Российское КИТАЕВЕДЕНИЕ

№ 2(3) 2023

Июнь 2023

Журнал издается Институтом Китая и современной Азии Российской академии наук (ИКСА РАН) и основан в 2022 г., продолжая традиции академических журналов «Проблемы Китая» (1929–1935) и «Советское китаеведение» (1958–1959).

Учредитель: Институт Китая и современной Азии Российской академии наук

Редакционный совет:

- Бабаев К.В., и.о. директора ИКСА РАН, д.ф.н., проф. (председатель)
- Агафонов Д.В., заместитель начальника Управления Президента РФ по внешней политике
- Дацышен В.Г., профессор Кафедры истории России, мировых и региональных цивилизаций Сибирского федерального университета, д.и.н.
- Денисов А.И., первый заместитель председателя Комитета по международным делам Совета Федерации Федерального Собрания РФ, к.э.н.
- Зиновьев Г.В., директор Первого департамента Азии МИД РФ, к.и.н.
- Карнеев А.Н., директор Школы востоковедения НИУ ВШЭ, к.и.н.
- Кашин В.Б., директор Центра комплексных европейских и международных исследований НИУ ВШЭ, к.п.н.
- Ларин В.Л., заведующий Центром глобальных и региональных исследований Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, д.и.н., проф., академик РАН
- Ломанов А.В., руководитель Центра Азиатско-тихоокеанских исследований ИМЭМО им. Е.М. Примакова РАН, главный научный сотрудник ИКСА РАН, д.и.н., проф. РАН
- Лукин А.В., и.о. научного руководителя ИКСА РАН, руководитель Департамента международных отношений НИУ ВШЭ, директор Центра исследований Восточной Азии и ШОС МГИМО МИД РФ, д.и.н., проф.
- Малявин В.В., главный научный сотрудник ИКСА РАН, д.и.н., проф.
- Моргулов И.В., Чрезвычайный и Полномочный Посол РФ в КНР
- Мясников В.С., главный научный сотрудник ИКСА РАН, академик РАН
- Панцов А.В., профессор Capitol University, США, д.и.н.
- Попова И.Ф., директор Института восточных рукописей РАН, чл.-корр. РАН
- Руденко А.Ю., заместитель министра иностранных дел РФ
- Самойлов Н.А., заведующий кафедрой теории общественного развития стран Азии и Африки, директор Центра изучения Китая СПбГУ, д.и.н., проф.
- Торкунов А.В., ректор МГИМО МИД РФ, академик РАН
- Цыплаков С.С., профессор департамента международных отношений НИУ ВШЭ, к.э.н.

Иностранные члены Редакционного совета:

- Алимов Р.К., профессор Академии государственного управления при Президенте Республики Таджикистан, Чрезвычайный и Полномочный Посол, д.п.н.
- Вилсон Дж., почетный профессор Уитон-колледжа, США
- Гао Фэй, проректор Дипломатического университета МИД КНР
- Идэ К., Университет Васэда, Чрезвычайный и Полномочный Посол (в отставке), Япония
- Ли Цзинцзе, академик Китайской Академии общественных наук, КНР
- Ли Чжицян, декан Школы международных отношений Сычуаньского университета, КНР
- Ма Цзянган, директор Центра международных исследований Оборонного научно-технического университета, Чанша, КНР
- Фэн Юйцзюнь, заместитель директора Института международных исследований Фуданьского университета, КНР
- Чжао Хуашэн, профессор Института международных исследований Фуданьского университета, КНР

Редакция:
А.В. Лукин (главный редактор), И.Е. Денисов (заместитель главного редактора), И.Ю. Зуенко (ответственный секретарь), Ю.В. Кулинцев (заместитель главного редактора), А.Г. Юркевич (заместитель главного редактора), А.А. Перминова (секретарь редакции).

Адрес редакции: 117997, Москва, Нахимовский проспект, 32.
+7 499 124 02 17; E-mail: journal@iccaras.ru; URL: http://rusinology.ru

Российское китаеведение
Научный журнал

Электронная версия

Свидетельство о регистрации СМИ: ЭЛ № ФС 77-75961 от 24.06.2019
Язык: русский, английский
Периодичность: 4 раза в год
ISSN: 2949-1223

Печатная версия

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-75962 от 24.06.2019
Язык: русский, английский
Периодичность: 4 раза в год
ISSN: 2949-1207

DOI: 10.48647/ICCA.2023.97.49.014

Подписано в печать 30.06.2023.

Содержание

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

Zhang Weiwei. China, the Civilizational State Narrative and its Implications (*Чжан Вэйвэй.* Китай, нарратив цивилизационного государства и его значение) 7

Сербина Е.М. Опыт реализации Государственным банком развития Китая проектов в странах Латинской Америки и Карибского бассейна 16

Шевченко Я.Н. «Китайская модель» развития в официальном и академическом дискурсе: проблема универсальности и самобытности 28

Ли Инань. Новые элементы в политике Пекина в отношении СССР в 1984—1985 гг. 44

Борох Л.Н. О трактате Лян Цичао «Мой взгляд на смерть и жизнь» (1904) 59

Стабурова Е.Ю. Понятие «жу 如» в махаянских текстах Китая: генезис термина, его санскритский коррелят, смыслы 88

ОБЗОРЫ, СООБЩЕНИЯ, ЗАМЕТКИ

Беляев С.А., Беляева И.Н. Крупное событие в российско-китайских культурных отношениях: О выставке «Китай в творчестве художников русского зарубежья. Первая половина XX века» в Музее русского зарубежья (22 декабря 2022 — 13 марта 2023 г.) 113

Дмитриев С.В., Кузьмин С.Л. Проблема «евразийского Китая». К статье В.Г. Дацышена 133

Лукин А.В. Памяти Юрия Борисовича Савенкова (1933—2023) 143

Михеев В.В., Скосырев В.А. Юрий Савенков — знаток загадочной китайской души 146

Савенков Ю.Б. «Маленькие императоры» держат ключ от сейфа с семейными деньгами 148

Савенков Ю.Б. Штрихи к портрету подвижника чести, умевшего держаться в потоке перемен 152

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

Г. Кара-Мурза. Марксизм и буржуазная синология 161

Гао Синцзянь. Снежный человек (Полифоническая драматическая поэма из современной истории). Перевод А.В. Лукина 176

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ

Юркевич А.Г. Эпоха Мао Цзэдуна: опыт популярной политико-социологической анатомии 227

Table of contents

ACADEMIC PAPERS

Zhang Weiwei. China, the Civilizational State Narrative and its Implications 7

Serbina E.M. China Development Bank and the Implementation of its Projects in Latin America and the Caribbean 16

Shevchenko Ya.N. The "Chinese Model" of Development in the Academic and Official Discourse: Universal Applicability and Independence of the Concept 28

Lee Yinan. New Factors in Beijing's Policy towards the USSR in 1984—1985 44

Borokh L.N. On Liang Qichao's Work "My View of Death and Life" (1904) 59

Staburova E.Yu. The Concept of "Ru" ("如") in Chinese Mahayana Texts: the Genesis of the Term, its Sanskrit Correlate and Meanings 88

REVIEWS, MESSAGES, NOTES

Belyaev S.A., Belyaeva I.N. A major event in Russian-Chinese cultural relations: On the exhibition "China in the Artwork of Russian Artists Abroad. First Half of the 20th century" which was Held at the Museum of Russian Diaspora (December 22, 2022 — March 13, 2023) 113

