иероглифической письменности в звуковую<sup>6</sup>. Поэтому-то некоторые исследователи считают период широкого использования заимствованных иероглифов самостоятельным и важнейшим этапом в развитии китайской иероглифики [30, с. 3]<sup>7</sup>.

Однако прогрессивный сам по себе способ *цзя-цзе* имел тот существенный недостаток, что он приводил к многозначности одного и того же иероглифа, которому теперь соответствовало несколько различных слов, т. е. появление заимствованных знаков, сгладившее противоречия иероглифов-идеограмм, породило вместе с тем новые противоречия, например, противоречия между первоначальным значением заимствуемого знака и его новыми значениями, противоречия между разными знаками, заимствуемыми для обозначения одного и того же слова, и т. д. [32, с. 11]. Это, естественно, вызывало большие трудности в понимании текста и толкало на поиски способа, позволяющего определить в каждом случае требуемое значение многозначного иероглифа. Выход, как известно, был найден в создании сложных иероглифов, состоящих из двух частей, из которых одна часть указывает, в какой сфере понятий относится значение иероглифа... а другая часть указывает на произношение иероглифа...» [5, с. 15].

Здесь нет возможности останавливаться на хорошо изученных и систематизированных китайскими филологами многообразных типах соединения смысловой части с фонетической<sup>8</sup>. Поэтому мы приведем образцы одного из наиболее характерных типов подобных иероглифов, образующих в совокупности шестую, так называемую фонетическую категорию традиционной классификации (кит. *син-шэн*)<sup>9</sup>.

Возьмем для примера десять различных по своему значению слов и понятий (тростник, сушеная рыба, халат, рубанок, пушка, намочить в воде, насыщаться, поджаривать, обнимать, бегать), звучащих совсем или почти одинаково (*бао* — *пао* в современном чтении). В иероглифическом написании все эти слова имеют общий элемент 包, который является в то же время самостоятельным иероглифом, читающимся *бао* и означающим «завертывать», «обертка» и т. п. Однако помимо этого общего элемента каждый иероглиф, обозначающий одно из упомянутых десяти слов, имеет еще один элемент (так называемый определитель, детерминатив, ключ), указывающий на круг значений данного *бао/пао*.

Так, мы имеем<sup>10</sup>:

- бао<sup>1</sup> 苞 «тростник»; сверху определитель «трава»,
- бао<sup>4</sup> 鮑 «сушеная рыба»; слева определитель «рыба»,
- пао<sup>2</sup> 袍 «халат»; слева определитель «одежда»,
- бао<sup>4</sup> 鈹 «рубанок», «строгать»; слева определитель «металл»,
- бао<sup>4</sup> 刨 «рубанок», «строгать»; справа определитель «нож»,
- пао<sup>4</sup> 砲 «пушка»; слева определитель «камень» (по древнему значению — «каменнотельный снаряд»),
- пао<sup>4</sup> 泡 «намочить в воде»; слева определитель «вода»,
- бао<sup>3</sup> 飽 «насыщаться»; слева определитель «пища»,
- пао<sup>2</sup> 炮 «поджаривать»; слева определитель «огонь»,
- бао<sup>4</sup> 抱 «обнимать»; слева определитель «рука»,
- пао<sup>3</sup> 跑 «бежать»; слева определитель «нога».

Созданием иероглифов категории *син-шэн* закончилась качественная эволюция китайского письма, дальнейшее развитие которого было лишь количественным; возрастало число иероглифов, и возрастало только за счет иероглифов-фоноидеограмм (фонетической категории).

Это объясняется несомненными преимуществами фоноидеограмм перед всеми остальными типами иероглифов. Минусом изобразительных, указательных и идеографических знаков было, как уже упоминалось, то, что, образно выражаясь, они не могли создавать потомства. Создание новых знаков по их образу и подобию было невозможно, и поэтому сфера применения письменности была в этом случае весьма узкой. Переход к методу заимствования знаков расширил возможности письменности, но массовая и притом беспорядочная практика заимствования иероглифов затрудняла понимание написанного. Фоноидеограммы, возникшие как средство преодоления этих трудностей, а по форме как своеобразный синтез предыдущих типов, не имели этих недостатков.

Неудивительно, что возникший более 3 тыс. лет тому назад способ создания фоноидеограмм оказался очень продуктивным и постепенно стал единственным для образования новых знаков. Так, в надписях на гадательных костях XVII в. до н. э. такие иероглифы составляют около 20%, в словаре «Шовэнь» (I в. н. э.) — 82%, а в словаре «Канси цзыдянь» (XVIII в. н. э.) — более 90% [36, с. 7]. Новые иероглифы, создаваемые в единичном количестве в наши дни, также построены по этому принципу<sup>11</sup>. И бесспорно, что в сопоставлении с иероглифами других категорий фоноидеограммы были наиболее совершенными конструктивно, самыми универсальными в использовании и свидетельствовали о высоком творческом достижении китайской культуры того времени.

Нас, однако, интересует другое: в какой мере появление фоноидеограмм сказалось на движении системы китайской иероглифики в сторону фонетического письма. Способствовало ли оно этому движению или, наоборот, тормозило его? По этому вопросу нет единого мнения. Некоторые, например, утверждают, что появление иероглифов фонетической категории было естественным и внутренне необходимым этапом на пути развития иероглифики в сторону фонетизации [32, с. 11—12]. При этом ссылаются на то, что появление способа *син-шэн* вызвало не только массовое и непрерывное возникновение все новых и новых иероглифов этого типа, но и усиленную фонетизацию ранее существовавших знаков других категорий.

Более вероятной представляется, однако, иная характеристика процесса. Напомним прежде всего, что появление фоноидеограмм было вызвано, в частности, необходимостью устранить недостатки и трудности, связанные с массовым использованием заимствованных иероглифов, уточнить их конкретное

значение и, возможно, сделать их понятными для носителей разных диалектов. В практике письма это означало параллельное существование иероглифов обеих категорий, соперничество между ними и, наконец, замену одних другими, как правило, путем преобразования (добавление детерминатива) первых во вторые. Китайские исследователи приводят много примеров, иллюстрирующих реальный ход этого процесса. Так, из сопоставления начертания одних и тех же иероглифов в надписях на гадательных костях, затем в древнейшем памятнике «Книга песен» («Шицзин») и в более позднем по времени словаре «Шовэнь» видно, что большинство иероглифов фонетической категории восходит к заимствованным знакам. В этом соперничестве заимствованных иероглифов с производными от них фоноидеограммами постепенно стали преобладать последние. Происходило это, как полагают, в VII—IV вв. до н. э. Если же взять мерилем словарь «Шовэнь», в котором уже около 80% иероглифов представлено фоноидеограммами, то можно считать, что к I в. н. э. в китайской иероглифике окончательно возобладали знаки — фоноидеограммы.

В истории китайской письменности известно одно крупное событие, значение которого для фонетизации китайского письма китайские исследователи расценивают по-разному. Речь идет о проведенной в III в. до н. э. унификации начертания иероглифов, так называемой реформе Ли Сы. В отличие от традиции, согласно которой эта реформа состояла в переходе от одного почерка (*да чжуань* — большой устав) к другому (*сяо чжуань* — малый устав), сейчас<sup>12</sup> считают, что значение реформы Ли Сы заключалось не столько в переходе к новым начертаниям, сколько в унификации множества существовавших тогда разнописей заимствованных иероглифов (*цзя-цзе*) путем замены разных знаков для одного и того же слова одним, в качестве стандарта которого было взято написание, принятое в уделе Цинь. Эта реформа завершила борьбу между заимствованными иероглифами и фоноидеограммами в пользу последних и окончательно определила путь развития китайской письменности как иероглифического письма. Весьма любопытная оценка этой реформы дана в манифесте, выпущенном в 1926 г. Всекитайским съездом по развитию национального языка:

«Введенное Ли Сы письмо *сяо чжуань* было унифицированной государственной письменностью. Можно себе представить, как развивались бы в последующие две тысячи лет китайский язык, литература и культура, если бы Ли Сы был более решителен в своих преобразованиях и, подобно тому как финикийцы поступили с египетской иероглификой, выбрал бы из почерка *да чжуань* некоторое количество знаков в качестве букв и создал бы государственную фонетическую письменность. Но Ли Сы вовсе не сделал этого...» [13, с. 15].

Итак, если практика заимствования иероглифов только в их

звучании знаменовала наибольшее приближение иероглифики к фонетическому письму, то создание фоноидеограмм, указывавших не только на звучание, но и на примерное значение слова, означало отход от фонетики обратно в сторону идеограмм.

В советской китаеведной литературе этой точки зрения, широко распространенной в Китае, придерживался Ю. В. Бунаков, писавший еще в 1940 г.: «Постепенно количество омофограмм вырастает до размеров, затрудняющих понимание текста. Отсюда в обычной линии письма окончательное переключение с идеографического письма на фонетическое. Китайская письменность на этом переломном этапе, наоборот, возвращается с фонетического пути, на который она встала использованием омофограмм, на путь идеографический» [4, с. 365].

Ю. В. Бунаков не объясняет, почему развитие китайской иероглифики пошло именно в таком направлении. Многие же из современных китайских исследователей полагают, что основной причиной возобладания фоноидеограмм (иероглифы категории *син-шэн*) над заимствованными знаками (иероглифы категории *цзя-цзе*, омофограммы, по Ю. Бунакову) были общественные условия той эпохи, требовавшие унификации письма, и в то же время раздробленность китайского языка на отдельные (свыше десятка) диалекты. Сложившееся в Китае к концу III в. до н. э. централизованное государство — империя Цинь нуждалась в едином средстве письменного общения, основой которого в условиях тогдашней диалектной раздробленности не могли стать заимствованные знаки *цзя-цзе*, в значительной мере связанные с различными диалектами. Напротив, фоноидеограммы *син-шэн*, имевшие в своем начертании показатель значения, могли стать основой такой унифицированной письменности.

Ниже мы вернемся к вопросу об иероглифике как о наддиалектной письменности, являющемуся лишь частью более общей проблемы взаимоотношения китайской иероглифической письменности и китайского языка на различных этапах его развития и в различных его фазах. В данном случае нас интересует то, какую роль в процессе развития иероглифики играли особенности китайского языка.

Причину того, почему в Китае письменность не пошла по общеисторически закономерному пути и не стала звуковой, очень часто ищут в особенностях китайского языка. В ряду таких особенностей, благоприятствовавших длительному существованию иероглифической письменности, обычно указывают на моносиллабизм китайского языка (преобладание односложных слов), на большое количество в нем омофонов (одинаково произносимых, но различных по значению слов) и на раздробленность языка на отдельные диалекты. Говоря более пространно, это значит: иероглифика, где каждый знак фонетически равен одному слогу, соответствует особенностям китайского языка, где

господствуют односложные слова; иероглифика, где каждое слово имеет свое отличное от других написание, очень удобна для записи китайского языка, переполненного одинаково звучащими, но разными по значению словами, запись которых алфавитом затрудняла бы понимание текста; наконец, иероглифика, где каждый знак, независимо от того, как он читается, сохраняет свое смысловое значение, объединяет «на письме» Китай, разбитый в языковом отношении на ряд диалектов. Звуковое письмо, отражающее различное произношение одного и того же слова, препятствовало бы письменному общению.

Все эти хорошо известные соображения справедливы в той или иной степени и применительно к тому или иному периоду в истории китайского языка и письма, насчитывающей минимум три с половиной тысячи лет. Нельзя забывать, что язык непрерывно развивается и то, что соответствовало особенностям китайского языка в начальные периоды его развития, уже не находило себе опоры в другие периоды, когда данные черты были утрачены или же сложились новые, иные особенности. Это существенное обстоятельство всегда необходимо иметь в виду, тем более что многие из указанных особенностей до сих пор являются предметом спора среди филологов.

Хорошо известно, что фонетический строй современного китайского языка характеризуется ограниченной сочетаемостью различных звуков друг с другом и, как следствие этого, ограниченным количеством типов слогов, составляющим для современного путунхуа 418, а для отдельных диалектов несколько больше. В этих условиях число одинаково звучащих односложных слов должно быть относительно велико. Было ли оно больше в древности? Вряд ли. Исследования китайских и европейских ученых по исторической фонетике китайского языка выявляют одно весьма любопытное обстоятельство: чем дальше в глубь веков, тем количество типов слогов возрастает. В VI в. н. э. оно было больше, чем сейчас, а в середине первого тысячелетия до н. э. оно уже составляло 2250. Б. Карлгрен, у которого мы заимствуем приведенную цифру [44, с. 110], считает, что это резко уменьшало количество омофонов. К сожалению, фонетическая система китайского языка второго тысячелетия до н. э. нам неизвестна, и о том, как читались, например, иероглифы иньских гадательных надписей, мы ничего определенного сказать не можем, хотя бы потому, что из общего числа — около 3500 — иероглифов, встречающихся в надписях на гадательных костях, расшифрована пока всего лишь одна треть [24, с. 107]. Тем не менее, исходя из всего процесса развития, естественно предположить, что в иньскую эпоху число омофонов было еще меньше, хотя они уже тогда, а тем более позднее, занимали значительное место в китайском языке. Достаточно вспомнить, что фонетическое заимствование иероглифов (*цзя-цзе*), о котором говорилось выше, было связано с наличием в

языке большого числа одинаково звучащих слов. Как бы то ни было, но даже наличие в языке множества одинаково звучащих слов само по себе никак не может служить препятствием к его передаче на письме алфавитом. Нельзя не согласиться поэтому с китайскими лингвистами [25, с. 230], когда они возражают проф. Ван Ли, утверждающему в своих лекциях по китайскому языку, что фоноидеогаммы (иероглифы категории *син-шэн*) не могли превратиться в алфавитное письмо потому, что в древнем китайском языке было очень много односложных слов и соответственно много омонимов, различать которые на письме можно было только при помощи таких иероглифов. Правда, Ван Ли тут же добавляет (и этим он заканчивает свою книгу): «В настоящее время, когда количество многосложных слов значительно возросло, письменность сможет вступить на путь фонетизации» [19, с. 76].

Это подводит нас к другой стороне проблемы — к вопросу об односложности китайского языка.

В специальной литературе еще не столь давно существовало, а в широких кругах и поныне распространено ошибочное представление об односложности китайского языка, где якобы все слова односложные и каждый иероглиф передает одно слово. Сейчас несостоятельность этой точки зрения стала очевидной, в чем немалая заслуга советских китаеведов, уже давно утверждавших и доказавших, что в современном китайском языке преобладают двусложные слова (см. [7]).

Был ли, однако, китайский язык односложным в далеком прошлом, в частности в период становления китайской письменности? По этому вопросу еще нет единства взглядов как среди китайских филологов, так и среди китаеведов других стран. Известно, что двусложные слова встречаются в надписях на гадательных костях и на бронзовых сосудах. Много их и в позднейших письменных памятниках, начиная с «Книги песен». Хотя для китайского классического языка нормой слова является однослог, представленный на письме одним иероглифом, многие сомневаются в том, что такой однослог отражал реальное односложное слово живой речи, и считают, что несовершенство орудий письма и трудность написания иероглифов заставляли пишущих сокращать слова и писать один иероглиф (т. е. часть слова) вместо требуемых двух.

Такого взгляда придерживался знаменитый китайский писатель Лу Синь [11, с. 327—328]; эту же точку зрения высказывал в ряде своих работ известный ученый и активный деятель движения за реформу письменности Цао Бохань. В китайском языке, писал Цао Бохань, как и в любом другом, имелись многосложные слова, которые следовало обозначать несколькими иероглифами, ибо иероглиф передает только один слог. Так как изображение иероглифов было делом нелегким, то для экономии времени и средств стали сокращать многосложные слова, обо-

значая их одним иероглифом. Такому сокращению подвергались даже имена собственные (У вместо Цзюю, Юэ вместо Юйюэ). Нередко сокращали и служебные (грамматические) элементы фразы [29, предисловие; 37, с. 114—115; 38, с. 71].

Подобного взгляда придерживаются и отдельные европейские исследователи. «Некоторые ученые,—пишет Нидэм,—утверждают, что в древнекитайском языке слова имели больше одного слога, но что трудности написания иероглифов втискивали язык в рамки однослогов. Нельзя быть уверенным, что каждый слог древнего слова обозначался на письме» [45, с. 76, (сноска а)]<sup>13</sup>.