Dmitriev S.V., Kuzmin S.L. The problem of "Eurasian China": On the article by Vladimir Datsyshen 133

Lukin A.V. In Memory of Yuri Borisovich Savenkov (1933—2023) 143

Mikheev V.V., Skosyrev V.A. Yuri Savenkov — a Connoisseur of Mysterious Chinese Soul 146

Savenkov Yu.B. "Little Emperors" Hold the Key to the Safe with Family Money 148

Savenkov Yu.B. Strokes to the Portrait of the Ascetic of Honour Able to Stay in the Flow of Change 152

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

G. Kara-Murza. Marxism and Bourgeois Sinology 161

Gao Xingjian. Wild Man (A Polyphonic Dramatic Poem from Modern History). Translated by A.V. Lukin 176

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

Yurkevich A.G. The Era of Mao Zedong: an Experiment in Political and Sociological Anatomy 227

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

DOI: 10.48647/ICCA.2023.53.27.005

Zhang Weiwei

China, the Civilizational State Narrative and its Implications

Abstract. This paper examines the rise of China in the context of the civilizational state discourse and its international ramifications. It traces the evolution of this discourse and explores the key features of China's rise as a civilizational state and its impact on China's state behavior both at home and abroad. The civilizational state discourse is apparently gaining momentum with the rise of non-Western powers and relative decline of the West, as it challenges the very foundation of the Euro-centric meta-narratives of liberalism, modernity, democracy, nation-state, "universal values" and "end of history" thesis.

Keywords: history of China, civilizational state, the Chinese civilization, civilizational state discourse, China and the West.

Author: Zhang Weiwei, Professor of International Relations and Director of the China Institute at Fudan University.

Чжан Вэйвэй

Китай, нарратив цивилизационного государства и его значение

Аннотация. В этой статье рассматривается подъем Китая в контексте цивилизационного государственного дискурса и его международных ответвлений. В работе отслеживается эволюция данного дискурса и исследуются ключевые черты подъема Китая как цивилизационного государства, а также влияние дискурса на поведение Китая как государственного актора внутри страны и за рубежом. Дискурс цивилизационного государства, по-видимому, становится все более популярным с подъемом незападных держав и относительным упадком стран Запада, поскольку бросает вызов самой основе европоцентристских метанарративов: либерализму, модернизму, демократии, национальным государствам, «универсальным ценностям» и тезису о «конце истории».

Ключевые слова: история Китая, цивилизационное государство, китайская цивилизация, дискурс цивилизационного государства, Китай и Запад.

Автор: Чжан Вэйвэй, профессор международных отношений, директор Института изучения Китая Фуданьского университета.

From a country that once suffered foreign invasion and occupation for a century, China now stands as the world's second largest economy, or the largest if measured by purchasing power parity, and China is now also the world's largest manufacturing and trading nation and a leading power in the new technological revolution. A variety of interpretations has since emerged on how China has made it, and this author has long maintained that this is due to the nature of China as a civilizational state and its unique model of development. This paper briefly explores the rise of China in the context of the civilizational state discourse and its international ramifications.

1. Civilization State or Civilizational State?

In a paper published in 2010, this author submitted a view that the rise of China is not that of an ordinary country, but a country sui generis, a civilizational state (文明型国家), which is an amalgam of the world's oldest continuous civilization and a huge modern state, and it's also the rise of a new model of development and a new political discourse which questions many of the Western assumptions about democracy, good governance and human rights[1].

Seminal works abound on civilizations, such as the Decline of the West by Oswald Spengler, A Study of History by Arnold Toynbee, History of Civilizations by Fernand Braudel, Eastern and Western Cultures and their Philosophies by Liang Shuming and Clash of Civilizations and Remaking of World Order by Samuel Huntington which calls our attention to civilizations as a primordial factor for potential conflicts. Yet there is little study on the amalgam of an ancient civilization and a huge modern state. Huntington foresaw clashes between some states of a civilization and others of another civilization, but did not foresee the rise of civilizational states (or "one-modern-state-one-civilization") and its ramifications for the world.

For this author, the concept of civilizational state was conceived in part to dispel the widely-held perception or misperception (unfortunately it remains) of China as a Communist state moving on the wrong side of history as former American President Bill Clinton asserted, and in part to distinguish it from a more conventional and then prevailing academic description of China as civilization-state (文明-国家 or 文明国家), which meant that while China's nation-state was in the process of formation, China as a civilization-state had lasted for thousands of years, at least from Emperor Qin Shihuang's first unification of China in 221 BC, and it viewed the Chinese civilization more as a burden than asset for its modern state-building, as shown in Harvard scholar Joseph R. Levenson's work Confucian China and its Modern Fate. It was widely held among many Sinologists that throughout the 20th century, China's history was essentially a process of transition from the idea of "heaven" to the idea of "state" or from civilization-state to nation-state, American political scientist Lucian Pye even described China as "a civilization pretending to be a nation-state."

[1] The paper entitled "The China Model: a Civilizational State Perspective" was presented on 7 Nov. 2010 at the 4th World Forum on China Studies held in Shanghai. URL: http://www.scio.gov.cn/ztk/dtzt/41/10/Document/798876/798876.htm (accessed: 10.02.2023).

British scholar Martin Jacques published in 2009 an influential yet controversial work entitled When China Rules the World and has significantly gone beyond the Euro-centricity and gives the concept of civilization-state a neutral and more objective tone by stating that "there are many civilizations — Western civilization is one example — but China is the only civilization-state. It is defined by its extraordinarily long history and also its huge geographic and demographic scale and diversity. The implications are profound: Unity is its first priority, plurality the condition of its existence which is why China could offer Hong Kong 'one country two systems', a formula alien to a nation-state.

He holds that "the Chinese state enjoys a very different kind of relationship with society compared with the Western state. It enjoys much greater natural authority, legitimacy and respect, even though not a single vote is cast for the government. The reason is that the state is seen by the Chinese as the guardian, custodian and embodiment of their civilization. The duty of the state is to protect its unity. The legitimacy of the state therefore lies deep in Chinese history. This is utterly different from how the state is seen in Western societies" [Jacques, 2009].

Yet despite his break with Euro-centric perception, Jacques still perceives a tension between the nation-state and the civilization-state, and this tension may, he argues, lead China in different directions. For instance, he hypothesizes that China may eventually revive certain form of the tributary system, characteristic of China's past relations with its supposedly inferior neighbors, and the Chinese sense of racial superiority may pose a challenge to the existing international order.

To this author, however, today's China is a civilizational state, which amalgamates the civilization-state and the nation-state, and combines the strength of the both. This fact itself highlights the Chinese civilization's known capacity and tradition for creating synergies. As a modern state, China accepts sovereign equality and prevailing conceptions of human rights. China is unlikely to restore the tributary system, nor will China embrace racism. China is first of all a modern state, but unique due to many features originating from its civilization. This is also the key conceptual difference between civilizational state and civilization-state. The former represents an amalgam of an old civilization and a modern nation state, while the latter often reflects the tension between the two.

However, an interesting evolution has since occurred: except for some academics, the distinction between civilizational state and civilization-state has been blurred to such an extent that they are used almost interchangeably now, which perhaps reflects a trend this author had predicted in Zhongguo Zhenhan (the China Wave) that the world would move increasingly beyond nation-states in the direction of forming a kind of civilizational communities or even civilizational states, as with the growth of various regional groupings [Zhang, 2012].

2. China as a Civilizational State

China's rapid rise, or rather its return to its historic global primacy, has dominated much of international discourse on civilizational state, and in this sense, China may be considered as the ideal type (not in the strict Weberian sense) of civilizational state, i.e.

an amalgam of the world's oldest continuous civilization and a huge modern state, which by itself is a product of hundreds of states amalgamated into one over its long history, and this author concludes that the Chinese civilizational state has the notable features of the "four supers" and "one blend", i.e. (i) a super-large population, (ii) a super-vast territory, (iii) super-long traditions and (iv) super-rich cultures, and each of these features is a blend of ancient and modern.

With a super-large population since the ancient time, China has an unparalleled scale of almost everything, from the scale of the market to the size of the economy and the number of well-educated population, for instance, China now produces more scientists and engineers a year than the Western countries combined, and this fact alone changes the world forever, as China now leads many global industries, ranging from electric cars to AI, quantum technology and 5G telecommunications.

Concerning super-vast territory, a continent by itself which is inhereted from its ancient times, but it's covered with the world's largest and most advanced networks of bullet trains and highways, with the first-rate digital infrustructure.

As for its super-long traditions, being the world's oldest continuous civilization, it has allowed China's traditions to evolve, develp and adapt in virtually all branches of human knowledge and practices. For instance, the West is critical of China's one-party system, yet to most Chinese, it's nothing extraordinary: since its first unification in 221BC, China has mostly practiced governance by a unified ruling entity, otherwise the country disintegrate, as was the case of China copying the American political model following the 1911 Republican Revolution and ending in warlords fighting each other with millions of lives lost.

Furthermore, this unified ruling entity has been sustained by a system of meritocracy, with officials selected through public exams (the Keju) since the Sui Dynasty (581—618AD). This system has now been adapted into what can be called "selection+election" system. China's top echelon leaders have almost all served at least twice as party secretaries or governors of a province, which means, given the size of China's population, they have administered at least 100 million people, before being promoted to their current positions. As a result, China's top echelon leadership is obviously among the most competent in the world.

Likewise, the tradition of a unified ruling entity has also carried with it a holistic approach to political governance. This author holds that most Western political parties may better be described as partisan interest parties, while the Communist Party of China is largely a holistic interest party, which explains why China is one of the few countries capable of formulating and executing medium-to-long-term plans from five to ten years to half a century and longer.

China has one of the world's richest cultural heritages from arts to literature to architecture to statecraft and more, and it has a rich reservoir of a unique political culture, which, for instance, prioritizes people's livelihood (minben民本 or "民为邦本, 本固邦宁"). In today's context, this means whatever the state pursues, political, economic or social policies, must all boil down to deliver tangible benefits, material and non-material, to the people, and the China model values what the system delivers to the people rather than indulgence in rhetoric, as the case with many Western countries.

There are also two important concepts of minyi (民意) and minxin (民心) for political governance. minyi refers to "public opinion," and the minxin refers approximately to "the hearts and minds of the people," and the twin concepts were first put forward by Mencius in the 3rd century BC but highly relevant for today's internet age. Public opinions may be fleeting and changing by hours with today's social media, yet minxin, or "hearts and minds of the people" are mostly stable and lasting. So despite the rise of populism in China like elsewhere, the Chinese state is on the whole capable of "ruling by minxin", thus allowing the country to advance beyond populism and short-termism so prevalent in the West and pursuing hard but needed reforms in the interest of most Chinese.

It follows that as far as democracy is concerned, the Chinese approach proceeds from the dao (道), or the overall purpose of democracy, in the context of Chinese culture, is to achieve good governance, and then the shu (术) which means specific forms and procedures. The Chinese believe that the ultimate test of a good political system is not procedural democracy, but to what extent it can achieve good governance or the substance of democracy. This author has therefore long advocated for a paradigm shift from "democracy vs. autocracy" to "good governance vs. bad governance", and we should encourage different political models to compete to see which model delivers better governance as judged by their peoples.

Indeed, if one adopts the criteria of Abraham Lincoln, namely, government of the people, by the people and for the people as a measurement for good governance or democracy, virtually all leading credible international surveys reveal that China has done better than the US, for instance, Democracy Perception Index 2020 conducted by Dalia Research, 87 % Chinese believe their government works for majority, while only 48 % Americans think so for their country, and 52 % Americans surveyed believe the American government serves a minority[1]. China today has a life expectancy higher than the United States, 78.2 years old for China and 76.1 for the US in 2021 largely due to the two countries' different approaches to fighting the Covid[2]. China's official data shows that 90 % China's civil servants come from ordinary family background[3], while Nobel-laureate Joseph Stiglitz describes US as a country of the 1 %, by the 1 % and for the 1 %. The latest Pew survey found that 72 % Americans no longer think the US as a good model of democracy for others[4].

---

[1] Democracy Perception Index 2020 by Rasmussen Global and Dalia Research. Newsweek. URL: https://www.allianceofdemocracies.org/initiatives/the-copenhagen-democracy-summit/dpi-2020/ (accessed: 20.02.2023).

[2] Fact Check: Has China Overtaken U.S. in Life Expectancy for First Time? 09.08.2022. URL: https://www.newsweek.com/china-us-life-expectancy-birth-2021-fact-check-1740991 (accessed: 20.02.2023).

[3] 尹蔚民出席全国行政机关公务员管理工作会议并讲话尹蔚民出席全国行政机关公务员管理工作会议并讲话 Yinweimin chuxi quanguo xingzheng jiguan gongwuyuan guanli gongzuo huiyi bing jianghua [Yin Weimin attended and delivered a speech at the the National Conference on the Management of Civil Servants of Administrative Organs]. 09.01.2013. URL: https://www.gov.cn/govweb/gzdt/2013-01/09/content_2308066.htm (accessed: 19.02.2023).

[4] Global Public Opinion in an Era of Democratic Anxiety. Pew Research Center, 07.12.2021. URL: https://www.pewresearch.org/global/2021/12/07/global-public-opinion-in-an-era-of-democratic-anxiety/ (accessed: 14.02.2023).

3. The International Implications of China's Rise and its Civilizational State Narrative

The rise of China as a civilizational state has global implications, as China is so much different from the United States in terms of way of thinking and international behavior. The so-called Thucydides's trap outlined by Harvard scholar Graham Allison assumes that a rising power and a status quo power are bound to conflict or even fight a war with each other [Allison, 2017].

Yet, as a civilizational state, China has its unique cultural traditions which are on the whole far more inclusive and long-range thinking than the American culture. The Americans have a mentality of treating other countries as "either a friend or foe", while the Chinese treating others as "a friend or potential friend". This difference has been rooted in vastly different religious traditions, and the Chinese one is far more inclusive and syncretic than the Western or American one, which to a great extent explains why there was a clear absence of religious wars in China's long history, compared with Europe's endless religious wars/conflicts over millennia. In China, Buddhism, Taoism, Confucianism and more have on the whole co-existed well and drawn on each other's strength. This absence of religious wars was a source of inspiration for many European Enlightenment giants such as Voltaire, Leibniz and Spinoza.