Как бы, однако, ни были убедительны доводы сторонников того, что в китайском языке середины второго или даже первого тысячелетия до нашей эры имелись двусложные слова, несомненно все же, что в нем обильно были представлены, а вероятнее всего преобладали, односложные слова, и, стало быть, вопрос заключается в том, влияло ли это, и в каком смысле, на сохранение иероглифики.

Из истории человеческой письменности видно, что в ее развитии односложность слов играла большую роль, но что в разных системах эта роль была, очевидно, различной. Если в египетской иероглифике и клинописи односложность способствовала созданию слогового, а затем и звукового письма, то в китайском языке имело место обратное: односложность мешала появлению алфавитного письма. Объясняется это своеобразным характером односложности китайского языка. Дело в том, что в китайском языке на протяжении всей его истории однослог являлся не только элементарной словарной единицей, но — и это было решающим обстоятельством — и элементарной грамматической (морфологической) единицей. «Неизменяемый корень — однослог является в китайском языке тем количественным минимумом, дальше которого не идет смысловая (а тем самым морфологическая) делимость китайской речи» [6, с. 230]. Действительно, в отличие от, например, русского языка, где смысловая делимость может доходить до отдельных звуков (например, с-дел-а-л-и<sup>14</sup>), а делимость слова по слогам большей частью не совпадает с его морфологической делимостью (во-до-про-вод-чи-ки и вод-о-про-вод-чик-и), в китайском языке делимость на слоги и на элементарные смысловые единицы совпадает. Вследствие этой особенности, сохранившейся на протяжении тысячелетий, китайцам практически не приходилось иметь дело с членением слов на единицы меньшие, чем слог, иначе говоря, у них не было потребности выделять в слове (слоге) отдельные звуки. Более того, когда уже в начале нашей эры появилась практическая необходимость анализировать чтение иероглифов, чтобы передать его в словаре, сама фонетическая структура китайского слога мало способствовала выделению в слог его элементарных единиц — звуков. Именно в этом смы-

сле и следует говорить о слоговом характере китайского языка как о факторе, мешавшем переходу к фонетическому письму<sup>15</sup>.

На сохранении и упрочении иероглифики в немалой степени сказался, правда уже в более позднюю эпоху, специфический характер взаимоотношений между системой письма, письменным литературным языком и разговорным языком.

Из истории языка и культуры многих народов мы знаем, что литературный письменный язык всегда в какой-то мере отличается от разговорного языка той же эпохи. Литературный язык более консервативен, менее свободен и изменяется медленнее разговорного; в его развитии большую роль играют традиции и следование ранее сложившимся нормам и образцам; наконец, он ограничен в своем развитии рамками письменности, орфографическими нормами. Как бы, однако, ни было велико, особенно при феодализме, расхождение между письменным и разговорным языками, они, как правило, не оторваны один от другого, исключая, конечно, случаи, когда в качестве книжного языка применяется чужой для данного народа язык, безразлично живой (например, арабский) или мертвый (например, латынь). В Китае это взаимоотношение было весьма своеобразным. Здесь письменный язык, не привнесенный извне в качестве книжного и отнюдь не чуждый разговорному по своему происхождению, стал таковым в ходе исторического развития. При этом расхождение между литературным языком и устной народной речью чем дальше, тем больше возрастало, поскольку живой организм разговорного языка продолжал развиваться и изменяться, тогда как канонизированный классический литературный язык вэньянь на протяжении двух с лишним тысячелетий сохранял неизменными свои теперь уже окаменевшие формы.

Среди историков китайского языка, по-видимому, нет разногласий в определении источника и времени образования вэньяня. В истоке своем это письменный язык, зафиксированный в произведениях китайских философов и историков IV—III вв. до н. э., периода, отмеченного, как известно, коренными социально-экономическими сдвигами и крупными изменениями во всех областях жизни древнекитайского общества. Впоследствии, в средние века, этот теперь уже омертвевший литературный язык взяли за образец, которому надо следовать, писатели танского и сунского времен, закрепившие вэньянь в классических произведениях художественной литературы той эпохи. В дальнейшем вэньянь окончательно утвердился в качестве образцовой, канонизированной и неизменной нормы китайского письменного литературного языка [8; 9; 29, предисловие; 31, с. 169—170]. Что касается того, отражал ли вэньянь живой разговорный язык эпохи своего формирования, то этот вопрос до сих пор является спорным, хотя большинство исследователей полагают, что язык произведений VI—I вв. до н. э. отражал в той мере,

в какой это может обработанный литературный язык, живую речь своего времени, т. е. был понятен на слух [31; 44].

Однако независимо от того, был ли вэньянь мертвым книжным языком с самого начала или же стал таким впоследствии, он уже много столетий во всем существенном настолько отличен от живого общенародного языка, что превратился если не в совершенно особый язык (как некоторые полагают), то в язык, требующий особого изучения.

Суть различия между вэньянем и разговорным языком (в том числе и литературным разговорным) выражают известной формулой: разговорный язык понятен на слух, а вэньянь на слух непонятен; он понятен только «на глаз», в зримом иероглифическом тексте. Вот это «понятен на глаз» привносит в рассматриваемое взаимоотношение третий элемент — иероглифику.

Вэньянь часто называют иероглифическим языком<sup>16</sup>, и в этом есть большой смысл, так как омертвлению письменного языка, его сохранению в течение 2 тыс. лет в почти неизменных рамках способствовала прежде всего иероглифика.

Несколько выше говорилось уже о том, что в древнем Китае письменный и разговорный языки, видимо, не были едины, что это объяснялось трудностью иероглифической записи и что иероглифический текст был как бы сжатым, сокращенным отображением живой речи своего времени.

Конечно, такие предположения не могут служить доказательством искусственности языка вэньянь с самого начала его существования. Однако они дают достоверную картину того, как иероглифика влияла на формирование письменного языка и как она способствовала его многовековой консервации. Нельзя говорить, что письменность создала язык, но можно и следует изучать взаимоотношение языка и письменности, в том числе и влияние системы письма на формирование письменного языка. И уже совершенно обязательно рассматривать это соотношение в определенных социально-исторических условиях.

Классический литературный язык вэньянь формировался в начале эпохи длительного господства феодального строя в Китае, и естественно, что он стал элементом этой культуры. Он утратил свою жизненность, стал, как и письменность, достоянием господствующего класса, выражением идей феодальной культуры. Все больше отделяясь от живого языка, подвергаясь умышленной архаизации, письменный язык, как и сама письменность, был понятен лишь образованным людям и недоступен для народа. Освященные тысячелетней традицией, этот язык и письменность стали важнейшими элементами феодальной системы образования: система государственных экзаменов, на которых требовалось безупречное владение иероглификой и знание наизусть древней классической литературы, была введена во II в. и отменена лишь в начале нашего столетия.

Разумеется, реальная картина соотношения книжного и раз-

говорного языка — более сложная и характеризуется не только их противопоставлением, но и взаимодействием, а если говорить о художественной литературе, то все более широким (особенно с XII в. н. э.) проникновением в нее живого языка. В свою очередь, и литература, написанная на вэньяне, до сих пор обогащает своими положительными элементами живой язык, и вряд ли кому придет в голову отказаться от этого богатейшего культурного наследия китайского народа на том основании, что такая литература написана на мертвом в настоящее время языке.

Многовековое существование непонятного без специального изучения иероглифического литературного языка вэньянь поддерживало длительное существование самой иероглифической письменности. Именно в силу этой связи мертвого иероглифического языка с иероглифической письменностью движение против феодальной системы образования, против окостеневших литературных форм и мертвого литературного языка вэньянь в конечном счете должно было сочетаться с движением за реформу самой иероглифической письменности.

В рассматриваемой проблеме имеется еще одна весьма существенная сторона, а именно характер взаимоотношений между общекитайским языком и местными диалектами.

Иероглифику часто называют наддиалектной письменностью, понимая под этим то, что она объединяет «на письме» население всего Китая, будучи в одинаковой степени понятна говорящим на различных диалектах жителям разных районов.

В данном случае нас интересуют два разделенных тысячелетиями аспекта этой проблемы. Было ли это раньше, т. е. укрепились ли иероглифика именно как наддиалектная письменность?

Так ли это сейчас, т. е. действительно ли иероглифика в силу своего наддиалектного характера является единственно возможной в данных условиях системой письма? Напомним, что это соображение обычно выдвигают как одно из важнейших доказательств невозможности перехода на звуковое письмо.

Конечно, разобщенность на отдельные территориальные диалекты была свойственна рабовладельческому и сменившему его феодальному обществу древнего Китая. Отсюда многие китайские языковеды заключают, что диалектные различия были причиной широкого использования разных иероглифов для обозначения одного и того же слова и что создание фоноидеограмм (добавление так называемого ключа, показателя значения) было средством, делавшим иероглифы понятными для носителей различных диалектов. Такая постановка вопроса вполне возможна, но пока это всего лишь предположение.

Во-первых, у нас нет точных данных, что заимствование различных иероглифов для обозначения одного и того же слова отражало диалектные различия. Да и само различие между диалектами, распространенными на сравнительно небольшой территории, не должно было быть велико.

Во-вторых, уже по меньшей мере с IV в. до н. э. в бассейне р. Хуанхэ существовал помимо диалектов общий язык, довольно широко распространенный и развившийся впоследствии в язык народности. Существовали связи между отдельными государствами, в частности, были обычными путешествия ученых и государственных деятелей из одного удела в другой. Известно, что в первом словаре китайских диалектов «Фан янь», составленном на рубеже нашей и предшествовавшей эр, зарегистрированы не только диалектные слова, но и междиалектные и даже повсеместно распространенные [28, с. 71—72].

Что же касается настоящего времени, то, как будет показано ниже, иероглифика все больше и больше утрачивает свою роль наддиалектной письменности. Более того, иероглифика мешает осуществлению языкового единства страны, так как по своей природе она не может способствовать передаче единого произношения. Осуществлению этого языкового единства должна помочь реформа китайской письменности.

\* \* \*

Реформа китайской письменности является объективной исторической необходимостью. Она соответствует интересам широких народных масс Китая и является необходимым условием подъема культурного уровня китайского народа, распространения образования и прежде всего ликвидации неграмотности — этого тяжелого наследия полуфеодального и полуколониального Китая. Естественно, что практическое осуществление реформы письменности, подготовленное многолетней работой передовых ученых и общественных деятелей страны, стало возможным только после победы народной революции, ибо эта реформа проводится народом и для народа; она не нужна была господствующим классам старого Китая, державшим народ в темноте и невежестве и стремившимся сохранить иероглифику во всей ее сложности, с тем чтобы владение письменностью было их привилегией и монополией.

Хотя ни сейчас, ни в ближайшем будущем не имеется в виду заменить иероглифическую письменность алфавитной, однако широкое распространение латинизированного алфавита, утвержденного Всекитайским собранием народных представителей в феврале 1958 г., является существенной частью реформы письменности, проводимой в КНР.

В связи с этим возникает вопрос, продолжают ли сейчас действовать те факторы, те особенности китайского языка, которые в большой мере способствовали в прошлом укреплению и многовековому существованию иероглифической письменности. Напомним, что на эти особенности до сих пор принято ссылаться как на доказательства невозможности замены иероглифики алфавитом. Рассмотрим их по отдельности.

1. В китайском языке много односложных одинаково звучащих, но различных по своему значению слов. В иероглифическом тексте они передаются различными иероглифами. Записанные одними и теми же буквами в алфавитном тексте, они будут непонятны читающему.

Этот довод отпадает потому, что, как уже говорилось выше, в современном разговорном и литературном языке большинство слов двусложные, что значительно сокращает число омонимов и при тщательно разработанной системе правописания отдельных слов делает текст вполне понятным читающему даже при наличии известного количества одинаково пишущихся двусложных слов<sup>17</sup>.

2. Иероглифика объединяет на письме население Китая, ибо иероглифический текст в одинаковой степени понятен жителям разных районов страны, говорящим на различных диалектах. Алфавитный текст, передающий какое-либо одно произношение, будет непонятен носителям других диалектов.

Этот довод все больше и больше теряет свою убедительность. В новых социальных и экономических условиях жизни китайского народа диалектная раздробленность, поддерживавшаяся феодальным и полукOLONиальным прошлым страны, все больше теряет свою базу. Небывалое в истории Китая единство страны, развитие путей сообщения, расширение всяческих связей между отдельными районами, громадные стройки, привлекающие массы людей из разных провинций, рост числа учебных заведений, радио, звуковое кино — все это и многое другое вызывает необходимость в использовании общего языка и вместе с тем создает условия для все более широкого его распространения.

3. К числу достоинств иероглифики нередко относят ее, так сказать, «смысловую наглядность», разумея под этим то, что смысловая часть (так называемый ключ) иероглифов фонетической категории уже подсказывает значение слова, тогда как написание алфавитное, передающее только звучание, лишено этого преимущества.

Довод, на наш взгляд, малоосновательный. Но даже если и признать, что иероглифы еще обладают сейчас этим достоинством, то они все больше теряют его, так как в большом числе случаев (нецитируемые многосложные слова, особенно в разговорном языке, многие географические названия, аффиксы, заимствуемые иноязычные слова и транскрибируемые иностранные имена собственные) иероглиф является просто знаком, передающим звучание слога. Приведем в связи с этим интересный пример сознательного регулирования стихийно сложившейся практики использования иероглифов только в их звучании. Среди китайских географических названий имеется немало таких, которые передаются на письме сложными по построению иероглифами, как правило, применяемыми только для этой

цели и неизвестными жителям других мест. На практике письма их заменяли и заменяют различными другими созвучными, но более знакомыми иероглифами. В конце 1958 г. Комитет по реформе письменности утвердил специальный перечень (свыше 100) таких названий, где редко встречающиеся или сложные иероглифы заменены созвучными, но более ходовыми и простыми. Таким образом, древняя практика фонетического заимствования иероглифов находит себе применение и в наши дни.

4. Во всех дискуссиях<sup>18</sup> по вопросу о реформе китайской письменности большое место занимал вопрос о культурном наследии, о судьбе всего того, что было создано в течение тысячелетий китайской культурой и запечатлено в иероглифических текстах. Если иметь в виду практическое решение этой проблемы, то по отношению к языку и письменности его следует рассматривать в следующем аспекте: как сделать литературные произведения прошлого доступными современному читателю без того, чтобы изучать мертвый классический язык *вэньянь*.

Один из возможных путей — это перевод на слышимый язык, естественно доступный в алфавитной записи. Идея сама по себе не новая, издавна осуществлявшаяся, например, уличными чтецами (*шошуды*), излагавшими слушателям пересказы на разговорный язык известных литературных произведений, написанных подчас сугубо классическим языком (например, Ляо Чжай). Известны и печатные издания записей таких переложений [2]. В связи с реформой китайской письменности в 1954 г. в Шанхае были изданы два томика перевода на современный китайский язык стихов поэтов танской эпохи (VII—IX вв. н. э.) [46]. В книге перевод дан в иероглифической и алфавитной записях. Параллельно приводится и оригинальный текст. Думается, что читателю будет небезынтересен приводимый ниже в алфавитной записи текст оригинала и перевода одного исключительно популярного в Китае четверостишия поэта Ли Бо. Стихотворение это неоднократно переводилось и на русский язык, для большей наглядности мы даем два таких перевода, сделанные китаеведами В. М. Алексеевым [10, с. 91] и его учеником Ю. К. Щуцким [3, с. 73]. Четверостишие это пятисловное, и, стало быть, в оригинале каждая строка состоит из пяти слов (пяти иероглифов), т. е. всего из 20 иероглифов (в китайском переводном тексте всего 44 иероглифа).

*Оригинал*<sup>19</sup>

Chuang Qian Ming Yue Guang.  
Yi Shi Di Shang Shuang.  
Ju Tou Wang Ming Yue,  
Di Tou Si Gu Xiang.

*Китайский перевод*

Banyue xinglai dishang you yi  
 pian yue guang.  
 Qichu yiwei wuzi li xiale  
 nongshuang.  
 Taitou kajian chuangzi waimian  
yueliang.  
Dixia tou xiangqile qin'aidi guxiang.

У постели вижу лунный свет:  
Мнится — это иней на полу.  
Голову поднял — взираю на  
горный месяц,  
Голову вниз — в думе о крае  
родном.

В изголовье ложа  
Сияет, светлеет луна.  
Показалась похожей  
На иней упавший она.  
Посмотрел на луну я,  
Лицо к небесам обратив,  
И припомнил родную  
Страну я, лицо опустив.