Along with its inclusive and syncretic culture, China does not have a messianic tradition to convert others or a militarist tradition for conquest, as compared with the Western powers. After all China is a country that built the Great Wall to word off aggression, rather than conquering other countries. Even when the Chinese military power was dozens times more powerful than Europe, for instance, when China's Admiral Zheng He made his many overseas voyages in the first half of the 15th century, about 80 years before the Columbus discovery of the Americas, Chinese did not colonize others, but trade with them.

This tradition has been reflected in the difference of state behaviors between China and the United States. When the US became the world's largest economy at around 1890s, it launched the war against Spain and occupied the Philippines and Cuba. In contrast, China became the world's largest economy in 2014 (by purchasing power parity) with military capacity to easily take back all the occupied islands in the South China Sea today, yet China has chosen not to do so and prefers a negotiated solution to its territorial disputes with its neighbors. When China first tested its nuclear device in 1964, China declared that it will never be the first to use nuclear weapons nor will it use nuclear weapons against non-nuclear weapon states. Of all the major powers, China has perhaps the highest threshold for the use of force, a tradition originating from Sun Tzu's renowned motto on prudence in the use of military force, and China has not fired a single shot over the past four decades while its extraordinary rise has occurred.

The Thucydides's trap is therefore not applicable to China. In fact the 16 cases cited by Allison in his book are all from European history or counties such as imperial Japan, which had been strongly influenced by then prevailing Western zero-sum militarism. Yet, as a civilizational state, which is first of all a modern state, China has built up a formidable modern defense capability, including powerful nuclear deterrence, and the country has set out clear redlines which no foreign country should cross. It's also worth re-

membering that the Cold War was cold between the US and the USSR, yet it was hot between the US and China over the Korean battlefield in the early 1950s and the Vietnamese one in the 1960s, when China's redlines had been crossed, a lesson that the US should bear in mind.

The narrative of civilizational state has generated global ramifications over the past decade. The two often quoted paragraphs from this author's work on civilizational state are as follows: (1) "If the ancient Roman Empire had stayed united till now and transformed into a modern state, Europe could be a medium-sized civilizational state or if dozens of countries of the Islamic world today could integrate into a unified modern state, it would also be a civilizational state with over 1 billion people, but this seems an unlikely prospect". This observation questions the foundation of the prevailing Western narrative on nation state being modern state, by asserting a civilizational state as representing not only modern but also arguably a more sophisticated and advanced type of state, representing perhaps the future direction of state development.

(2) "A civilizational state has exceedingly strong historical and cultural traditions. It does not easily imitate or follow other models, be they Western or otherwise... As an endogenous civilization capable of generating its own standards and values, it makes unique contributions to the world civilizations... A civilizational state can exist and evolve independently of the endorsement or acknowledgment from others. Its political and economic models are different from others in many aspects." This observation questions the very Euro-centric foundation of the meta-narratives of liberalism, "universal values" and "end of history" thesis. Liberal ideas, whatever their intellectual appeal, derived their ultimate force from the once unrivaled economic, military and technological power of the West.[1] The key message from China's successful rise as a civilizational state is that each and every nation should be allowed to explore its own way to prosperity and success by proceeding from its own national conditions and cultural traditions, free from external interference.

An Economist essay published in early 2020 claimed that "the term is in vogue. Chinese academics herald China as the world's sole civilisation-state, rather than an old-hat, 19th-century nation-state. Vladimir Putin, however, has hopped on the bandwagon, declaring that Russia's status as a civilisation-state prevented the country 'from dissolving in this diverse world'. Indian commentators have long wrestled with whether their country is one, too. Other potential candidates for civilisation-state status include the United States and even Turkey. Another name is rarely mentioned, but should be added to this growing list: the EU".[2]

Today, major non-Western powers like China, Russia and India all claim their civilizational state identity, although they may differ on the exact definition of civilizational state, yet they share one commonality that they are respectively a unique civilization,

[1] See, for instance, A. Roussinos, "The Irresistible Rise of the Civilisational-State", Unherd, 06.08.2020. URL: https://unherd.com/2020/08/the-irresistible-rise-of-the-civilisation-state/ (accessed: 10.02.2023); A. Ganguly, Rise of civilisational states, Milenniumpost, 23.10.2019. URL: https://www.millenniumpost.in/opinion/rise-of-civilisational-states-380945 (accessed: 10.02.2023).

[2] Huntington's Disease and the Clash of Civilisation-States, The Economist, 02.01.2020. URL: https://www.economist.com/europe/2020/01/02/huntingtons-disease-and-the-clash-of-civilisation-states (accessed: 14.02.2023).

dissatisfied with the Western imposition of its values on them in the name of "universal values" and they resist the Western interference in their internal affairs. These rising civilizational states are indeed challenging the liberal international order.

The idea of civilizational state seems also appealing to many in the West. Facing with the daunting challenges of Europe's "re-nationalization", French president Macron almost openly admired the ideal of civilizational state when he referred to China, Russia and India as such examples and declared that France's historic destiny was to guide Europe into a civilizational renewal.[1] For the Right, the model of civilizational state is viewed as one way to defend traditional values and resist the excess of ultra-liberalism and perceived cultural decadence, and for the Left, the model shows due respect for indigenous cultures and traditions as a way to reject Western imperialism and neo-liberalism.

Indeed, the rising civilizational states of Eurasia have defined themselves mostly against the liberal West, while many in the West are now striving to define the Western identity. The West may well have more to deconstruct and construct, with its identity politics evolving into prevalent crises. For one thing, the liberal West has long preached universal values beyond national or civilizational boundaries, i.e. these values are universal, neither Western, nor European, nor Judeo-Christian, yet as European political scientist Bruno Maçães has argued that "the liberal West" is now dead, having caused "a global rootlessness".[2]

However, can the West exist as an independent civilizational entity? British scholar Christoph Coker notes, "neither the Greeks nor sixteenth-century Europeans... regarded themselves as 'Western', a term which dates back only to the late eighteenth century" [Coker, 2019]. Bruno Maçães asserts that some advocate a return to Europe's Enlightenment, yet it was the Enlightenment liberalism with its universalizing tendencies leading the West to its current dilemma, which have severed the West, and Europe particularly, from its own cultural roots. The same author notes "Western societies have sacrificed their specific cultures for the sake of a universal project" [Maçães, 2020]. Indeed, a culturally, socially and politically divided West, as is today, still has an uphill battle for shaping a common civilizational identity, not to mention a civilizational state status.

Furthermore, if liberalism is no longer so sure about final truths, a renewed competition of ideas and statecraft could indeed be a good idea. Many Western discussions on civilizational state are still somewhat misguided by a zero-sum attitude, rather than the civilization state's more open, inclusive and win-win outlook, and after all a civilizational state could not have survived for so long without such an outlook. And indeed, a civilizational state by its nature is open to other cultures and civilizations, and it looks beyond Euro-centric liberalism or the ethnic or religious nationalism, and in this sense it may well be the third way beyond liberalism and nationalism.

[1] Discours du President de la Republilique a la conference des ambassadeurs, Elysee, 27.08. 2019, URL: https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2022/09/01/discours-du-president-emmanuel-macron-a-loccasion-de-la-conference-des-ambassadrices-et-des-ambassadeurs (accessed: 14.02.2023).

[2] The Allure of the Civilizational State, The National Interest, 05.05.2022, URL: https://nationalinterest.org/feature/allure-civilizational-state-202230 (accessed: 15.02.2023).

As is with China, over the past decades, China has learnt so much from the West (and many others) and will continue to do so for its own benefit, and it may be time now for the West, to use Deng Xiaoping's famous phrase, to "emancipate the mind" and learn from a civilizational state's approach and ideas. This is not only to avoid a possible collision between the West and China or other civilizational states, but also to overcome the obvious weaknesses imbedded in the Western model and its narratives and enrich the world's collective wisdom in tackling the challenges and crises facing mankind.

In a long-term perspective, as the global order becomes increasingly more horizontal than vertical, and as the West and the rest are more on a par with each other in terms of wealth, power and ideas, one is likely to witness the rise of more civilizational communities or states, self-claimed or genuine, including most likely a Western one, whose so-called "universal values" may well be reshaped or even replaced by certain common values such as peace, development, international solidarity and one human community, and to this author, all states should make their efforts and contributions to this noble endeavor in the interest of all mankind.

References

Jacques, M. (2009). When China Rules the World: the End of the Western World and the Birth of a New Global Order, The Penguin Press, New York.

Zhang, W. (2012). Zhongguo zhenhan: Yige "wenming xing guojia" de jueqi 中国震撼：一个"文明型国家"的崛起》[The China Wave: Rise of a Civilizational State]. Shanghai People's Press, Shanghai, 2011, p.244. (In Chinese).

Coker, C. (2019). The Rise of the Civilizational State, Cambridge: Polity Press.

Maçães, B. (2020). The Attack Of The Civilization State, Noema Magazine, 15.06.2020. URL: https://www.noemamag.com/the-attack-of-the-civilization-state/ (accessed: 10.02.2023).

Allison G. (2017). Destined for War: Can America and China Escape the Thucydides's Trap, Houghton Mifflin Harcourt.

Поступила в редакцию: 22.02.2023. Received: 22 February 2023.
Принята к публикации: 14.03.2023. Accepted: 14 March 2023.

DOI: 10.48647/ICCA.2023.38.25.006

Е.М. Сербина

Опыт реализации Государственным банком развития Китая проектов в странах Латинской Америки и Карибского бассейна

Аннотация. В статье анализируется деятельность Государственного банка развития Китая (ГБРК) в странах Латинской Америки и Карибского бассейна в 13-ю пятилетку (2016—2020) и 14-ю пятилетку (2021—2025). Исследование направлено на выявление основных направлений функционирования ГБРК в данном регионе на современном этапе и перспектив развития. В связи с тем, что в рамках инициативы «Один пояс — один путь» банк является ведущим китайским финансовым институтом, реализующим финансирование в этом регионе, целесообразно рассмотреть опыт реализации банком проектов для углубления понимания общей стратегии финансирования Китаем проектов за рубежом, а также для изучения возможных коллабораций в российско-китайском финансовом секторе.

Автор отмечает, что приоритетными направлениями финансирования для ГБРК являются энергоресурсы, промышленные и инфраструктурные объекты, а также аграрный сектор. На фоне пандемии и приоритета концепции равномерного развития как внешней торговли, так и экономики внутри Китая («двойная циркуляция») происходит переход от количественного к качественному подходу в финансировании за рубежом. Под влиянием данных тенденций ГБРК фокусируется на получении прибыли от сделанных вложений, углублении работы по финансированию действующих проектов. Делается прогноз о том, что, несмотря на снижение объемов инвестиций после 2019 г., вышеуказанные территории сохраняют статус одного из перспективных направлений для китайского финансирования, где ГБРК выступает инструментом осуществления международной экономической политики с долгосрочной целью усиления политической роли Китая в регионе. В период 14-й пятилетки перспективными видятся финансирование зеленого развития, рост инвестиций в сфере высоких технологий в сельском хозяйстве, разработка комплексных финансовых решений для производств, продолжение учета местных культурных особенностей и потребностей клиентов при создании финансовых продуктов и услуг.

Ключевые слова: Государственный банк развития Китая, политические банки, финансирование, «Один пояс — один путь», 13-я пятилетка, 14-я пятилетка.

Автор: Сербина Екатерина Михайловна, выпускник аспирантуры Центра социально-экономических исследований Института Китая и современной Азии (ИКСА РАН). ORCID: 0000-0002-7605-705X; E-mail: serbinakate@gmail.com

Ekaterina M. Serbina

China Development Bank and the Implementation of its Projects in Latin America and the Caribbean

Abstract. The article analyzes the activities of China Development Bank (CDB) in Latin America and the Caribbean during the 13th Five-year Plan (2016—2020) and the 14th Five-year Plan (2021—2025). The aim of this research is to identify the main directions of the CDB`s current activities and development prospects in this region. Since the CDB is the leading Chinese financial institution funding projects there as part of the Belt and Road Initiative, it is crucial to review the experience the bank accumulated overtime in order to deeper understand China`s overall strategy for financing projects abroad as well as to consider possible collaborations in the Russian-Chinese financial sector.

The paper suggests that the CDB's priorities include energy resources, industrial, infrastructure facilities and the agricultural sector. During the pandemic, as part of developing the framework of balanced growth of foreign trade and domestic economy ("double circulation"), there is a transformation from a quantitative towards a qualitative approach to funding projects abroad. Because of these trends, the CDB focuses on making profit from its existing investments, further developing and financing the projects that are already ongoing. The article concludes that despite the declining number of overall investments after 2019, the above-mentioned geographical area remains promising for future Chinese investment outflow. In this regard, the CDB continues to act as an instrument for implementing Beijing's foreign economic policy with the long-term goal of strengthening China's position as a political power in the region. During the 14th Five Year Plan, the most promising directions for the CDB in Latin America and the Caribbean include funding green technologies, increasing the investments in agriculture-related high-tech, developing integrated financial solutions for industries while continuing to take into account local cultural specifics and clients` needs in creating financial products and services.

Keywords: China Development Bank, policy banks, the Belt and Road Initiative, the 13th Five-year Plan, the 14th Five-year Plan.

Author: Serbina Ekaterina M., PhD student (Economics), the Center for Chinese Economy and Social Studies, Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences. ORCID: 0000-0002-7605-705X;
E-mail: serbinakate@gmail.com

Взаимодействие Китая со странами Латинской Америки и Карибского бассейна в различных сферах характеризуется возрастающей интенсивностью, что находит отражение в расширении банковско-финансового сотрудничества и устойчивом интересе Китая к финансированию проектов внутри вышеуказанного региона. Китай расширяет экономическое присутствие в регионе посредством стимулирования широкого спектра проектов, в том числе в рамках инициативы «Один пояс — один путь» (ОПОП), где Государственный банк развития Китая (ГБРК) выступает основным источником финансирования с китайской стороны, что отражает его основную функцию — банка развития.

Целью исследования является анализ деятельности ГБРК в Латинской Америке и странах Карибского бассейна, ставятся задачи выявить и описать основ-

ные направления финансирования, инструменты и средства, применяемые банком на текущий момент для усиления межбанковского взаимодействия, разработку и осуществление планов финансирования, а также обозначить дальнейшие перспективные шаги работы ГБРК в данном регионе и многосторонней совместной деятельности в банковско-финансовом секторе.