Сопоставление с русским переводом тем более поучительно, что Ю. К. Щуцкий переводил русскими стихами (т. е. своего рода тоже переложение), а В. М. Алексеев поставил своей задачей точную передачу пятисложных китайских стихов на пятисловный отбор русских значащих слов (не считая предлогов и союзов).

Из сказанного выше явствует, что современный китайский язык не служит препятствием для исторически назревшей реформы письменности<sup>20</sup>, содержанием которой в настоящее время является следующее.

1. Реформа самой иероглифики, т. е. упрощение написания сложных по своему начертанию знаков и унификация так называемых разнописей. В 50-х годах было официально введено в употребление около тысячи упрощенных иероглифов, а в принятом 20 апреля 1960 г. ЦК КПК решении указывалось на необходимость дальнейшего упрощения начертания иероглифов, с тем чтобы каждый иероглиф состоял по возможности не более чем из десяти отдельных черт<sup>21</sup> и правила их композиции были возможно проще и понятнее. Таким образом, значительная часть иероглифического минимума будет представлена упрощенными иероглифами, занимающими все большее место в печатных изданиях, не говоря уже о плакатах, лозунгах, стенных газетах и т. п. Так, выборочный подсчет знаков в нескольких передовых статьях газеты «Жэньминь жибао» за май 1960 г. показал, что на тысячу иероглифов текста (не считая повторяющихся) уже сейчас приходится 180—200 упрощенных знаков, т. е. 18—20%. Как видим, речь идет о самой серьезной за две с лишним тысячи лет реформе самой иероглифической письменности.

2. Всемирное распространение общекитайского языка, сформировавшегося на основе северокитайского диалекта с пекинским произношением в качестве произносительной нормы. Так как различия между китайскими диалектами проявляются главным образом в области фонетики, произношения, то унификация произношения является центральной задачей в распространении общекитайского языка.

Среди нескольких возможных способов обучения путунхуа наиболее доступными и эффективными являются запись и чтение с помощью алфавитной транскрипции, и сейчас алфавит

стал основным средством (ключом) к овладению путунхуа взрослыми и детьми. Особенно значительные успехи в овладении путунхуа достигнуты в начальной и средней школе, во многих районах страны преподавание всех предметов во всех классах уже ведется на путунхуа. Осуществляются также предусмотренные в указаниях Государственного совета КНР (1956 г.) мероприятия по изучению и применению общекитайского языка в других сферах производственной и общественной жизни страны. Овладеть путунхуа обязаны не только работники радио, кино, театров, печати и издательств, но и транспорта, связи, торговли, военнослужащие и т. д.

3. Распространение китайской фонетической транскрипции (алфавита). Как уже указывалось, изучение алфавита является не самоцелью, а средством для овладения общекитайским произношением (путунхуа) и изучения иероглифов. Вторая из этих задач получила в последнее время исключительно важное значение. Дело в том, что, как показал опыт, серьезнейшим недостатком работы по ликвидации неграмотности (иероглифической) является большой процент рецидива. Нередко у взрослого учащегося, овладевшего иероглифическим минимумом (1500 знаков), по прошествии некоторого времени оставалось в памяти всего 500—300, а то и меньше знаков.

После утверждения правительством фонетического алфавита (февраль 1958 г.) им стали пользоваться как средством, значительно облегчающим изучение иероглифов и закрепляющим уже полученные знания. С помощью алфавита (овладение которым требует около месяца) можно записывать чтение и значение изучаемых иероглифов, отыскивать в специальном словаре улегучившиеся из памяти знаки. Чтение массовой литературы с параллельными иероглифическим и алфавитным текстами закрепляет и расширяет полученные навыки. Опыт показал, что, затратив 15—30 часов на изучение алфавита, можно с его помощью овладеть иероглифическим минимумом за 100—120 часов. Таким образом, всего на овладение иероглифическим минимумом потребуется 150 часов, тогда как раньше на это требовалось 300 часов, а знания были менее прочными. Особенно показателен в этом отношении был опыт ликвидации неграмотности среди молодежи уезда Ваньжунсянь в провинции Шаньси. В решении Центрального комитета КПК указывается, что изучение иероглифов с помощью алфавитного письма является исключительно важным в деле ликвидации неграмотности и распространения заочного образования.

Столь же важно применение алфавита в практике школьного обучения. Укажем лишь на два обстоятельства. Школьники, особенно в младших классах, очень быстро овладевают алфавитным чтением, и это сразу же повышает качество письменных работ по родному языку. Раньше учащийся вынужденно обед-

нял язык своих сочинений, так как не знал иероглифов для требующихся в данном случае слов. Сейчас он пишет такие слова алфавитом. А кроме того, обучение родному языку с помощью алфавита ускоряет процесс и дает возможность сократить освоение программы общеобразовательной школы минимум на год.

Мы охарактеризовали две главные области применения в Китае алфавитного письма. Имеется еще ряд других возможностей использования алфавита, например транскрипция иностранных имен собственных и географических названий; передача телеграмм; азбука для глухонемых; интернациональная научная терминология и т. д. Эти вопросы служат сейчас предметом исследования. Требуют своего разрешения также вопросы, связанные с грамматикой, лексикологией и диалектологией.

<sup>1</sup> Публикации в китайском лингвистическом журнале «Zhongguo Yuwen» [25; 30; 32; 35; 40]. В этих статьях изложены главным образом соображения общего порядка и почти нет анализа конкретных фактов из истории языка и письменности.

<sup>2</sup> Существенное потому, что до сих пор распространено ошибочное мнение, будто каждый иероглиф является рисунком или символом (идеограммой).

<sup>3</sup> Примером может служить иероглиф , который приводит Сюй Шэнь, определяя категорию *цзя-цзе* в словаре «Шовэнь». Так как не имелось иероглифа для слова, обозначающего чиновника в округе с населением свыше 10 тыс. дворов, то для этого был использован знак , первоначальное значение которого — «отдавать приказ». Современные китайские филологи считают, что подобные заимствования по значению не должны входить в категорию *цзя-цзе* и что в этом смысле пример Сюй Шэня ошибочен и расходится с его же определением категории *цзя-цзе* как заимствования иероглифов по звучанию.

<sup>4</sup> В современном китайском национальном языке (путунхуа) имеется всего 412 типов слогов. В архаичном китайском языке (VIII в. до н. э.) количество слогов хотя и было больше современного (по реконструкции Б. Карлгрена — 2250) [43], но все же довольно ограничено.

<sup>5</sup> Цянь упоминает еще одно условие, которое мы опускаем, так как оно может касаться только буквенного письма.

<sup>6</sup> Например, [39, с. 13—15; 21, с. 10—11; 26, ч. 1, с. 20—22; 27]. Популярный, но подробный анализ знаков *цзя-цзе* см. в книге Цао Боханя [37, с. 40—44].

<sup>7</sup> Эта периодизация вызывает возражения других авторов, о чем будет сказано ниже.

<sup>8</sup> На русском языке все это достаточно подробно изложено (см. [5, гл. 2]). Популярная, но вполне квалифицированная и достаточно полная характеристика китайской иероглифики дана в книге «Страна Хань» [15], изданной Детгизом, но безусловно интересной и для взрослого читателя.

<sup>9</sup> Закрепившееся в русской китаеведной литературе название «фонетическая категория» явно неудачное, а в данном случае и совсем непригодное, так как создает впечатление, будто иероглифы этой категории характеризуют шаг вперед по пути фонетизации, так как на самом деле они были шагом назад в этом процессе. Поэтому мы в дальнейшем пользуемся более точным наименованием «фоноидеограмма», принятым, например, в БСЭ [13].

<sup>10</sup> Цифры в транскрипции указывают, в каком тоне произносится слово.

<sup>11</sup> Обычные примеры — иероглифы, обозначающие элементы периодической системы; для их обозначения, как правило, пользуются тремя детерминативами:

金            气            石  
'металл'    'газ', 'пар'    'камень'

Вторая часть иероглифа передает чтение.

<sup>12</sup> Например, Лю Юсинь, на работу которого [30] мы неоднократно ссылаемся.

<sup>13</sup> Сторонниками этого взгляда являются также Крил и Дабс.

<sup>14</sup> Пример А. А. Драгунова.

<sup>15</sup> В связи с этим можно высказать еще одно соображение, которое до сих пор привлекало к себе мало внимания и поэтому пока остается не более как предположением. Из истории клинописи и египетской иероглифики известно, какую большую роль в их прогрессивном развитии играло то обстоятельство, что обе эти системы были переняты народами, говорившими на другом языке. В Китае имело место обратное: здесь письменность с момента своего зарождения и до окончательного формирования развивалась на одной и той же языковой почве.

<sup>16</sup> Характеристике китайского иероглифического языка посвящено несколько страниц в книге В. М. Алексеева «Китайская иероглифическая письменность и ее латинизация». Приведем следующие два отрывка.

«Известно, что старое классическое китайское образование имело в виду приобщить учащегося к книжной культуре трех, а может быть, четырех тысячелетий, дав ему, с одной стороны, возможность читать с точным пониманием всякий текст всякой эпохи, а с другой — самому писать на точно таком же междувременном языке» [1, с. 39].

«Кроме того, и сам старый иероглифический язык, который до начала XX века был верным и последовательным зеркалом тысячелетий, так что писавший в XX в., копируя в том или ином виде предшественников, мог бы быть ими понят за 20 веков до своей даты...» [1, с. 58].

<sup>17</sup> Оно все же достаточно велико. Так, подсчет по изданному в 1958 г. в Пекине краткому (25 тыс. слов) алфавитному словарю китайского языка [42] показывает, что число одинаково пишущихся (не считая диакритических значков — показателей тональных различий) двусложных слов составляет 20% общего их числа. Если же иметь в виду подлинные омофоны, т. е. слова с одинаковым звуковым составом и произносимые в одном и том же тоне, то их число составляет только 5%.

<sup>18</sup> Практическим мероприятиям по реформе письменности, в частности принятию китайской алфавитной транскрипции, предшествовала длительная и широкая дискуссия на собраниях и в печати. Значительная часть этих выступлений опубликована в специальных сборниках, выпущенных в 1957—1958 гг. издательством «Вэньцзы гайгэ» («Реформа письменности»):

1. «Сборник дискуссионных материалов по проекту китайской фонетической транскрипции» [34]. Четыре сборника содержат около 250 статей, касающихся всех сторон намечавшейся реформы.

2. Два сборника статей [20], представляющих собой ответы на анкету, организованную в 1957 г. журналом «Реформа письменности» («Wenzi Gaige»).

3. «Текущие задачи реформы письменности и проект фонетической транскрипции для китайского языка» (176 с.) [22].

4. «Сборник материалов Первой всекитайской конференции по реформе письменности» (267 с.) [23].

Подобные же сборники были изданы в 1954 г. редакцией журнала «Zhongguo Yuwen»:

1. «Вопросы реформы китайской письменности» (153 с.) [41].

2. «Сопоставление фонетического письма и иероглифики» (146 с.) [33]

<sup>19</sup> В китайском тексте одни и те же слова в оригинале и переводе подчеркнуты нами двумя штрихами, а одни и те же корневые морфемы — одним.

<sup>20</sup> На русском языке две книжки в достаточной степени полно излагают суть проводимой реформы (см. [12; 14]).

<sup>21</sup> В настоящее время имеется много широко применяемых иероглифов, число черт в которых доходит до 35.

1. Алексеев В. М. Китайская иероглифическая письменность и ее латинизация. Л., 1932.
2. Алексеев В. М. К истории демократизации китайской старинной литературы (О новеллах Ляо Чжэя). — Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности, 1882—1932. Л., 1934, с. 37—50.
3. Антология китайской лирики VII—IX вв. М.—Пг., 1923.
4. Бунаков Ю. В. Китайская письменность. — Китай. М.—Л., 1940, с. 351—384.
5. Ван Ляо-и. Основы китайской грамматики. М., 1954.
6. Драгунов А. А. Структурные единицы китайской речи. — «Ученые записки Ленинградского ордена Ленина Государственного университета имени А. А. Жданова. № 236. Восточный факультет. Серия востоковедческих наук. Вып. 6. Вопросы корейского и китайского языкознания». Л., 1958, с. 230—249.
7. Конрад Н. И. О китайском языке. — «Вопросы языкознания». 1952, № 3, с. 45—78.
8. Конрад Н. И. О национальном языке в Китае и Японии в свете трудов И. В. Сталина по языкознанию. — «Ученые записки Института востоковедения АН СССР. Лингвистический сборник. IV». 1952, с. 5—29.
9. Конрад Н. И. О литературном языке в Китае и Японии. — «Вопросы языкознания». 1954, № 3, с. 25—40.
10. Ли Бо. Из четверостиший. — «Восток». 1925, № 5, с. 87—102.
11. Лу Синь. Собрание сочинений. Т. 2. М., 1955.
12. О реформе китайской письменности. Пекин, 1958.
13. Ошанин И. М. Китайский язык. — БСЭ, 2-е изд. Т. 21, с. 316—332.
14. Сердюченко Г. П. Китайская письменность и ее реформа. М., 1959.
15. Страна Хань. Очерки о культуре древнего Китая. Л., 1959.
16. Струве В. В. Происхождение алфавита. Пг., 1923.
17. Флиттнер Н. Д. Как научились читать иероглифы. Пг., 1923.
18. Штейн В. М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности. М., 1960.
19. Ван Ли. Ханьюй цзяньхуа (Лекции по китайскому языку). Пекин, 1954.
20. Вэньцзы гайгэ битань (Письменный обмен мнениями о реформе письменности). Вып. 1, 2. Пекин, 1958.
21. Гао Юаньбай. Ханьцзы ды цюань, фачжань хэ гайгэ (Происхождение, развитие и реформа китайской письменности). Пекин, 1954.
22. Данцянъ вэньцзы гайгэ ды жэньхэ Ханьюй пиньинь фаньань (Текущие задачи реформы письменности и проект фонетической транскрипции для китайского языка). Пекин, 1958.
23. Дицзы цюаньго вэньцзы гайгэ хуэйи вэньцзянь хуэйбянь (Сборник материалов Первой всекитайской конференции по реформе письменности). Пекин, 1957.
24. И Си'у. Вэньцзы гайгэ луньцзы (Сборник статей о реформе письменности). Пекин, 1956.
25. Ли Синцзянь. Ханьцзы вэйшэммо мэю цзао цзоушан пиньинь ды даолу (Почему китайские иероглифы не встали на путь алфавитного письма). — «Чжунго юйвэнь». 1958, № 5 (71), с. 230—232.

26. Ли Цзиньси. Чжунго вэньцзы юй юйянь (Китайская письменность и язык). Пекин, 1951.
27. Ли Цзиньси. Вэньцзы гайгэ луныцун (Сборник статей о реформе письменности). Пекин, 1957.
28. Ло Чанпэй, Чжоу Цзумо. Хань Вэй Цзинь Нань Бэй чао юньбу яньбянь яньцзо (Исследование изменения системы рифм при Хань, Вэй, Цзинь, Южных и Северных династиях). Пекин, 1958.
29. Лю Цзиннун. Ханьйюй вэньбянь юйфа (Грамматика китайского письменного языка). Пекин, 1958.
30. Лю Юсинь. Цун Ханьцзы яньбянь ды лиши кань вэньцзы гайгэ (Реформа письменности с точки зрения истории развития китайских иероглифов).— «Чжунго юйвэнь». 1957, № 5 (59), с. 1—9.
31. Люй Шусян. Вэньбянь сюйцзы (Служебные слова письменного языка). Пекин, 1954.
32. Лян Дунхань. Цун Ханьцзы ды яньбянь кань вэньцзы гайгэ (Реформа письменности с точки зрения развития китайских иероглифов).— «Чжунго юйвэнь». 1957, № 9 (63), с. 10—14.
33. Пиньинь вэньцзы хэ Ханьцзы ды бицзяо (Сопоставление фонетического письма и иероглифики). Пекин, 1954.
34. Ханьйюй пиньинь фаньбянь цаоань таолунь цзи (Сборник дискуссионных материалов по проекту китайской фонетической транскрипции). Вып. 1, 2. Пекин, 1957. Вып. 3, 4. Пекин, 1958.
35. Хуан Шаоюнь, Пэн Цзянь. Ши лунь вэньцзы ды маодунь гуйлуюй (Опыт исследования закона противоречия в письменности).— «Чжунго юйвэнь». 1961, № 9 (108), с. 19—23, 18.
36. Чай Цзяньфэй. Синшэн цзы гайлунь (Общие сведения о иероглифах фоноидеографической категории). Шанхай, 1953.
37. Цао Бохань. Чжунго вэньцзы ды яньбянь (Развитие китайской письменности). Пекин, 1949.
38. Цао Бохань. Юйвэнь вэньти пинлунь цзи (Сборник критических статей по вопросам языка и письменности). Шанхай, 1954.
39. Цянь Сюаньтун. Ханьцзы гэмин (Революция китайской иероглифики).— «Гоюй юэкань» вэньцзы гайгэ хао (Ежемесячник «Национальный язык», номер, посвященный реформе письменности). Пекин, 1957 (перездании).
40. Чжоу Югуан. Вэньцзы гайгэ хэ вэньхуа гэмин (Реформа письменности и культурная революция).— «Чжунго юйвэнь», 1959, № 11 (89), с. 516—520.
41. Чжунго вэньцзы гайгэ вэньти (Вопросы реформы китайской письменности). Пекин, 1954.
42. Hanyu pinyin cihui (chugao) (Опыт фонетического словника китайского языка). Пекин, 1958.
43. Karlgren B. Grammata Serica. Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese. Stockholm, 1940.
44. Karlgren B. Excursions in Chinese Grammar.— «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities». 1951, № 23.
45. Needham J. Science and Civilization in China. T. 1. Cambridge, 1954.
46. Ni Xaishu. Tangsh de fanji (Переводы танской поэзии). Вып. 1, 2. Шанхай, 1954.

---

*С. Е. Яхонтов*

## КЛАССИФИКАЦИЯ МАЛОИЗВЕСТНЫХ НАРОДОВ ЮЖНОГО КИТАЯ

Далеко не все народы Китая могут считаться хорошо изученными в этнографическом и лингвистическом отношении. Например, о языке туцзя (провинция Хунань), численность которых составляет более полумиллиона человек, мы не знаем ничего. Очень мало известно об онг-бе на о-ве Хайнань; этот народ, еще недавно насчитывавший несколько сот тысяч человек, говорит на особом языке, родственном тайским.

О некоторых народах Китая можно получить сведения только из старых китайских географических сочинений и из рассказов европейских путешественников. В этих источниках очень часто одни и те же народы фигурируют под разными названиями или одно и то же название оказывается отнесенным к разным народам. Еще в 1887 г. Террьерен де Лакупри насчитывал более 400 таких этнонимов неясного значения [35, с. 103]. Возможно также, что в старых книгах упоминаются народы, уже исчезнувшие или же «потерянные», т. е. существующие, но неизвестные современной этнографии. Единственным или по крайней мере наиболее надежным способом отождествления или различения этих народов является сравнение их языков.

Ниже делается попытка классификации некоторых малоизвестных языков и народов южного Китая.

Здесь не исследуется вопрос о том, какие из рассматриваемых форм речи следует считать самостоятельными языками, а какие — диалектами, или о том, какие этнические группы, говорящие на этих языках, являются племенами, народами, нациями или национальными меньшинствами. В обоих вопросах автор следует традиции или используемому источнику, хотя и сознает, что это в ряде случаев может привести к непоследовательностям и противоречиям. Термин «диалект» при ссылке на современные китайские работы, как правило, заменяется термином «группа диалектов», так как внутри их часто приходится проводить более дробное деление.

В цитируемых работах применяются разные системы транскрипции. Ниже транскрипция по возможности унифицирована

и во многих случаях упрощена. В частности, придыхание обозначается буквой *h*, шипящие — буквами *č, j, š, ž*, «йот» — *y*, нелабиализованные гласные заднего ряда (и', о' алфавита куок-нгы) — *ï, ö*. Тон не указывается. Тибетские, бирманские, сиамские формы приводятся в транслитерации.

Языки южного Китая входят в состав трех основных семей: сино-тибетской, тайской и мяо-яо. Кроме того, на юге Юньнани есть народы группы палуанг-ва (родственной мон-кхмерским языкам и вместе с ними входящей в состав аустроазиатской семьи), а на о-ве Тайвань — аустронезийские народы, говорящие более чем на десяти языках трех или четырех разных групп и известные в Китае под общим названием гаошань (т. е. «жители высоких гор»).

Возможно, что тайские языки и мяо-яо не являются отдельными семьями, а входят первые — в состав аустро-тайской, вторые — в состав аустроазиатской семьи. Сино-тибетскую семью составляют китайский, тибето-бирманские языки и еще некоторые группы языков, не представленные в Китае; нас будут интересовать только тибето-бирманские языки.

### *Народы мяо-яо*

В группу мяо-яо принято включать народы мяо, яо и шэ. Однако язык, на котором говорят шэ, по-видимому, не имеет отношения к мяо-яо. В статье о народе шэ, входившей в серию кратких описаний национальных меньшинств Китая, опубликованных в газете «Гуанмин жибао», о их языке сказано очень мало: «Народ шэ имеет общий язык; по предварительным сведениям, этот язык принадлежит к одному из ханских (китайских.— С. Я.) диалектов» [6]. Террьерен де Лакупри, собравший в своей книге [35] все отрывочные данные о языках и народах Китая, имевшиеся ко времени ее издания (1887 г.), пишет о народе ся-бо (Sia-bo), живущем в горах недалеко от Фучжоу [35, с. 76—77]. Весьма вероятно, что речь идет о шэ: иероглиф, которым пишется их название, читается *sia* в китайских диалектах Минь [14, с. 461]. Как можно судить по приводимым Террьереном де Лакупри словам их языка, последний представляет собой китайский диалект, близкий к хакка.

Народ яо делится на множество групп, имеющих собственные самоназвания и говорящих на разных языках и диалектах: на языке собственно яо, на диалектах мяо, на тайском языке лаккья и на китайских диалектах. Диалекты мяо, на которых говорят яо, носят в китайской литературе общее название «языка буну» (по самоназванию основной части этих яо — пу-ну). Однако неверно было бы утверждать, что диалекты буну более близки друг к другу, чем к диалектам собственно мяо; так что противопоставление языка мяо и «языка буну» не основано на лингвистических критериях.

Среди различных групп собственно яо лучше всего известны мьен (китайские названия: го-шань-яо, да-бань-яо) и ким-мун, или ким-ди-мун (ланьдянь-яо). Есть также некоторые сведения о бьяу-муан (чжэн-яо) и дзау-мин (ба-пай-яо). Китайские ученые объединяют диалекты мьен, ким-мун и бьяу-муан в одну группу; другую группу составляет диалект дзау-мин, о диалектах третьей группы практически ничего не известно. Корень *мьен, мун, муан, мин*, входящий в состав самоназваний яо, значит просто «человек».

На о-ве Хайнань есть народ, который китайцы считают мяо. В действительности это яо, говорящие на диалекте ким-мун. Их предки были переселены на Хайнань из Гуанси при династии Мин.

Народ мяо имеет одно общее самоназвание, которое, однако, по-разному звучит в разных диалектах (*hmong, hmi* и др.). У некоторых групп мяо встречаются и другие самоназвания; так, мяо юго-восточной части Гуйчжоу («черные мяо» — по китайской традиционной терминологии)<sup>1</sup> называют себя *ка-нао*.

Есть три основные группы диалектов мяо, которые в одной из китайских классификаций называются восточной, центральной и западной. Они различаются трактовкой общемяоских пре-назализованных согласных, т. е. таких, как *mp, nt, ngk*, или более редких *mph, mbh* и т. п. В восточной и центральной группах изменения их были различны в зависимости от тона слога. В слогах низких тонов эти звуки перешли в носовые (*m, n, ng*) в обеих группах; при высоких тонах они в восточной группе либо сохранились, либо перешли в звонкие (*b, d, g*), в центральной стали обычными глухими (*p, t, k*). В западной группе пре-назализованные согласные сохранились. Сравним<sup>2</sup>:

	Бидзе [15]	Хуэйшуй [10]	Кайли [15]	Хуаюань [15]	Луси [10]
'Снег' (5)	<i>mpo</i>	<i>mpung</i>	<i>pā</i>	<i>mpe</i>	<i>bi</i>
'Соль' (3)	<i>n̄e</i>	<i>ntsi</i>	<i>xyi</i>	<i>ngkyü</i>	<i>zeü</i>
'Материя' (1)	<i>ntou</i>	—	<i>to</i>	<i>ntei</i>	<i>dei</i>
'Ухо' (2)	<i>n̄e</i>	<i>mpre</i>	<i>nā</i>	<i>mrü</i>	<i>meü</i>
'Кнопля' (6)	<i>ntua</i>	<i>nt̄ha</i>	<i>no</i>	<i>nang</i>	<i>naü</i>

Лучше всего исследован один из диалектов западной группы, который распространен в северо-западной Гуйчжоу и южной Сычуани и носители которого называют себя хмонг. Среди них есть «белые» и «синие» мяо. К нему близок диалект мяо северо-восточной Юньнани, о котором есть лишь очень неполные сведения. Сравнительно хорошо известна центральная группа диалектов (диалект хму, или ка-нао) в юго-восточной Гуйчжоу, хуже — восточная группа у «красных мяо» в северо-западной Хунани.

Помимо этого ряд диалектов существует в центрально-южной Гуйчжоу. Китайские ученые различают здесь четыре или пять диалектов и объединяют их в одну группу (сычуань-гуйчжоу-юньнаньскую) с западными. Эти диалекты почти совер-

шенно не исследованы; о некоторых вообще нет никаких сведений в литературе. Список их, вероятно, неполон, и отличаются они друг от друга не меньше, чем основные, уже исследованные диалекты.

В журнале «Юйянь яньцзю» приводились некоторые сведения о фонетике более чем десяти диалектов Гуйчжоу [10]. Среди них шесть, распространенные в некоторых местностях уездов Цзыюнь, Чаншунь, Лодянь и Ванмо, очень близки между собой. Их общим признаком является, в частности, звук *x* или *h* на месте *q* других диалектов. Судя по их географическому распространению, они соответствуют машаньскому диалекту китайской классификации. Для остальных материалов «Юйянь яньцзю» известен лишь географический район, где они были записаны; какие диалекты они представляют, в большинстве случаев неясно.

В трудах французской экспедиции д'Оллона (1906—1909) [31] даются несколько словариков мяо<sup>3</sup>. Часть из них нетрудно отождествить — они представляют диалекты хмонг, ка-нао и юньнаньских мяо (последние названы «пестрыми мяо»). Но два словаря, записанные в уезде Гуйхуа, т. е. современном Цзыюне (каждый из них имеется в двух разных записях), не принадлежат хорошо известным диалектам.

Говорящие на одном из них (словарь № 5) называют себя пу-манг, китайское название их — лао-мяо («старые мяо»). Видимо, манг есть фонетический вариант общего самоназвания мяо. Этот диалект входит в машаньскую группу китайской классификации. Он особенно близок к диалекту деревни Цзунди уезда Цзыюнь, который принадлежит к числу диалектов, исследовавшихся в «Юйянь яньцзю» [9]. В частности, слово мяо в этом последнем звучит *mhang*. Как и в других машаньских диалектах, в пу-манг не сохранился согласный *q* — на его месте мы находим *r'h* в одной из записей и *h* — в другой. Сравним:

	Пу-манг I	Пу-манг II	Хмонг (Бицзе)	Ка-нао (Кайли)
'Курица'	<i>r'hai, r'hei</i>	<i>hay, hey</i>	<i>qai</i>	<i>qei</i>
'(Гром) гремит'	<i>r'ha</i>	<i>hō</i>	<i>qua</i>	—
'После'	—	<i>tao hoa</i>	<i>tau qang</i>	<i>tang qang</i>

Носителей второго диалекта из Гуйхуа (словарь № 6) китайцы причисляли к «черным мяо»; самоназвание их — пу-тунг. Этот диалект фонетически более всего приближается к диалекту деревни Туаньпо уезда Цзыюнь, сведения о котором есть в «Юйянь яньцзю». Сравним: пу-тунг *m'ba*, Туаньпо *tra*, пу-манг-*mbrai*, Юньнань *mbhō*, Хунань *mrü*, хмонг *n̄ce*, ка-нао *pā* 'ухо'. Однако сведения о диалекте Туаньпо крайне скудны, и место его в общей классификации неясно.

Р. Форрест, ссылаясь на М. Х. Хаттона, приводит ряд слов и предложений из языка одного из племен мяо — гэдюу (Keh-

deo), которое само называет себя мпхо [26, с. 93—99, 341]. Из китайских источников, переведенных А. О. Ивановским, известно, что гэдоу<sup>4</sup> жили в уездах Шибин и Хуанпин провинции Гуйчжоу [2, с. 104].

Согласно современным исследованиям, в уезде Хуанпин распространен восточный диалект сычуань-гуйчжоу-юньнаньской группы, т. е. один из диалектов центрально-южной Гуйчжоу. Вероятно, это и есть диалект мпхо.

Из диалектов, относимых к «языку буну», исследовались только два. Описание диалекта народа, называющего себя пуну (или пу-но, ну-ну и др.), было опубликовано впервые в КНР в 1959 г. [15]. В СССР ему посвящена книга А. А. Москалева [4]. Еще один диалект, включаемый китайскими лингвистами в эту группу, па-хнг, был недавно описан во Вьетнаме Нгуен Минь Дыком [30]; по-видимому, первые сведения о нем сообщил О. Бонифаси в начале XX в. [20]. Народ па-хнг называется во Вьетнаме па-хынг, или па-тхен; О. Бонифаси называет его па-тенг, или на-э (последнее, по его словам, есть самоназвание). В Китае па-хнг живут в северной части Гуанси, в автономных уездах Саньцзян и Луншэн, а также в соседних уездах — Жунцзян и Липин провинции Гуйчжоу. Язык их, несомненно, ближе к мяо, чем к яо, хотя, возможно, отличается от основных диалектов мяо несколько больше, чем те друг от друга. Преназализованные согласные у вьетнамских па-хнг перешли в звонкие независимо от тона, у китайских — сохранились.

В китайских источниках эпохи Цин упоминается народ гэлао в уездах Луси и Цяньчжоу провинции Хунань. Сохранился небольшой словарь их языка, полностью приведенный Жуй Ифу в его статье о гэлао [8]. Как видно из этого словаря, этот язык не имеет ничего общего с гэлао из Гуйчжоу. Он представляет собой диалект мяо, входящий в восточную группу. Мы видели, что одна из особенностей последней состоит в том, что преназализованным согласным других диалектов в нем соответствуют носовые в слогах низких тонов и преназализованные или звонкие в слогах высоких тонов. Именно так обстоит дело и в языке гэлао. Он почти не отличается от диалекта мяо из деревни Сяочжан уезда Луси (Хунань), сведения о котором есть в «Юйянь яньцзю» [10]. Сравним:

	Гэлао	Мяо (Сяочжан)
‘Свинья’	<i>bei</i>	<i>bei</i>
‘Материя’	<i>dai</i>	<i>dei</i>
‘Дерево’	<i>kai dou</i>	<i>du</i>
‘Ухо’	<i>kai mou</i>	<i>mei</i>
‘Дочь’	<i>te pha</i>	<i>pha</i>
‘Сапоги’	<i>kho</i>	<i>kho</i> ‘туфли’

В оригинале слова языка гэлао записаны китайскими иероглифами; здесь они заменены транскрипцией. В китайских диа-

лектах Хунани сохранились звонкие согласные, поэтому они указаны (вместо пекинских придыхательных) в чтениях соответствующих иероглифов.

### *Тайские народы*

Термин «тайские языки» может иметь более узкий и более широкий смысл. Обычно так называют хорошо изученные, довольно близкие друг к другу языки от тхайского (собственно тайского, сиамского) на юге до шанского и буи (пу-яй, диои) на севере. Кроме того, есть ряд менее известных языков, на которых в общей сложности говорит более миллиона человек и которые, несомненно, родственны тайским. Некоторые лингвисты включают их тоже в состав тайских языков. Другие называют их паратайскими (впрочем, этот термин не имеет строго определенного значения). Это дун-шуйские языки, язык онг-бе на о-ве Хайнань, известный по незаконченному словарю Ф. М. Савинá, обработанному и изданному А. Одрикуром [32], и более полному словарю М. Хасимото [28], а также недавно открытый язык лаккья. Наконец, есть языки, место которых в классификации спорно; скорее всего они родственны тайским, но существуют и другие мнения. Сюда относится язык ли на о-ве Хайнань и ряд находящихся на грани исчезновения языков Гуйчжоу и Северного Вьетнама — гэлао и др. П. Бенедикт предложил для них название «кадайских».