Торгово-экономическое сотрудничество Китая со странами Латинской Америки

Китай развивает сотрудничество со странами Латинской Америки и Карибского бассейна по широкому кругу вопросов, наращивая объемы торгово-экономического сотрудничества, предполагающего расширение межбанковского взаимодействия. В 2022 г. двусторонний товарооборот превысил 500 млрд долл., показав 11%-ный рост по сравнению с предыдущим годом. Объем накопленных китайских инвестиций на конец 2021 г. составил более 629 млрд долл., что на 69 % больше, чем в 2020 г. (436,1 млрд долл.), инвестиции были в основном направлены в офшорные зоны — Каймановы острова (457,1 млрд долл.), Британские Виргинские острова (155,6 млрд долл.), а также в Бразилию (3,2 млрд долл.) и Мексику (1,2 млрд долл.) [Zhongguo he lameiguo, 2022].

Объем прямых китайских инвестиций в 13-ю пятилетку испытывал значительные колебания от 27,3 млрд долл. до 6,3 млрд долл., восстановившись примерно до уровня 2016 г. в 2021 г. (26,2 млрд долл.) (табл. 1). С точки зрения инве-

Таблица 1. **Объем прямых инвестиций из Китая в страны Латинской Америки и Карибского бассейна (2016—2021, млрд долл.)**

Страны	2016	2017	2018	2019	2020	2021
Общий объем инвестиций	27,3	14,1	14,6	6,3	16,6	26,2
Аргентина	0,18	0,22	0,14	0,35	0,41	0,29
Бразилия	0,13	0,43	0,43	0,86	0,32	0,15
Венесуэла	-0,09	0,27	0,33	-0,23	-0,45	-0,24
Виргинские острова	12,3	19,3	7,2	8,7	6,9	13,9
Каймановы острова	13,5	-6,6	5,4	-4,4	8,5	10,7
Мексика	0,22	0,17	0,38	0,16	0,26	0,23
Перу	0,07	0,09	0,08	0,35	0,32	0,45
Чили	0,22	0,09	0,17	0,61	0,02	0,09

Источник: Zhongguo tongji nianjian — 2016—2021 中国统计年检 [China Statistical Yearbook]. Beijing. URL: http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2021/indexeh.htm. (accessed: 08.03.2022) (In Chinese). 2021 naindu zhonggguo duiwai zhijie touzi tongji 2021年度中国对外直接投资统计公报 [Bulletin of China`s Outward Foreign Direct Investment]. Beijing: Zhongguo shangwu chubanshe. 中国商务出版社. URL: http://images.mofcom.gov.cn/fec/202211/20221107152537194. (accessed: 08.03.2022) (In Chinese).

стиционного значения для Китая Латинская Америка не имеет превалирующего характера, доминируют Азия и Европа[1] [Zhongguo he lameiguo, 2022, Терентьева, 2017, с. 95], инвестиционная деятельность носит стратегический характер, направлена на налаживание контактов с государственными структурами, крупнейшими корпорациями и финансовыми институтами, нацелена на вхождение в ключевые проекты с государственным участием, предоставление собственного оборудования и специалистов, получение международного опыта ведения проектов. Расширение кооперации весомо и по причине стимулирования развития инициативы «Один пояс — один путь» (ОПОП), членами которой является 21 страна региона, однако крупнейшие экономики региона — Бразилия, Колумбия и Мексика не входят в ОПОП.

Основные направления деятельности ГБРК в странах Латинской Америки

В связи с поставленными приоритетами китайские инвестиционные вложения в Латинской Америке сосредоточены на энергоресурсах и инфраструктурных проектах, традиционно являющихся самыми мощными и перспективными в регионе. Инвестиции в такие проекты имеют долгосрочный и высокорисковый характер, низкую окупаемость, поэтому в качестве инвестора могут выступить только специальные финансовые институты — финансовые институты развития (банки развития), в число задач которых входит финансирование подобных стратегических проектов. Со стороны Китая в такой роли выступает Государственный банк развития Китая (ГБРК), который начиная с 2006 г. вложил свыше 100 млрд долл. в такие проекты; на 2018 г. банк профинансировал более 200 проектов в 18 странах Латинской Америки [Tian Yunhai, 2018]. Кроме того, значительные средства предоставляются банком на финансирование специальных региональных программ. Также широко распространена практика, когда ГБРК выступает гарантом для китайских компаний, выходящих на мировые рынки и выполняющих подряды на проектах. Сотрудничество в области производственных мощностей, на которое ориентируется Китай, предусматривает большие капиталовложения, и ГБРК может работать в качестве платформы для объединения промышленного и финансового капитала для финансирования, создав тем самым новую бизнес-модель финансирования проектов по производственным мощностям [Wang Feng, 2019, с. 84].

Визит премьера Госсовета КНР Ли Кэцяна в Латинскую Америку в мае 2015 г. послужил новым стимулом для развития двустороннего взаимодействия, заложил основу нового витка кооперации в 13-й пятилетке, перехода от простого торгового сотрудничества к диверсифицированной кооперации, в том числе к совместному развитию промышленных объектов, взаимодействия в сфере производственных мощностей. Китай заявил о намерении расширить объем

[1] Объем накопленных китайских зарубежных инвестиций в 2021 г. распределяется таким образом: Азия (1,644 млрд долл.), Европа (1,224 млрд долл.), Латинская Америка (629,8 млрд долл.), Северная Америка (100,1 млрд долл.), Африка (43,4 млрд долл.), Океания (40,1 млрд долл.).

инвестиций в Латинскую Америку с фокусом на финансирование крупномасштабных, долгосрочных и высокорисковых проектов (например, разработка и эксплуатация месторождений). Важная роль отводилась ГБРК, кредитный портфель которого в 2015—2016 гг. был сопоставим с вложениями Всемирного банка (ВБ) и крупнейшего банка развития Латинской Америки и Карибского бассейна — Межамериканского банка развития (МБР) (см. рис. 2???). В роли заемщиков китайских банков в основном выступают правительства и государственные компании, включая государственные нефтяные компании Petrobas (Бразилия), Petroecuador (Эквадор), PDVSA (Венесуэла). ГБРК также финансирует сделки M&A (слияния и поглощения), выдает экспортные кредиты и использует другие финансовые инструменты. На 2021 г. кредитный портфель банка в энергетическом секторе Латинской Америки составлял 38,8 млрд долл., наибольшая доля денежных средств из которых приходится на нефтяной сектор — 31 млрд долл.

Фонды и ассоциации по сотрудничеству с Латинской Америкой, учрежденные ГБРК

С целью укрепления многостороннего сотрудничества в различных областях ГБРК расширяет присутствие в регионе путем учреждения своих представительств (на март 2023 г. открыты представительства в г. Рио-де-Жанейро и г. Каракасе), а также фондов и ассоциаций. Например, для установления межбанковских связей банк в 2019 г. создал Ассоциацию китайских и латиноамериканских финансовых учреждений по финансированию развития (China-Latin America Development Financial Institutions Association) [Zhongguo kaifa, 2019, p. 53], с уставным капиталом в 10 млрд долл., участниками которой являются банки Аргентины, Эквадора, Перу, Панамы, Колумбии. В 2014 г. был основан Специальный инфраструктурный фонд Китая и Латинской Америки (China-Latin America Infrastructure Special Fund, CLIF), сфокусировавшийся на финансировании проектов в области транспорта, энергетики, горнорудной промышленности и в сельском хозяйстве. С китайской стороны кредитором выступило Государственное валютное управление КНР (State Administration for Foreign Exchange), ГБРК выполняет всю работу с клиентами, включая процедуры проверки контрагента (due diligence), комплаенс, риск-менеджмент и т. д. В том же году ГБРК и Международная финансовая корпорация (входит в структуру Всемирного банка) основали Китайско-мексиканский фонд международных финансовых корпораций (International Financial Corporation`s China-Mexico Fund), финансирующий нефтегазовый сектор. В 2015 г. появился Фонд сотрудничества в области производственных мощностей Китая и Латинской Америки (China-Latin America Production Capacity Cooperation Investment Fund, CLAI), с уставным капиталом в 30 млрд долл., инвестирующий в информационные технологии, энергетику и сельское хозяйство. О создании фонда объявил премьер Ли Кэцзян во время проведения Китайско-бразильского делового саммита в мае 2015, что свидетельствует о значительности двустороннего сотрудничества, заинтересованности и поощрении на самом высоком уровне в Китае. Это подтверждается и списком участников с

китайской стороны, включающим Народный банк Китая (Центробанк Китая), Государственное валютное управление КНР, государственную инвестиционную компанию Buttonwood Investment Platform, также был привлечен учрежденный ГБРК Китайско-африканский фонд промышленной кооперации. В год своего создания CLAI профинансировал сделку по покупке китайской корпорацией JISCO (провинция Ганьсу) глиноземного завода (Alumina Partners of Jamaica) на Ямайке на сумму в 90 млн долл. В 2017 г. ГБРК создал Китайско-бразильский фонд сотрудничества по расширению производственных мощностей (China-Brazil Productive Capacity Expansion Cooperation Fund), уставной капитал составил 20 млрд долл., из которых 15 млрд предоставил Китай и 5 млрд — Бразилия. Фонд привлекает инвестиции и партнеров в инфраструктурные и высокотехнологические проекты.

Ситуация с финансированием проектов и анализ географических предпочтений ГБРК

ГБРК является лидером по инвестиционным вложениям в Латинскую Америку и страны Карибского бассейна в сопоставлении с другим политическим банком Китая (Экспортно-импортным банком Китая). На 2019 г. общий объем выданных кредитов со стороны ГБРК достиг 99 млрд долл., Эксимбанка Китая — 26,7 млрд долл. [Gallagher, 2022]. Китайские коммерческие банки с государственным участием[1] также финансируют проекты в Латинской Америке и участвуют в синдицированном кредитовании совместно с другими китайскими и иностранными банками. Объем финансирования ГБРК в некоторые временные интервалы был сопоставим либо даже превышал вложения других иностранных контрагентов (см. рис. 1). Выбор в пользу последних со стороны правительств связан с более гибкими условиями предоставления кредитов; если другие страны посредством предоставления займов предполагают прямые вмешательства как во внутреннюю, так и в финансовую политику, китайская сторона ограничивается признанием «принципа одного Китая», а также обязательного участия китайских компаний, задействования технологий, продуктов и услуг [Garzón, 2021, p. 47].

Наибольшие финансовые вливания со стороны ГБРК наблюдались в конце 11-й пятилетки — в 2010 г., превысив 32 млрд долл. Начиная с 2017 г. объем инвестиций постепенно уменьшался, в 2019 г. произошло 50-процентное снижение по сравнению с 2018 г. с 5,9 млрд долл. до 2,4 млрд долл. На 2019 г. ГБРК оставался крупнейшим заемщиком (по объему имеющихся выданных кредитов) в регионе, уступая только ВР и МБР (см. рис. 1).

Рассматривая географические предпочтения китайской стороны, по подсчетам экспертов, в период с 2005 по 2019 г. 94 % инвестиций от ГБРК приходились на четыре страны: Венесуэлу, Аргентину, Бразилию и Эквадор [Garzón,

[1] Торгово-промышленный банк Китая, Строительный банк Китая, Сельскохозяйственный банк Китая и Банк Китая (так называемая большая четверка).

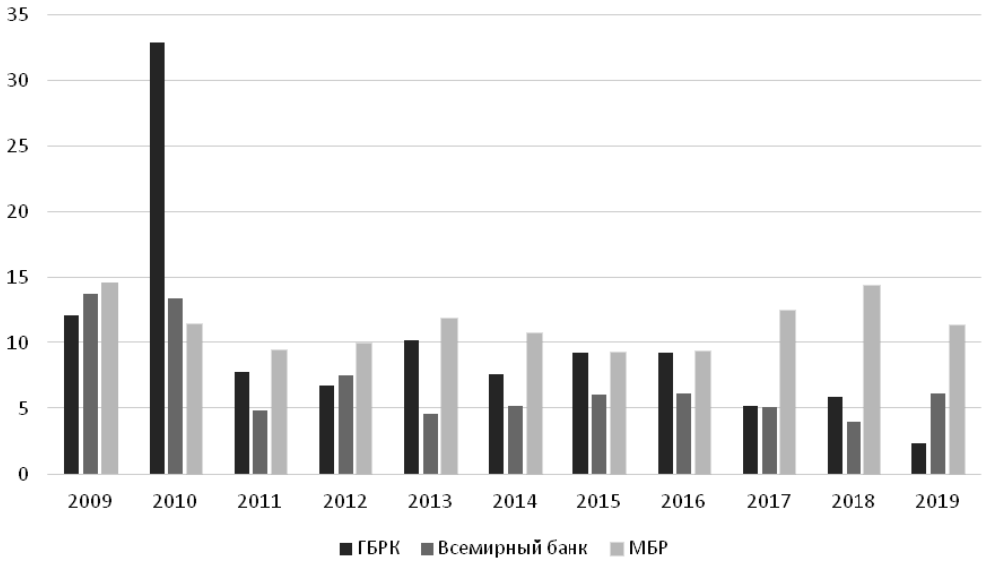


Рисунок 1. Объем кредитования ГБРК, Всемирного банка и МБР в страны Латинской Америки и Карибского бассейна (2009—2019, млрд долл.). *Источник:* Garzón, Paulina; Huang, Siran; Jensen-Cormier, Stephanie; Gandarillas, Marco. (2022). Understanding the China Development Bank: Financing, governance and socio-environmental challenges for Latin America and the Caribbean. URL: https://latsustentable.org/wp-content/uploads/2022/02/LAS-BDC-Report-English.pdf (accessed: 08.03.2022) (In English).