Китайские ученые рассматривают тайские (чжуан-дайские) языки, дун-шуйские и ли как три равноправные ветви одной семьи, существование же четвертой ветви — гэлао — оставляют под вопросом [11, с. 21]. Язык онг-бе в КНР не изучался.

Ниже мы будем называть тайскими только собственно тайские (чжуан-дайские) языки.

Тайские разговорные диалекты делятся на три основные группы. Диалекты северной группы распространены к северу от р. Юцзян в Гуанси, центральной — между р. Юцзян и Красной рекой во Вьетнаме; в юго-западную входят все остальные тайские языки и диалекты, включая старые литературные языки — сиамский, лаосский, шанский и мертвый ахом. В составе северной и центральной групп есть лишь младописьменные языки — чжуан (КНР) и тай-нунг (Вьетнам). В КНР на диалектах северной группы говорят буи и часть чжуанов, центральной группы — также часть чжуанов, юго-западной группы — дай из Юньнани. Языки некоторых малочисленных народов (например, сек) не входят ни в одну из основных групп, т. е. каждый из них сам образует отдельную группу.

А. Ивановский в приложении к «Матерьялам по истории инородцев юго-западного Китая» приводит перевод словарей нескольких языков Юньнани, заимствованных из китайского географического описания этой провинции (1834 г.) [3]. Среди этих языков — четыре тайских; это языки народов байи, нун-

жэнь, хэй-шажэнь и тулао. Байи — старое китайское название дай из Сишунанбаньна, язык которых за пределами Китая известен как лы. Нун (нунг) является самоназванием части говорящих на диалектах центральной группы. Язык хэй-шажэнь как по лексическим, так и по фонетическим особенностям несомненно входит в северную группу.

Четвертый язык, тулао, известен по краткому списку слов, составленному еще в начале XX в. Люне де Лажонкьером и воспроизведенному в статье Жуй Ифу [8]. Поскольку слово «тулао» не является настоящим этнонимом (в буквальном переводе оно значит «местные жители» и может быть отнесено к разным народам), возникает вопрос, действительно ли эти два списка представляют один и тот же язык. Однако в них обоих мы обнаруживаем одну и ту же фонетическую особенность, не свойственную никакому другому тайскому языку: общетайскому *a* в них соответствует *o*. Сравним:

	Тулао (А. О. Ивановский)	Тулао (Люне де Лажонкьер)	Сиа́мский	Тай-нунг	Чжуан	Дун
'Небо'	<i>wo</i>	<i>vó</i>	<i>fa</i>			
'Лошадь'	<i>mó</i>	<i>mó</i>	<i>ma</i>	<i>ma</i>	<i>ma</i>	<i>ma</i>
'Глаз'	<i>thó<sup>5</sup></i>	<i>ló tho</i>	<i>ta</i>	<i>tha</i>	<i>ta</i>	<i>ta</i>
'Собака'	—	<i>moo</i>	<i>hma</i>	<i>ma</i>	<i>ma</i>	<i>ngwa</i>
'Нога'	—	<i>ko</i>	<i>kha</i>	<i>kha</i>	<i>ka</i>	<i>pa</i>
'Поле'	<i>no</i>	—	<i>na</i>	<i>na</i>	<i>na</i>	<i>ya</i>
'Трава'	<i>yo</i>	—	<i>ya</i>	<i>nya</i>		

Язык тулао не обнаруживает специального сходства ни с одной из основных трех групп тайских языков и должен рассматриваться как отдельная группа. Сравним:

	Тулао (А. О. Ивановский)	Тулао (Люне де Лажонкьер)	Сиа́мский	Тай-нунг	Чжуан
'Луна'	<i>lun</i>	<i>duónn</i>	<i>dūón</i>	<i>haai</i>	<i>dūón</i>
'Вода'	<i>nan</i>	<i>nam</i>	<i>nam</i>	<i>nam</i>	<i>ram</i>
'Дерево'	<i>yai (nyai?)</i>	—	<i>mai</i>	<i>mai</i>	<i>fai</i>
'Шея'	—	<i>hu</i>	<i>kho</i>	<i>ko</i>	<i>ho</i>
'Голова'	—	<i>thō (trō?)</i>	<i>hua</i>	<i>hua</i>	<i>kyau</i>

С другой стороны, ничто не сближает тулао с языком гэлао или с дун-шуйской группой.

Неясен вопрос о первоначальной родине тулао. Согласно Жуй Ифу [8, с. 274], в эпоху Юань между Сюйчжоу (современный Ибинь) и Умэном (современный Чжаотун), т. е. на границе провинций Сычуань и Юньнань, жили тулао-мань («варвары тулао»). Если отождествление их с позднейшими тулао правильно, то это самый северный из всех тайских народов.

Из кадайских языков изучен только ли; о других (группа гэлао) есть лишь отрывочные сведения. Общим отличительным признаком всех кадайских языков, включая ли, являются их числительные, совершенно не сходные с тайскими.

К группе гэлао относятся: собственно гэлао (есть два сильно отличающихся словарика этого языка, записанные О. Бонифаси во Вьетнаме и С. Р. Кларком в Гуйчжоу), лати [21] и лакуа [20; 22]. Последние два названия — это вьетнамские чтения иероглифов, составляющих их китайские названия (по-китайски они читались бы *лосы* и *лого*). Самоназвание вьетнамских гэлао — тхы, лати — а-кху, лакуа — ка-бео. В группу гэлао входит также язык са-кхао из Мыэнг-Ла, о котором сообщает С. А. Арутюнов [1].

Между языками группы гэлао существуют большие различия в области фонетики и лексики; фонетически они отличаются одни от других значительно больше, чем тайские языки. Особенно велики различия в области финалей. По судьбе конечных согласных языки гэлао делятся на две подгруппы: в гэлао и лати конечные согласные почти совершенно исчезли (иногда сохранились только *-ng* и *-n*, как в китайском), а в са-кхао и лакуа они претерпели лишь небольшие изменения.

Фонетические различия между отдельными языками группы гэлао и между этой группой в целом и тайскими языками можно показать на следующих примерах:

	Гэлао (О. Бонифаси)	Лати	Гэлао (С. Р. Кларк)	Са-кхало	Лакуа	Сиамский
'Два'	Өä	<i>fu</i>	<i>so</i>	<i>sa</i>	Өê	
'Четыре'	<i>pu</i>	<i>pu</i>	<i>bu</i>	<i>pa</i>	<i>pê</i>	
'Собака'	<i>xmà</i>	<i>mu</i>	<i>mu</i>	—	<i>mà</i>	<i>hma</i>
'Глаз'		<i>mëu</i>	<i>dao</i>	<i>ta</i>	<i>tê</i>	<i>ta</i>
'Ухо'	<i>bu là Өi</i>	<i>lu</i>	<i>rao</i>	<i>khla</i>	<i>rö</i>	<i>hu</i>
'Рыба'	<i>lũ</i>	<i>a li</i>	—	<i>bla</i>	<i>peo</i>	<i>pla</i>
'Курица'	<i>Ri, li</i>	<i>ka</i>	<i>cai</i>	—	<i>khài</i>	<i>kai</i>
'Огонь'	<i>phi</i>	<i>piê</i>	<i>bai</i>	—	<i>pâi</i>	<i>fai</i>
'Дерево'	<i>ti</i>	<i>mia tê</i>	—	<i>toi</i>	<i>tê</i>	<i>mai?</i>
'Три'	<i>to</i>	<i>si</i>	<i>da</i>	<i>tou</i>	<i>tâu</i>	
'Спать'	<i>ko Өuà</i>	<i>ngui</i>	—	<i>ou</i>	<i>hào</i>	
'Вино'	—		<i>ba</i>	<i>pou</i>	—	
'Свинья'	<i>xmüà</i>	<i>mê</i>	<i>ma</i>	<i>mou</i>	<i>mu</i>	<i>hmu</i>
'Мясо'	<i>hà</i>	<i>hò</i>	<i>a</i>	<i>au</i>	<i>yêu</i>	
'Желтый'	<i>thê ni</i>	<i>anhi'</i>	<i>nyi</i>	—	<i>nin</i>	
'Луна'	<i>du diê</i>	<i>mêða</i>	<i>ma do</i>	<i>tran</i>	<i>nên</i>	<i>düön</i>
'Звезда'	<i>du de</i>	<i>êða</i>	—	<i>klun</i>	<i>lung</i>	
'Дом'	<i>du lhò</i>			<i>lon</i>	<i>nêng</i>	<i>rüön</i>
'Вода'	<i>ngà yê</i>	<i>i</i>	<i>u</i>	<i>om</i>	<i>hong</i>	<i>nam</i>
'Волосы'	<i>là só</i>	<i>a sa</i>	<i>ma sang</i>	—	<i>Өam</i>	<i>phom</i>
'Шесть'		<i>nà</i>	<i>nang</i>		<i>nam</i>	
'Черный'	<i>thê luo</i>		<i>lang</i>	<i>lam</i>	<i>dâm</i>	<i>dam</i>
'Земля'	<i>bu tó</i>	<i>mti</i>	<i>du</i>	<i>tuk</i>		
'Птица'	<i>nyiê</i>		—	<i>hok</i>	<i>nuk</i>	<i>nok</i>
'Нос'	—	<i>nya'</i>	—	<i>ngat</i>		
'Десять'		<i>pa</i>	<i>beo</i>		<i>pât</i>	

В звуковых соответствиях языков группы гэлао заметна некоторая регулярность; сравним, например, одинаковые гласные

в словах «два», «четыре» и «глаз» в лати, са-кхао и лакуа. Однако установить строгие фонетические законы пока невозможно.

П. Бенедикт считает, что лакуа ближе к языку ли, чем к гэлао и лати [19, с. 579]. И в лакуа, и в ли хорошо сохранились конечные согласные. И все же фонетическая форма конкретных слов свидетельствует в пользу большей близости лакуа к гэлао. Сравним, например, начальные согласные в следующих словах:

	Гэлао (О. Бонифиси)	Гэлао (С. Р. Кларк)	Лакуа	Ли (Южный диалект) [32]	Ли (северный диалект) [5]
'Четыре'	<i>pu</i>	<i>bu</i>	<i>pê</i>	<i>sao</i>	<i>ĉho</i>
'Глаз'		<i>dao</i>	<i>tê</i>	<i>sa</i>	<i>ĉha</i>
'Дерево'	<i>ti</i>		<i>tê</i>	<i>say</i>	<i>ĉhai</i>
'Три'	<i>to</i>	<i>da</i>	<i>tâu</i>	<i>su</i>	<i>fu</i>

Язык гэлао во многих работах общего характера включают в семью (или группу) мяо-яо; однако для этого нет никаких оснований.

### *Тибето-бирманские народы*

Тибето-бирманские народы и языки традиционно принято делить на тибетскую и бирманскую подгруппы. Основания этого деления неясны; весьма вероятно, что оно имеет чисто географический характер: народы Тибета, Цинхая, Непала, Северной Индии считаются тибетскими, народы Бирмы, Ассама, Юньнани, Сычуани — бирманскими.

По типологическим признакам классический тибетский сильно отличается от современного бирманского или, например, от языка сани (бирманской группы). Для первого из них характерны сочетания согласных в начале слога, довольно большое число конечных согласных, простая система гласных, отсутствие дифтонгов и тона; для двух других — невозможность сочетаний согласных, сравнительно большое число гласных (или — в бирманском — наличие не только простых гласных, но и дифтонгов), несколько тонов. В бирманском — простая система конечных согласных, более богатая в старобирманском, но в современном языке сократившаяся до одного или двух элементов (носовой и, возможно, гортанная смычка); в сани конечных согласных нет совсем. Сани имеет более сложную систему тонов, чем бирманский. Кроме того, он отличается большим количеством аффрикат — палатализованных, лабиализованных, латерализованных и других. В бирманском есть дифтонги и промежуточные гласные, в сани же слог сократился до двух сегментных единиц — одного согласного и одного гласного. Итак, мы можем по ряду признаков противопоставить тибетский язык бирманской подгруппе. Однако в современных тибетских диалектах многие из первоначальных особенностей классического тибетского утрачены: исчезли многие конечные согласные, увеличилось число гласных, появился тон.

Помимо двух типов фонетической структуры, представленных тибетским и сани, мы можем встретить среди тибето-бирманских языков Китая еще один, смешанный, наблюдаемый в языке цян: полное или почти полное отсутствие конечных согласных при наличии многих сочетаний начальных согласных. Часто встречаются сочетания двух шумных или сонорного и шумного, например: *ptsü* 'вода', *rgue* 'девять' (диалект Цзю-цзыина) [36]. Тон в диалектах цян неустойчив и в некоторых из них, по-видимому, вообще отсутствует.

В составе бирманской подгруппы, если говорить только о языках, распространенных в пределах КНР, обычно выделяют ветви бирманскую, лолоскую («и») и качинскую (цзинпо, джингпхо). Народ лоло в Китае называют «и» (ицзу); это, видимо, традиционная неточная передача одного из самоназваний этого народа — ни, или ньи. Ниже во избежание неясностей при чтении мы будем вместо «и» писать везде «ньи».

Из языков собственно бирманской ветви в КНР представлены очень близкие между собой языки цзайва (аци), лацци (лаши, чашань) и лан'э (лонг, мару); китайские исследователи часто говорят о них как о диалектах цзинпо, хотя язык цзинпо входит в другую ветвь. К языкам ньи обычно относят, в частности, нахи (наси, мосо), бай (миныцзя) и тангутский. Язык ачан (майнта) в Китае считают лолоским, на западе — бирманским.

Р. Шейфер включает в бирманскую подгруппу также ветвь («секцию») нунг [34]. Ло Чанпэй и Фу Маоцзи относят ее к тибетским языкам [11]. Фонетически она действительно гораздо более напоминает тибетский язык, чем бирманский, лексически же не обнаруживает специального сходства ни с тем, ни с другим.

В вопросе о составе бирманской подгруппы есть и другие неясности. Цзинпо сейчас связывают с языками бодо-нага (которые не являются ни тибетскими, ни бирманскими, хотя входят в сино-тибетскую семью); во всяком случае, он очень далек от двух других ветвей. С другой стороны, основная часть языков ветви ньи близкородственна бирманскому; вслед за Р. Берлингом [23] их сейчас объединяют и говорят о лоло-бирманских языках, которые делятся на лолоские (ньи) и бирманские. Язык нахи является лоло-бирманским, однако, как мне кажется, он не принадлежит ни к лолоским, ни к бирманским и составляет особую ветвь, отстоящую от двух первых несколько дальше, чем те друг от друга. Положение тангутского и бай заслуживает специального рассмотрения.

На языках ньи говорят десятки племен и групп с собственными самоназваниями. В КНР их относят к четырем народам (не считая тех, о которых уже говорилось выше: ачан, нахи, бай): собственно ньи (ицзу), хани, лису и лаху. Наиболее обычные самоназвания ицзу — ни (ньи), носу (насу), лолопхо (ла-лопа). Хани за пределами КНР называют акха (ака). Языки

лису и лаху довольно однородны, т. е. различия между их диалектами невелики. Иначе обстоит дело с хани и особенно с ньи.

Китайский языковед Чэнь Шилинь [16] различает в языке ньи шесть групп диалектов. Из них северная, распространенная главным образом в Сычуани, в горах Ляншань, более или менее однородна, остальные делятся на множество диалектов и говоров. Говорящие на диалектах разных групп не понимают друг друга.

В статье Чэнь Шилиня описывается главным образом диалект уезда Сидэ (северная группа). Существуют описания еще четырех диалектов ньи: сани, ахи (аси, ашипхо), лолопхо и насу. Есть также отрывочные сведения о некоторых других диалектах. Чэнь Шилинь приводит произношение 16 слов в диалектах шести пунктов, представляющих шесть групп его классификации (в 12 случаях речь идет о фонетических различиях между диалектами, в 4 случаях — о лексических). Это дает нам возможность соотнести описанные в литературе диалекты языка ньи с группами диалектов ньи по Чэнь Шилиню.

Лексика всех диалектов ньи в основном одинакова. Различия касаются в первую очередь фонетики; например, слово «обезьяна» в шести диалектах звучит как *ануи, апӓ, апу', ато, апо, таміу'*. Кроме того, слова ньи часто состоят из двух морфем, из которых одна одинакова для всех диалектов, а другая может меняться (сравним, например, *та-* вместо *а-* в слове «обезьяна» в одном из диалектов).

По этим признакам диалект лолопхо может быть отождествлен с диалектом уезда Яоань (центральная группа Чэнь Шилиня); сани и ахи близки к диалектам Ильяна (юго-восточная группа) или Шипина (южная группа). Сравним:

	Лолопхо [31]	Яоань	Сани [12]	Ахи [17]	Илян	Шипин
'Нос'	<i>nobi</i>	<i>nobi'</i>	<i>nabi</i>	<i>nobo</i>	<i>nö'bi</i>	<i>nobö'</i>
'Ухо'	<i>nopa</i>	<i>nopa</i>	<i>napo</i>	<i>nopa</i>	<i>nö'po</i>	<i>lopa</i>
'Красный'	<i>ia ny</i>	<i>ni</i>	<i>nphö</i>	<i>ni</i>	<i>ni'bi</i>	<i>nö</i>
'Обезьяна'	<i>tami</i>	<i>tamiu'</i>	<i>api</i>	<i>pi</i>	<i>apo</i>	<i>api</i>

Однако тон ахи и сани совпадает с тоном диалектов Ильяна, а не Шипина:

	Сани	Ахи	Илян	Шипин
'Учить'	<i>mo</i> 55	<i>m</i> 55	<i>mo</i> 55	<i>mo'</i> 21
'Бить'	<i>dä</i> 11	<i>da</i> 21	<i>dä</i> 11	<i>dö</i> 33
'Имя'	<i>mä</i> 33	<i>mä</i> 44	<i>mä'</i> 33	<i>mö</i> 55

Видимо, сани и ахи входят в состав юго-восточной группы. Это согласуется и с их географическим распространением: и сани, и ахи живут в уезде Лунань (ахи — также в соседнем уезде Милэ), в нескольких десятках километров от Ильяна.

Что касается насу, то его не удается отнести ни к одной из шести групп. Слова *нипти* 'нос', *уито* 'обезьяна' не похожи на формы, приводимые Чэнь Шилинем.

В словарных материалах А. Ивановского есть «наречие Дунчуаньских инородцев» [3], очень похожее на диалект уезда Вэйнин в Гуйчжоу (восточная группа Чэнь Шилиня). Среди диалектов ньи, записанных экспедицией д'Оллона [31], есть диалект лоло из Вэйнина (словарь № 19), но он отличен от диалекта Вэйнина по Чэнь Шилиню; его, в частности, характеризует тенденция к односложности слова. Вполне совпадают только названия стран света (у д'Оллона они перепутаны). Сравним:

	Дунчуань	Вэйнин (Чэнь Шилинь)	Вэйнин (д'Оллон)
'Ухо'	<i>паоро</i>	<i>lobo</i>	<i>pô</i>
'Нос'	<i>нипи</i>	<i>nobi</i>	<i>nô</i>
'Север'	<i>кхе</i>	<i>ми кхă</i>	<i>кê</i> ('восток')
'Запад'	<i>šo</i>	<i>ми hlo</i>	<i>hlo</i> ('юг')
'Высокий'	<i>khiaomi</i>	<i>khyomi</i>	—
'Вонючий'	<i>peinaï</i>	<i>binye</i>	—

Среди других диалектов ньи из материалов д'Оллона часть — носэ (Noseu, словари, № 30—32) и нэ (Née, № 28) — несомненно входят в северную группу Чэнь Шилиня; насэпу (№ 16 и № 21), кажется, стоит ближе всего к насу. Шуйдянь (№ 29), как и лолопхо (№ 26), сохраняет *m*, *p* в ряде слов, где в остальных диалектах эти звуки изменились, поэтому возможно, что он, как и лолопхо, входит в состав центральной группы. Сравним:

	Лолопхо	Шуйдянь	Ахи	Насу	Насэпу (№ 16)	Насэпу (№ 21)
'Обезьяна'	<i>tami</i>	<i>tamia</i>	<i>nu</i>		<i>ноо, нô</i>	<i>a нô</i>
'Глаз'	<i>mèdu</i>	—	<i>niesa</i>	<i>nadu</i>	<i>nadu</i>	<i>na tu</i>
'Белый'	<i>ia pi</i>	<i>ôphi</i>	<i>tho</i>	<i>thu</i>	<i>thu</i>	<i>tu çhu</i>

Однако лексически шуйдянь ближе к северной группе. Некоторые слова, свойственные только ей, мы находим и в шуйдянь; сравним, например, шуйдянь *бу(š)зе*, носэ (№ 30) *бу зе* 'муж', шуйдянь *тбé*, носэ (№ 31, 32) *тбуè* 'хороший'.

Об остальных словариках ньи трудно что-нибудь сказать.

Х. Р. Девис включил в описание своего путешествия по Юньнани и южной части Сычуани [25] записанные им небольшие словари некоторых языков, на которых говорят в этих провинциях, в том числе двух диалектов ньи. Один из них практически тождествен диалекту нэ (№ 28) д'Оллона, другой, распространенный недалеко от Мэнхуа (современный Вэйшань), вероятно, входит в западную группу, так как именно к этой группе относит диалект Вэйшаня Чэнь Шилинь.

О народе нахи (мосо), его языке и письменных памятниках известно довольно много. Существующие записи этого языка [9; 18] основаны на одном и том же диалекте, хотя между ними есть и некоторые различия. Он же приведен у А. Ивановского как «наречие Лицзянских инородцев» [3]. Из двух диалектов мосо, записанных экспедицией д'Оллона [31], один (№ 33), отмеченный в восточной части ареала этого языка, совпадает с диалектом остальных источников, но другой, дион-мосо (№ 34), на котором говорят около границы Юньнани и Тибета, заметно от него отличается. Вот несколько примеров:

	Мосо [9]	Мосо [18]	Мосо [31]	Лицзян [3]	Дион-мосо
'Человек'	<i>hyi</i>	<i>ši</i>	<i>h'ié</i>	<i>hi</i>	<i>bu</i>
'Луна'	<i>hāmā</i>	<i>hémétsö</i>	<i>š'limé</i>	<i>haimai</i>	<i>gudzu</i>
'Звезда'	<i>kü</i>	<i>khö</i>	<i>khö</i>	<i>ken</i>	<i>čatse</i>
'Ветер'	<i>hā</i>	<i>h'ör</i>	—	<i>hai</i>	<i>lugu, bagu</i>
'Белый'	<i>phur</i>	<i>phèn</i>	—	<i>phu</i>	<i>kèkè</i>

Другие языки, распространенные у границ Юньнани, Сычуани и Тибета, известны нам гораздо хуже.

Согласно Б. Х. Ходжсону, важнейшими народами, населяющими страну, лежащую между Юньнанью и Кукунором (Цинхаем), являются маньяки (менья), гьярунги, тхочу и сокпа; он упоминает также о такпа и гьями. Кроме того, западную часть североного Тибета населяют хорпа, называющие себя игурами (Ighúrs) [27]. Из их языков довольно хорошо известен только гьярунг. По типологическим особенностям фонетической структуры он несомненно более всего похож на тибетский. Однако по количеству общей лексики тибетский, гьярунг и лоло-бирманские языки стоят на равном расстоянии друг от друга.

Относительно языка такпа известно, что он очень близок к тибетскому, хотя и не может считаться тибетским диалектом. Его не затронуло смягчение многих согласных перед *i*, *e* и некоторые другие фонетические процессы, происходившие в тибетском еще до создания письменности, поэтому факты его имеют большее значение для реконструкции прототибетского. Сравним:

	Тибетский	Такпа [27; 29]	Бирманский	Другие языки
'Один'	<i>gčig</i>	<i>thi</i>	<i>tae</i>	<i>ti</i> (трунг)
'Четыре'	<i>bži</i>	<i>pli</i>	<i>leh</i>	<i>pli</i> (гурунг)
'Железо'	<i>lčags</i>	<i>lekh</i>		<i>hleč</i> (сиамский)
'Дом'	<i>khylm</i>	<i>khem</i>		<i>khim</i> (киранти)
'Стрела'	<i>mda</i>	<i>mla</i>	<i>hmrah</i>	<i>lā'</i> (чепанг)
'Зуб'	<i>so</i>	<i>wah</i>	<i>swah</i>	<i>swā</i> (мурми)

В такпа отсутствуют некоторые характерные тибетские слова; сравним, например: такпа (и гурунг) *nis*, но тибетский *bduñ* 'семь'.

Сокпа — один из монгольских диалектов. Гьями — это, видимо, тибетское слово *рбя-ми* 'китайские люди'. Их язык — один из северокитайских диалектов, в котором, однако, ощущается некий субстрат. Гьями, как большинство народов западного Китая, не знают звука *f* и заменяют его другим звуком, который Б. Х. Ходжсон обозначает различными сочетаниями букв с не вполне ясным фонетическим значением: *sphun* 'воздух' (пекинск. *feng*, сычуаньск. *fung* 'ветер?'), *thou-phwa* 'волосы' (пекинск. *thoufa*), *sphwa-leu* 'усталость' (пекинск. *fale* 'устал') и т. п.

Тхочу входит в состав дзоргайской группы, наиболее известным представителем которой является язык цян. Последний распространен в северной части Сычуани, в долине р. Миньцзян и ее притоков Цзагухэ и Хэйшуй. Самоназвание цянов — рма или хма (в зависимости от диалекта). Описаны только южные диалекты цян; о северных известно очень мало. Другие дзоргайские народы обитают к северо-западу от цянов, по другую сторону гор Миньшань. В материалах экспедиции д'Оллона есть словарики двух языков этого района — дзоргай<sup>6</sup> (словарь № 41) и корце (№ 42). Лексика всех этих языков в основном одинакова; интересно, что некоторые дзоргайские слова мы находим также в тангутском языке. Сравним:

	Цян (Таопин) [13]	Цян (Лобучжай) [7]	Дзоргай	Корце	Тхочу	Тангутский
'Рыба'	<i>dzü</i>	<i>zie</i>	<i>že</i>	<i>gže</i>	<i>ižah</i>	<i>žiu</i>
'Птица'	—	<i>γui</i>	—	<i>vuo</i>	<i>marwo</i>	<i>we</i>
'Сидеть'	<i>dzu</i>	<i>dzü</i>	—	—	<i>ajon</i>	<i>ndzu</i>
'Пить'	<i>thie</i>	—	—	—	<i>athi</i>	<i>thi</i>
'Хороший'	<i>na</i>	—	—	—	<i>nai</i>	<i>neu</i>
'Земля'	<i>zuö</i>	<i>zu po</i>	<i>je pu</i>	<i>je pu</i>	<i>zip</i>	
'Дорога'	—	<i>ži</i>	<i>žüö</i>	<i>gö</i>	<i>grih</i>	
'Дверь'	—	<i>jyu</i>	<i>dlé</i>	<i>diü</i>	—	
'Я'	<i>qa</i>	<i>ka</i>	<i>kan</i>	<i>ka</i>	<i>ka</i>	
'Один'	<i>a</i>	<i>a</i>	<i>a</i>	<i>ö</i>	<i>a</i>	

Между цян и другими дзоргайскими языками есть и некоторые различия, например:

	Цян (Таопин)	Цян (Лобучжай)	Дзоргай	Корце	Тхочу	Тангутский
'Рот'	<i>xqa</i>	<i>ško</i>	<i>zdoк</i>	<i>dioк</i>	<i>dzukh</i>	
'Человек'	<i>mö</i>	<i>mö</i>	<i>ne</i>	<i>neè</i>	<i>nah</i>	
'Дерево'	<i>pho</i>	<i>si phu</i>	<i>hle</i>	<i>hle</i>		<i>phu</i>

Интересно, что во всех трех случаях цянское слово — более древнее.

Язык тибетцев (пе) из Бинфана (южнее Сунпаня в Сычуани, № 39 среди словарей д'Оллона) также принадлежит к числу дзоргайских языков, что подтверждается такими словами,

как *že* 'рыба', *ze* 'земля', *é* 'один'. Фонетически он отличается от других языков группы; сравним цян (Лобучжай) *xǔi*, дзоргай *tōh*, пе (Бинфан) *šlō* 'шесть', цян *žqwi*. дзоргай *žgié*, *пейōh* 'девять'. Может быть, это один из северных диалектов цян.

В дзоргайских языках удается обнаружить сравнительно немного слов, общих с другими тибето-бирманскими языками. Однако возможно, что подобных слов на самом деле больше, но в результате различных фонетических изменений они стали совершенно неузнаваемыми. Сравним:

	Цян (Цзюцзын) [36]	Гьярунг [24]	Бирманский	Тибетский
'Три'	<i>'tshi</i>	<i>kesom</i>	<i>sumh</i>	<i>gsun</i>
'Новый'	<i>'tshi</i>	<i>kešek</i>	<i>sac</i>	
'Коза'	<i>'tsha</i>	<i>kesu</i>		
'Мясо'	<i>'tshü</i>	<i>šye</i>	<i>asah</i>	<i>ša</i>
'Железо'	<i>ši</i>	<i>šom</i>	<i>sam</i>	
'Медведь'	<i>ti</i>	<i>težim</i>	<i>-wam</i>	<i>dom</i>
'Дом'	<i>kyi</i>	<i>čam</i>	<i>im</i>	<i>khyim</i>

Хотя фонетически сравниваемые слова имеют между собой мало общего, в соответствиях их звуков обнаруживается регулярность.

Конечные согласные, встречающиеся в некоторых дзоргайских языках, не унаследованы от более древнего их состояния, а являются остатками второго слога двусложных слов.

	Дзоргай	Корце	Тхочу	Цян (Цзюцзын)	Цян (Лобучжай)
'Ухо'	<i>niuk(u)</i>	—	<i>nukh</i>	<i>nōka</i>	<i>nyǔku</i>
'Язык'	<i>zierk</i>	<i>žierk</i>	—	<i>zōqō</i>	<i>zükōpia</i>
'Год'	<i>ap(u)</i>	<i>ap</i>	—	<i>a pō</i> '1 год'	<i>a pu</i> '1 год'
'Солнце'	<i>mōnn</i>	<i>mōnn</i>	<i>mun</i>		<i>mō nyi</i>

Тангутский язык, как было сказано выше, обычно сближают с лолоскими или лоло-бирманскими языками. Однако вполне возможно, что в действительности он стоит ближе к дзоргайской группе. В реконструкции тангутской фонетики есть еще неясные места. Такие тибетские транскрипции тангутских слов, как *rtsi* 'цвет', *bgu* 'голова', *gso* 'три', дают основания предполагать, что в тангутском существовали сочетания согласных именно того типа (с шумным элементом в качестве второго члена), который характерен для современного языка цян.

Необходимо еще иметь в виду, что есть слова, общие для дзоргайских языков с лоло-бирманскими. Многие из них встречаются также в тангутском, в языке гьярунг или других языках Сычуани и Юньнани, но отсутствуют в тибетском и в тибето-бирманских языках за пределами Китая. Например:

	Цян (Цзюцзын)	Тангутский	Ахи	Нахи	Бирманский	Гьярунг
'Облако'	<i>rde</i>		<i>tä</i>		<i>tim</i>	<i>zdžim</i>
'Железо'	<i>ši</i>	<i>šion</i>	<i>xö</i>	<i>šo</i>	<i>sam</i>	<i>šom</i>
'Курица'	<i>i</i>	<i>iau</i>	<i>ye</i>	<i>ä</i>	<i>krak</i>	
'Кожа'	<i>rapi</i>			<i>ü</i>	<i>are</i>	<i>tedre</i>
'Красный'	<i>hnyi</i>	<i>nin</i>	<i>ni</i>	<i>hiu</i>	<i>ni</i>	—

Это может означать, что дзоргайские языки вместе с тангутским в целом ближе к лоло-бирманским, чем к тибетскому.

Языки маньяк и хорпа — несомненно тибето-бирманские, и маньяк, вероятно, входит в число лоло-бирманских; но хорпа, как и гьярунг, не может быть определенно отнесен ни к тибетской, ни к бирманской группе. Так же обстоит дело и с обнаруженным экспедицией д'Оллона языком дюампу (Duan Pou, № 38). Он называется также хронсу, или лансу, и распространен несколько восточнее Дацзянлу (Кандина). Эти языки и говорящие на них народы не только не изучены, но и о самом существовании их не упоминается в современной литературе.

Среди языков, представленных в книге Х. Р. Девиса [25], есть два языка народа сифань. Один из них, пхрэ-ми (P'gü-mi), был записан в Мили (недалеко от современного Мули в Сычуани). Вероятно, пхрэ-ми — это то же, что пуми в современных китайских работах (язык пуми в КНР не изучался). Этот язык не входит ни в тибетскую, ни в бирманскую подгруппу.

Второй язык, мунья (Mu-nia), вопреки мнению Х. Р. Девиса, не имеет никакого отношения к упоминавшемуся выше языку маньяк. Район его распространения лежит несколько восточнее, в излучине р. Ялуцзян. Язык намежи, обнаруженный экспедицией д'Оллона (словарь № 35) значительно южнее (судя по карте, в пределах современного уезда Мии), оказался тождественным мунья. Сравним:

	Мунья	Намежи
'Солнце'	<i>hemi</i>	<i>himi</i>
'Вода'	<i>ndzö</i>	<i>ndza</i>
'Рыба'	<i>zö</i>	<i>zze</i>
'Птица'	<i>ge-ži</i>	<i>ghizi</i>
'Небо'	<i>na-khang-mo</i>	<i>nakamu</i>
'Деревня'	<i>fu-ke</i>	<i>fok'hè</i>
'Ребенок'	<i>la-khö</i>	<i>lak'hé</i>
'Красный'	<i>lu</i>	<i>lu'hu</i>

Среди других языков этого района мунья (намежи) обнаруживает некоторое сходство с нахи (мосо). Сравним:

	Мунья	Намежи	Мосо [8]	Мосо [17]	Дион-мосо
'Птица'	<i>ge-ži</i>	<i>ghizi</i>	<i>uzi</i>	<i>uzi</i>	
'Яйцо'	<i>-gu</i>	<i>kö</i>	<i>ku</i>	<i>akvu</i>	<i>akö</i>
'Дорога'	<i>že-gu</i>	—	<i>žü</i>	<i>žögu</i>	<i>žögu</i>
'Земля'		<i>sa že dlu</i>	<i>diurü</i>		<i>dü</i>
'Сидеть'	<i>ndzö</i>	—	<i>ndzü</i>	<i>ndzö</i>	

Последнее слово есть также в тангутском и дзоргайских языках.

Х. Р. Девис упоминает и о третьем племени сифань, имеющем собственный язык — ло-пху (Lo-p'u), но не сообщает о нем никаких конкретных сведений.

Загадочно происхождение народа бай (пехо, пеци, миньцзя). Лексика языка бай более чем наполовину китайская. Часть слов китайского происхождения — это недавние заимствования; но другие слова обнаруживают очень архаичные фонетические черты (например, в системе тонов), которые в самом китайском были утрачены задолго до того, как нынешняя Юньнань вошла в состав Китая. Остальные (некитайские) слова бай по большей части не имеют соответствий в других языках; число слов, общих для бай и группы ньи, очень невелико. Во всяком случае, язык бай не является лоло-бирманским. Могут серьезно рассматриваться две теории: 1) язык бай — изолированный, он не входит ни в одну из семей языков Китая; 2) язык бай близкородствен китайскому, может быть, даже происходит от одного из китайских диалектов.

Вторая гипотеза как будто бы выглядит более правдоподобной. Известно, что древнейшее государство в нынешней Юньнани, Дянь, согласно китайской традиции, было основано в IV в. до н. э. армией китайского или китаизированного государства Чу. Можно предположить, что бай являются потомками дяньцев и что население Чу говорило на языке, близкородственном китайскому. Но и то, и другое остается чисто умозрительным предположением, в пользу которого нельзя пока привести доказательств; да и в самой легенде об основании царства Дянь есть некоторые противоречия. Таким образом, вопрос о родственных связях языка бай остается открытым.

По-видимому, среди тибето-бирманских народов и языков Китая больше всего таких, которые практически неизвестны науке или конкретное место которых в классификации неясно. Пока можно определенно говорить только о двух ветвях тибето-бирманских языков, обладающих тесным внутренним единством, — лоло-бирманской и дзоргайской, причем возможно, что они как-то связаны между собой. Родство между большинством других тибето-бирманских языков Китая довольно отдаленное.

<sup>1</sup> В императорском Китае различали несколько групп мяо по цвету некоторых деталей их национальной одежды — «черные», «белые», «синие» (или «зеленые»), «пестрые», «красные» мяо. Это деление лишь частично соответствует лингвистической классификации диалектов мяо.

<sup>2</sup> Вертикальные колонки обозначены названиями уездов, в которых распространены соответствующий диалект мяо. Диалекты уездов Бицзе и Хуэйшуй представляют западную группу, Кайли — центральную, Хуаюань и Луси — восточную. Цифра в начале строки означает номер тона (нечетные тона — высокие, четные — низкие). Здесь и далее прочерк в списке сравнивае-

мых слов означает, что слово неизвестно, пропуск — слово не родственно соответствующим словам других сравниваемых языков или диалектов.

<sup>3</sup> В дальнейшем при ссылке на словари, собранные экспедицией д'Оллона, указываются номера, под которыми они числятся в трудах экспедиции [31].

<sup>4</sup> А. О. Ивановский транскрибирует название этого народа как *цидоуэ* словарь «Канси цзыдянь» действительно дает для первого из иероглифов, которыми оно пишется, разрезание, соответствующее пекинскому чтению *ци*. Принятое сейчас чтение *гэ* основано на несколько более раннем фонетическом словаре северного диалекта «У фан юань инь».

<sup>5</sup> В сочетании *tho wan* 'солнце', букв. 'глаз дня'.

<sup>6</sup> Название «дзоргай» связано с географическим названием Жоргай в северной Сычуани.

1. А р у т ю н о в С. А. О языках кса на севере Вьетнама.— «Институт этнографии. Краткие сообщения». XXXVII. 1962, с. 76—80.
2. И в а н о в с к и й А. Материалы для истории инородцев юго-западного Китая (губерний Юнь нань, Гуй чжоу, Сы чуань и части Ху гуан). Т. 1, ч. 2, вып. 2 (сведения этнографические). СПб., 1887.
3. И в а н о в с к и й А. О. Материалы для истории инородцев юго-западного Китая. Юньнаньские инородцы в период династий Юань, Мин и Дай цинь (с приложением словаря и двух литографированных карт). СПб., 1889.
4. М о с к а л е в А. А. Язык дуаньских яо (язык ну). М., 1978.
5. В а н Л и, Ц я н ь С ю н ь. Хайнаньдао Байша лиюй чутань (Предварительное исследование языка ли из Байша на Хайнанае).— «Линнань сюэбао». XI.2.1951, июнь, с. 253—300.
6. В о г о д ы ш а о ш у м и н ь ц з у ц з я н ь ц з е. 32. Шэцзу (Краткие сведения о национальных меньшинствах нашей страны. 32. Народ шэ).— «Гуанмин жибао», 19.IV.1957.
7. В э н ь Ю. Вэньчуань цяньюй цыхуэй цзяньбянь (Лобучжай фаньянь) [Краткий словарь языка цян из Вэньчуаня (диалект Лобучжая)].— «Чжунго вэньхуа яньцзю хуэйкань». X.1951, с. 115—134.
8. Ж у й И ф у. Гэлао ды цзушу вэньти (Ruey Yih-fu. The Ethnical Problem of the Kehlao Tribe) (Вопрос о месте гэлао в классификации народов).— «Чжунъян яньцзююань юанькань». III. Тайбэй, 1956, с. 269—301.
9. Л и Л и н ь ц а н ь (бяньчжу), Ч ж а н К у н ь (бяо инь), Хэ Ц а й (ду цзы). Мосо сясин вэньцзы цзыдянь (Ли Линьцань — составил, Чжан Кунь — транскрибировал, Хэ Цай — читал иероглифы. Словарь идеографической письменности мосо). Сянган, 1953.
10. Л и Ю н с у й, Ч э н ь К э ц з ю н, Ч э н ь Ц и г у а н. Мяоюй шэнму хэ шэндяо чжун ды цзигэ вэньти (Некоторые вопросы, касающиеся инициалей и тонов в языке мяо).— «Юйянь яньцзю». IV.1959, с. 65—80.
11. Л о Ч а н п э й, Ф у М а о ц з и. Гонэй шаошу миньцзу юйянь вэньцзы ды гайкуан (Обзор языков и письменностей национальных меньшинств нашей страны).— «Чжунго юйвэнь». № 21. 1954, март, с. 21—26.
12. М а С ю э л я н. Сани июй яньцзю (Исследование языка и у сани). Пекин, 1951.
13. С у н ь Х у н к а й. Цяньюй гайкуан (Общие сведения о языке цян).— «Чжунго юйвэнь». 1962, № 12 (121), с. 561—571.
14. Ч а о Ш а н ь с и н ь ц з ы д я н ь (Новый чаочжоуский и сватоуский словарь). Сянган, 1971.
15. Ч ж у н г о ш а о ш у м и н ь ц з у ю й я н ь ц з я н ь ч ж и. Мяо-яо юйцзу буфэнь (Краткое описание языков национальных меньшинств Китая. Раздел «Семья мяо-яо»). Пекин, 1959.
16. Ч э н ь Ш и л и н ь. Июй гайкуан (Общие сведения о языке и).— «Чжунго юйвэнь». 1963, № 4 (125), с. 334—347.
17. Ю а н ь Ц з я х у а. Аси миньгэ цзи ци юйянь (Народные песни аси и их язык). Пекин, 1953.

18. Bacot J. Les Mo-so. Leyde, 1913.
19. Benedict P. K. Thai, Kadai, and Indonesian: a New Alignment in Southeastern Asia.—«American Anthropologist». New series. Vol. 44, 1942, № 4, c. 576—601.
20. Bonifacy. Étude sur les langues parlées par les populations de la haute Rivière Claire.—«Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient». T. 5. 1905, c. 306—327.
21. Bonifacy. Étude sur les coutumes et la langue des La-ti. «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient». T. 6. 1906, c. 271—278.
22. Bonifacy. Étude sur les coutumes et la langue des Lolos et des La-qua du haut Tonkin.—«Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient». T. 8. 1908, c. 531—588.
23. Burling R. Proto Lolo-Burmese.—«International Journal of American Linguistics». Vol. 33. 1967, № 2, ч. 2.
24. Chang K. The Phonology of a Gyarong Dialect.—«Academia Sinica: Bulletin of the Institute of History and Philology». Vol. XXXVIII. 1968, c. 251—275.
25. Davies H. R. Yün-nan, the Link between India and the Yangtze. Cambridge, 1909.
26. Forrest R. A. D. The Chinese Language. L., 1965.
27. Grierson G. A. Linguistic Survey of India. Vol. I—XI. Calcutta, 1899—1928.
28. Hashimoto M. J. The Be Language. A Classified Lexicon of Its Limkow Dialect. Tokyo, 1980.
29. Hunter W. W. A Comparative Dictionary of the non-Arian Languages of India and High Asia. L., 1868.
30. Nguyễn Minh Đứ' c. Bu'ó'c đầu tìm hiểu tiếng nói và văn đề chu' viêt Pá Hu'ng (Pá Thén) (Первый шаг в изучении языка и проблемы письменности па-хынг [па-тхен]). — Tìm hié'u ngôn ngữ các dân tộc thiểu số ở Việt-nam (Исследования по языкам национальных меньшинств Вьетнама). Tập 1. Hà-nôi, 1972.
31. D'Ollone, de Florelle. Lepage, de Boyve. Langues des peuples non chinois de la Chine. Mission d'Ollone, 1906—1909. P., 1912.
32. Savina F. M. Lexique day-français.—«Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient». T. XXXI. 1931, c. 103—199.
33. Le vocabuaire Bè de F. M. Savina, présenté par A. G. Haudricourt. P., 1965.
34. Shafer R. Introduction to Sino-Tibetan. Wiesbaden, 1966—1974.
35. Terrien de Lacouperie. The Languages of China before the Chinese. L., 1887.
36. Wen Yu. An Abridged Ch'iang Vocabulary (Chiu Tzu Ying dialect).—«Studia Serica». Vol. 9, ч. 2, 1950, c. 17—54.

---

А. А. Бабинцев

**КРАТКИЙ ТОПОНИМИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ.  
УРОКИ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

В 1966 г. издательство «Мысль» (Москва) выпустило в свет «Краткий топонимический словарь» В. А. Никонова. По данным «Летописи рецензий», словарь рецензировался трижды. В каждой из трех рецензий помимо совпадающей в общих чертах комплиментарной части содержатся критические замечания по тексту словаря. В. Пименов [8, с. 125] рассматривает топонимы Севера России, С. Караев [4, с. 65—67] анализирует главным образом тюркоязычную топонимику, М. Н. Мельхеев [6, с. 528—531] полемизирует с автором по поводу некоторых словарных статей и отмечает наличие в корпусе словаря фактических ошибок и неточностей, перечень которых можно легко продолжить. Так, например, на с. 206 словаря норвежский исследователь Яльмар Рисер-Ларсен подвергся операции раздвоения личности и превратился в Рисера и Ларсена, а на с. 232 состоявшееся в августе 1914 г. переименование С.-Петербурга в Петроград отнесено к 1915 г. Забота о читателе проявлена на с. 203, где ему разъяснено, что русское слово «конь» значит «лошадь».

К сожалению, приходится признать, что словарь отредактирован небрежно и не находится на том высоком лексикографическом уровне, какой характерен для издающихся в нашей стране словарей. Достаточно указать на нарушение алфавитного принципа расположения вокабул в словаре. Так, *Нигата* находится между *Нигерия* и *Нидерланды*, а *Бэйшань* даже приведено дважды: на с. 46, между *Бейтензорг* и *Белая*, и на с. 71, между *Бэйпин* и *Бэк-Ривер*, где этому слову и надлежит быть.

Недопустимо также наличие мнимых отсылочных слов, таких, как выборочно зафиксированные *Богемия* — *Чехия*, *Гаттерас* — *Хаттерас*, *Гирин* — *Цилинь*, *Нинся* — *Инчуань*, *Тонкин* — *Бакбо*. Читатель не обнаруживает словарных статей ни при одном из этих названий.

Следует уточнить число истолкованных в словаре названий. Прямой подсчет вокабул дает число 3709, но если учесть, что около 250 из них являются отсылочными (для выяснения точной

цифры надо найти все мнимые отсылки и исключить их из общего подсчета), то количество реально истолкованных топонимов окажется несколько меньшим — 3500. Эта величина и является, очевидно, истинным объемом словаря. Разумеется, для краткого словаря этого вполне достаточно.

Однако для любого словаря равно важны как количественная, так и качественная характеристики. Определить последнюю в случае рецензируемого словаря можно, на наш взгляд, путем оценки представленных в словаре материалов по каждой стране или группе лингвистически родственных стран. Цель настоящей рецензии заключается в том, чтобы разобрать и оценить весь материал, связанный с японскими топонимами.

В корпусе словаря 14 словарных статей посвящены топонимам Японии, и еще в 15 словарных статьях, относящихся к другим странам, присутствуют японские слова, большей частью потому, что некоторые сопредельные с Японией территории несколько десятилетий находились под японской оккупацией, в силу чего на картах, изданных до капитуляции Японии, фигурировали введенные японцами географические названия.

Рассмотрим каждый японский топоним.

1. *Иокогама* (с. 158). Здесь сразу же возникает проблема написания иноязычного топонима. Словарная статья обязательно должна содержать написание данного топонима как в национальной графике, так и в научной транскрипции (последняя может быть опущена при полном совпадении с написанием, принятым в советской картографии), ибо только в этом случае возможен серьезный, научный анализ топонима. Правда, приходится согласиться с замечанием, высказанным на с. 10 предисловия к словарю, о практической невозможности применить в настоящем издании графику ряда языков, однако совершенно недопустимо, что словарные статьи оказались лишенными и научной транскрипции. Для японского языка таковой является транскрипция профессора Е. Д. Поливанова, и ее применение к японским топонимам легко было установить, например, по «Японско-русскому словарю» [7, с. 826—827]. Таким образом, в указанной словарной статье должно присутствовать написание *Екохама* и в определении состава слова исправлено ошибочное написание *кама*.

2. *Киото* (с. 191). Это написание принято в советской картографии; в научной транскрипции — *Кёто*. Город был столицей Японии с 794 г., а не с 784 г., как ошибочно указано в словаре, и первые века своего существования назывался *Хэйанкё* [5, с. 279; 12, с. 1147]; сказанное же в словаре: «После 1868 г.— *Хэйангу*» — не соответствует действительности. Еще одним названием города было *Сайкё* (в словаре изображено как *Саи-кио*) — «западная столица», а приведенное в словаре *Мияко* означает не «дворец», а «столица» и является именем нарицательным, но не собственным.

3. *Куро-сиво* (с. 222). В словарной статье дано и правильное написание *Куросуо*, однако приводится безосновательное толкование: из японского — «синяя (голубая) соль», тогда как это сложное слово, состоящее из *куро* — основы прилагательного *курои* («черный, темный») и существительного *сиво* («течение»). Воды течения темнее окружающего водного пространства, отсюда и название.

4. *Кюсю* (с. 225). В словаре ударение проставлено на второй гласной, но в советских энциклопедиях и японско-русских словарях ударение принято ставить на первой гласной. Научная транскрипция — *кёсю*. Сказанное в словаре: «Япон. „Девять земель“, по количеству административных провинций на этом острове» — требует уточнения, так как читатель, обратившись к карте современной Японии, насчитает всего семь административных единиц — префектур. Девять исторических провинций существовали на острове до реформы административного деления страны в 1871 г.

5. *Нагасаки* (с. 283). Короткая, менее двух строк, словарная статья требует пространного комментария. Прежде всего, *Нагасаки* означает не «длинные горы», а «длинный мыс», но это слово не характеризует особенностей данной местности. История топонима выходит за пределы истории города: топоним возник четырем веками ранее от фамилии феодала, который получил во владение этот район и построил на месте будущего города свою резиденцию. Подробности можно найти в книге К. М. Попова «Япония», выпущенной в 1964 г. издательством «Мысль» [9, с. 187]. Далее, в статье приведено (почему-то только при этом топониме) китайское чтение иероглифов, которыми пишется слово *Нагасаки*. Здесь необходимо сделать два замечания. Во-первых, составитель словаря, к сожалению, не взял на себя труд унифицировать применяемую в заглавных словах транскрипцию китайских топонимов, которая принята в советской науке, и транскрипцию, встречающуюся в некоторых словарных статьях, где использованы зарубежные источники. Последняя построена по другой системе и на базе латиницы, и передача ее русскими буквами просто бессмысленна. Таким образом, в словаре вместо *Чанг-ки* должно быть *Чанци*. Во-вторых, следует упомянуть (в рамках данной рецензии, разумеется, в самых общих чертах) о любопытном явлении, наблюдающемся в странах с иероглифической письменностью. Суть дела в том, что житель одной страны читает записанный иероглифами топоним другой страны, применяя чтение иероглифов, существующее в его родном языке. Так, например, китайцу японское *Хиросима* в иероглифической записи представляется (и это фиксируется словарями) как *Гуандао*, а японцу китайское *Хуанхэ* — как *Коба*, что также зафиксировано словарями. Иначе говоря, чтобы читать иероглифическую карту другой страны, в принципе нет необходимости знать соответствующий иностранный

язык — ситуация, которую трудно представить при иных системах письменности.

6. *Низгата* (с. 292). Словарная статья к этому топониму основана (и, к сожалению, это не единственный случай) на додуманном вымысле. Топоним в словаре толкуется следующим образом: «Из япон. *Ниегата* („новая гавань“). Никакого «из» здесь нет, поскольку слова *Ниегата* не существует в природе, а есть сложное слово, состоящее из основ *ниши* и *ката*, причем на стыке основ происходит закономерное фонетическое изменение — озвончение начального глухого согласного второго компонента сложного слова. На домысле построена, например, и словарная статья к китайскому топониму *Циндао* (с. 460): «Из китайск. *Цин-тао*». И опять никакого «из», а обычный иероглифический бином: *цин* («зеленый», «голубой») и *дао* («остров»).

7. *Осака* (с. 313). В словаре неверно обозначено ударение — на втором гласном, хотя в советских словарях и энциклопедиях проставлено ударение на первом гласном, что закономерно, так как он является долгим (*Осака*); слоги же с долгими гласными при заимствовании японских слов в языки с динамическим ударением, как правило, становятся ударными, и наоборот — заимствования из указанных языков в японском получают на месте ударения долготу (*Рэнингурāдо* — Ленинград). Все приведенные в словаре сведения о городе неверны. В словаре сказано: «Назв. известно с XIV в., когда город стал столицей гос-ва». *Осака* основан в XVI в. и столицей никогда не был. Далее сказано: «В VII в. *Нанива* „рвущие (так в словаре.— А. Б.) волны“». Поселение *Нанива* (предположительно из *намиха* «волны быстры») возникло в IV в. и в том же столетии при полулегендарном императоре Нинтоку было столицей [9, с. 40, 219; 11, с. 200; 12, с. 960].

8. *Сикоку* (с. 381). Действительно, *Сикоку* означает «четыре провинции», на которые — и здесь необходимо добавить слово был — разделен остров, иначе читатель может подумать, что в Японии до сих пор существуют провинции (княжества), тогда как они 100 лет как ликвидированы, и на о-ве *Сикоку* теперь четыре префектуры.

9. *Токио* (с. 420). Первоначальное название города — *Эдо* (*Йеддо* — старая европейская транскрипция), столицей Японии под названием *Tōkō* стал в 1868, а не в 1869 г. [9, с. 303].

10. *Фудзияма* (с. 448). В топонимическом словаре прежде всего следовало отметить, что сами японцы называют свою самую высокую гору *Фудзи*, или *Фудзисан* (где *сан* — номенклатурный термин «гора»), а ее название *Фудзияма* бытует в западных языках. В самой Японии словом *Фудзияма* именуется иной, чем *Фудзи*, географический объект [1, с. 205]. Для объяснения этимологии топонима *Фудзи* справедливо привлечена статья Б. П. Яценко «Особенности японской топонимии», где дана сводка различных мнений, которая заслуживает того, что-

бы быть приведенной в словарной статье полностью, поскольку этимология окончательно не выяснена [10, с. 79]. Сомнительным представляется утверждение, что японский ученый Кандзи Кагами «расшифровал (так в словаре! — А. Б.) название как „красота длинного склона, повисшего в небе“». В указанной статье Б. П. Яценко и в реферате В. Д. Беленькой работы К. Кагами «Айнские топонимы в Японии» излагается его мнение, что Фудзи — японского происхождения и связано со значением «крутизна», «скала» [3, с. 216].

11. *Хоккайдо* (с. 455). Слово записывается тремя иероглифами: *хоку* («север»), *кай* («море») (при сложении закономерно изменяются в *хоккай*) и *дō* («область»). Последний использовался в Китае и Японии в названиях исторических областей, в Корее и по сей день означает административную единицу высшего уровня. Следовательно, Хоккайдо не «северная земля» и не «путь к северному морю», как сообщается в словаре, а в буквальном переводе «Североморская область».

12. *Хонсю* (с. 456). Иероглиф *сю* вопреки сказанному в словаре не имеет значений «часть» или «остров». *Хонсю* — «главная область», *Хондо* — «главная земля».

13. *Цусима* (с. 461). К объяснению топонима привлечена статья С. А. Арутюнова «Топонимика юго-западной Японии как источник для этногенетических исследований», но этимология, данная в статье, изложена упрощенно, с пропуском промежуточного этапа — китайского названия *Дуйма* и японизированного китайского *Цуйма*, что объясняет переход от айнского *Туима* (не *тушима*, как в словаре) к современному — *Цусима* [2, с. 78].

14. *Япония* (с. 493). К сожалению, эта словарная статья — недоразумение. Русское слово *Япония* никак не могло произойти из японского *Ниппон*, поскольку отсутствуют фонетические закономерности, которыми можно было бы объяснить переход «ни» в «я». Следовательно, заимствование шло иным путем, и о нем рассказано в вышеупомянутой книге К. М. Попова «Япония» [9, с. 26—27]. Нынешнее название государства создано в VII в. (древнее самоназвание страны — *Ямато*) и записывалось иероглифами «солнце» и «корень, источник, начало». По-китайски они читаются *Жибэнь*, и через малайское *Джапунг*, португальское *Жапан*, испанское *Хапон* и голландское *Япан* образовалось русское *Япония*.

Японцами эти иероглифы читались *нити* и *хон*, и при сложении были возможны два варианта: *Ниппон* (закономерные фонетические изменения на стыке компонентов) и *Нихон* (с утратой второго слога первого компонента). Таким образом, данная в словаре этимология «страна солнца» (с мифическим *пон* — «страна») отпадает.

Как говорилось выше, японские слова встречаются и в словарных статьях при топонимах некоторых сопредельных с Японией стран, и здесь достаточно затронуть лишь некоторые из

них. Так, в словарной статье «Китай» (с. 193) имеется фраза: «В Японии, соприкоснувшейся с Китаем в правление там династии Тан (VII—VIII вв. н. э.), Китай назывался Тан». Однако Япония соприкоснулась с Китаем гораздо раньше, в танскую же эпоху (618—907 гг. н. э.) связи двух стран были особенно интенсивными, и японцы называли Танский Китай не китайским чтением иероглифа *тан*, а японизированным его чтением *Тō* или же собственно японскими чтениями *Кара* и *Морокоси*.

В словарной статье «Сеул» (с. 379) дана неправильная транскрипция японского названия города Кейю вместо правильной — *Кэйдзё*. Причина ошибки ясна: старательно переписывались латинские буквы и не подозревалось, что сочетанию букв *jo* в европейской транскрипции японских слов соответствует *дзё* в русской транскрипции.

В итоге приходится констатировать, что помещенные в словаре материалы по японской топонимике нельзя признать удовлетворительными.

Легко показать наличие грубых ошибок и в материалах по китайской топонимике, но заключение о достоверности этих материалов в целом должен вынести только специалист-китаевед.

Вообще весьма желательно, чтобы словарь просмотрели и дали оценку представители других востоковедных специальностей, и надо сделать это для того, чтобы, во-первых, критически оценить уже сделанное и определить пределы достоверности сообщаемых в словаре сведений и, во-вторых (что не менее важно), для того чтобы извлечь уроки для подготовки к тому, что надлежит сделать. Надлежит же, на наш взгляд, создать новый топонимический словарь, на сей раз не на любительском, а на профессиональном уровне. Составить его должен коллектив специалистов по географии, языкам, истории, археологии, этнографии отдельных регионов во главе с авторитетной редакцией, а выпускать его следует издательству, специализирующемуся на издании словарей, способному обеспечить современный лексикографический уровень.

Первой проблемой, которая встанет при подготовке подобного издания, будет проблема словника. Уже М. Н. Мельхеев указал на случайный характер подбора топонимов в рецензируемом словаре [6, с. 531]. Представляется, что словник нового топонимического словаря должен состоять из двух частей. Первая — основная топонимика каждой страны или региона (названия всех значительных элементов рельефа и водного пространства, названия всех важнейших административных, промышленных, культурных центров, местностей, имеющих историческое значение, и т. п.) и вторая — названия географических объектов, представляющие интерес в плане собственно топонимическом, причем не имеет значения, знаменит или малоизвестен, значителен по размерам или незначителен данный объ-

ект. Например, поскольку в словаре есть *Истобное* (с. 162) — название ряда населенных пунктов юга и запада Восточной Европы, то заслуживает включения в словарь и название поселка в Оричевском районе Кировской области — *Истобенск* как показатель северо-восточной границы распространения топонимов, производных от славянского *истъба*. Разумеется, некоторые топонимы будут удовлетворять критериям как первой, так и второй части словника. В основу первой части можно положить словник «Краткой географической энциклопедии» или географический раздел словника Большой Советской Энциклопедии (3-е издание), формирование части второй — задача специалистов по топонимике.

Обязательной процедурой в ходе работы над новым топонимическим словарем должна стать рассылка для отзыва заинтересованным организациям (как это практиковалось в издательстве «Советская энциклопедия») тематических разделов словника, а весь словник подлежит обсуждению на одном из совещаний по топонимике.

Создание нового топонимического словаря на современном научном уровне — дело чести советской топонимики и советской лексикографии.

1. Аболмасов А. П. и Немзер Л. А. Словарь японских географических названий. М., 1959.
2. Арутюнов С. А. Топонимика юго-западной Японии как источник для этногенетических исследований.— Топонимика Востока. М., 1962.
3. Беленькая В. Д. Айнские топонимы в Японии.— Топонимика Востока. Новые исследования. М., 1964.
4. Караев С. К выходу топонимического словаря.— «Общественные науки в Узбекистане». 1967, № 8.
5. Краткая географическая энциклопедия. Т. 2. М., 1961.
6. Мельхеев М. Н. Никонов В. А. Краткий топонимический словарь.— «Известия Всесоюзного географического общества». Т. 99. Вып. 6, 1967.
7. Немзер Л. А., Сыромятников Н. А. Японско-русский словарь. М., 1951.
8. Пименов В. Никонов В. А. Краткий топонимический словарь.— «Север». 1967, № 6.
9. Попов К. М. Япония. М., 1964.
10. Яценко Б. П. Особенности японской топонимии.— Топонимика Востока. Новые исследования. М., 1964.
11. Дайнихон хякка дзитэн (Большая японская энциклопедия). Т. 14. Токио, 1970.
12. Оно С., Сатакэ А., Маэда К. Кого дзитэн (Словарь древнеяпонского языка). Токио, 1975.

## СОДЕРЖАНИЕ

О. Л. Фишман. Жизнь, отданная науке . . . . .	5
В. М. Штейн. Основные линии в развитии китайско-индийских отношений <sup>1</sup> . . . . .	12
В. В. Петров. Библиография печатных работ профессора В. М. Штейна по востоковедению . . . . .	33
Ю. Л. Кроль. «Рассуждения о соли и железе» Хуань Куаня как памятник диалога, сформировавшего государственную доктрину Китайской империи . . . . .	41
Е. И. Кычанов. Служба складов в Тангутском государстве . . . . .	62
В. С. Кузнецов. «Синьцзян тучжи» как источник по экономической истории Синьцзяна конца XIX в. . . . .	69
Г. Я. Смолин. Иноземные религии в Гуанчжоу IX в. . . . .	76
Т. К. Шафрановская. Забытый источник по истории и этнографии Китая начала XVIII в. . . . .	91
Б. Л. Рифтин. Общие темы и сюжеты в фольклоре народов Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока . . . . .	102
А. П. Терентьев-Катанский. Из истории книги и книгопечатания в странах Дальнего Востока и Центральной Азии . . . . .	110
М. В. Воробьев. Некоторые черты древней японской культуры в свете типологического анализа . . . . .	129
Г. Г. Свиридов. К идеологической интерпретации «Повествования, собранного в Удзи» («Удзиской моногатары»), Япония, XIII в. . . . .	142
Л. Н. Меньшиков. Об обычае «свадьбы с цветной вышкой» (Цай лоу пэй, I) . . . . .	159
Р. Ф. Итс. Об общественном устройстве ляншаньских и (ицзу) (некоторые дополнительные данные) . . . . .	175
А. М. Решетов. Социально-экономические отношения у дулун в первой половине XX в. . . . .	190
М. Ф. Чигринский. Жилища аборигенов Тайваня . . . . .	200
Ю. Л. Кроль, Б. В. Романовский. Опыт систематизации традиционной китайской метрологии . . . . .	209
А. Г. Шпринцин. Китайский язык и звуковое письмо . . . . .	244
С. Е. Яхонтов. Классификация малоизвестных народов Южного Китая . . . . .	269
А. А. Бабинцев. Краткий топонимический словарь. Уроки и перспективы . . . . .	288

**СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА**  
Вып. XXIII

*Дальний Восток*  
*(История, этнография, культура)*

*Утверждено к печати*  
*Бюро Восточной комиссии*  
*Географического общества СССР*  
*Академии наук СССР*

Редактор *И. А. Прусаускаене*  
Младший редактор *Н. В. Бершвили*  
Художественный редактор *Б. Л. Резников*  
Технический редактор *Э. С. Теплякова*  
Корректор *Н. Б. Осягина*

ИБ № 14235

Сдано в набор 07.08.81. Подписано к печати 01.02.82. А-04023. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 18,5. Усл. кр.-отг. 18,5. Уч.-изд. л. 20,15. Тираж 2650 экз. Изд. № 4962. Зак. № 417. Цена 2 р. 30 к.

Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука»  
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»  
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