2021, p. 44]. Венесуэла на протяжении длительного периода являлась лидером по объему полученного финансирования (57, 3 млрд долл. накопленных кредитов начиная с 2005 г. и до конца 2019 г.); приоритетными индустриями выступали нефтяная отрасль, строительство дорог и жилищное строительство, а также сельское хозяйство. Наибольший объем финансирования Венесуэла получила в 2010 г. — 21,5 млрд долл. [Devereux, 2012], что было связано с заинтересованностью обеих сторон в расширении сотрудничества[1]. В Венесуэле в обозначенный период наблюдалось снижение объемов добычи нефти, вследствие чего страна испытывала повышенную потребность в привлечении иностранного финансирования, а также оборудования и специалистов для эксплуатации имеющихся и разработки новых месторождений [Says, 2010]. В свою очередь, Китай демонстрировал возрастающую потребность к покупке нефти и разработке месторождений в связи с увеличивающимися нуждами растущей экономики. Китайская национальная нефтяная корпорация (China National Petroleum Corporation) в том

[1] Необходимо учитывать, что помимо экономических причин инвестирование проектов как в Венесуэле, так и в Латинской Америке в целом тесно связано с внешнеполитическими курсами данных стран и отношениями с США. Для китайской стороны экономические проекты в Латинской Америке являются инструментом при выстраивании в том числе политических отношений с США. Подробнее см.: Каткова Е.Ю., Еремин А.А. Отношения КНР с регионом Латинской Америки и Карибского бассейна на современном этапе // Вестник международных организаций. 2022. Т. 17. № 2. С. 164—188.

же году создала совместное предприятие с венесуэльской нефтяной корпорацией PDVSA для разработки нефтяных месторождений на юге страны.

Сотрудничество ГБРК с Аргентиной проходит по линии энергетики и зеленых технологий. В 2017 г. между ГБРК и Банком инвестиций и внешней торговли Аргентины было подписано соглашение о продлении кредитной линии в объеме 150 млн долл. для финансирования местных компаний, занятых в сфере сельского хозяйства, разработке источников новых видов энергии, способов ее хранения. ГБРК кредитует строительство двух плотин в провинции Санта — Крус (Condor Cliff и Cepernic), проект является примером осуществления синдицированного кредитования несколькими китайскими банками, так как помимо ГБРК кредиторами выступили Банк Китая и Торгово-промышленный банк Китая.

В 2016 г. ГБРК открыл кредитную линию Бразилии на 10 лет в объеме 10 млрд долл. под гарантии экспорта нефти (выплата кредита предусмотрена либо в денежном эквиваленте, либо за счет поставок нефти). Кредит был предоставлен для покупки оборудования в лизинг, предназначенного для разведки месторождений и добычи нефти, обслуживания нефтяных платформ. В сентябре 2017 г. было заключено дополнительное соглашение о выделении второй половины кредита.

ГБРК широко использует созданные им фонды для финансирования, которое реализуется в основном путем вхождения в акционерный капитал. Именно таким способом через фонд CLIF денежные средства были предоставлены нескольким крупным проектам в энергетике и горнодобывающей отрасли, включая строительство двух ГЭС (Ilha Solteira и Jupiá) в Бразилии, ГЭС (San Gaban III) в Перу и разработку медного рудника (Mirador) в Эквадоре. В 2016 г. фонд CLAI и China Three Gorgeous Corporation купили ГЭС Duke Energy в Бразилии, китайская компания таким образом стала третьей по величине энергетической компанией в Бразилии. В 2020 г. фонд предоставил трансграничное финансирование в юанях для медного рудника Mirador (Эквадор), также профинансировал Yangtze Power Luz Del Sur — дочернюю структуру корпорации China Three Gorges Corporation.

Существует дискуссия на тему эффективности китайских вложений: есть сторонники инвестиций, справедливо отмечающие, что китайские денежные вливания действительно помогают развитию экономики, с другой стороны, звучат голоса оппонентов, отмечающих рост задолженности по таким кредитам [Сафронова, 2018, с. 190—191]. Очевидно, что финансирование крупномасштабных проектов под силу только специальным финансовым институтам, в том числе ГБРК. Процесс финансирования претерпевает трансформацию, в последние годы эксперты отмечают снижение объема кредитования банком стран Латинской Америки. В 2020—2021 гг. ГБРК не предоставлял новых кредитов правительствам и государственным корпорациям стран Латинской Америки [Mayers, 2022, p. 3], сосредоточившись на рационализации имеющихся, особенно в отношении Эквадора и Венесуэлы [Jauregui, 2021, pp. 10—11]; в частности, была проведена реструктуризация долгов, продлены сроки погашения кредитов. Эквадор договорился о переносе срока погашения долга на сумму в 1,4 млрд долл. с 2025

на 2027 г. [Daniels, 2022]. Тем не менее продолжается осуществление займов в пользу китайских и местных компаний, финансирование также предоставляется в виде займов региональными банкам и через созданные с участием ГБРК фонды, например, в 2020 г. компания Telecom Argentina получила кредит в 100 млн долл. на покупку телекоммуникационного оборудования.

Заключение

В 13-ю пятилетку ГБРК осуществлял масштабное финансирование проектов в Латинской Америке и странах Карибского бассейна, сосредоточившись преимущественно на энергосекторе, промышленности, инфраструктуре и сельском хозяйстве, направляя денежные потоки через учрежденные самим банком фонды и ассоциации. Ситуация с оптимизацией потоков финансирования, имеющая место с 2019 г., происходящая под влиянием внешних и внутренних факторов, не свидетельствует об остановке сотрудничества и инвестиционных проектов со стороны ГБРК, а говорит о смещении акцентов в соответствии с решениями руководства КНР, которые были приняты, и вследствие политических аспектов отношений со странами Латинской Америки и Карибского бассейна. Важно отметить, что большинство кредитов в регионе выдавались банком под гарантии нефтяных ресурсов, цена на которые подвергается колебаниям. Трансформация финансирования также свидетельствует о том, что Китай в 14-ю пятилетку продолжает придерживаться имеющейся стратегии на международной арене, предусматривающей сосредоточение на развитии действующих проектов, фокусирование на получении прибыли от сделанных вложений путем вхождения в акционерный капитал и получение мажоритарной доли для возможности принимать ключевые решения, более тщательный отбор проектов за рубежом. Переход от количественного к качественному подходу в инвестировании идет на пользу обеим сторонам: Латинская Америка может рассчитывать на стабильное китайское финансирование, Китай, в свою очередь, может уверенно продолжать вести проектную деятельность.

Говоря о внутренних факторах, необходимо учитывать и общую тенденцию замедления темпов роста экономики самого Китая, а также пандемию COVID-19, которая явилась одним из оснований переноса фокуса внимания с международной орбиты на внутренний рынок, что отразилось в появлении в 2020 г. стратегии «двойной циркуляции», предполагающей равномерное развитие как международного направления, так и экономики внутри страны, стимулировании роста потребления внутри Китая. Пандемия отразилась и на деятельности ГБРК, ставшего одним из флагманов борьбы: в январе—феврале 2020 г. государственные структуры Китая выпустили несколько документов (уведомлений) о мерах по борьбе с пандемией, где отдельно прописывались определенные действия, которые должен был осуществить ГБРК, включая льготное кредитование, снижение ставок по имеющимся кредитам и другие меры [Сербина, 2020, 99]. Кредитование зарубежных проектов продолжается, однако в ограниченном объеме, в 2021 г. ГБРК выдал кредитов на сумму в 1,69 трлн юаней, из которых толь-

ко малая часть — 28,9 млрд юаней (0,02 %) были отведены на проекты в рамках ОПОП.

Касаясь вопроса о том, какие аспекты сотрудничества ГБРК со странами Латинской Америки и Карибского бассейна являются наиболее перспективными в текущей 14-й пятилетке, выделяется зеленое финансирование, которое является одним из самых многообещающих, принимая во внимание планы правительства Китая поощрять развитие «зеленой экономики» [Кранина, 2022, с. 20], возрастающие потребности латиноамериканских стран в данной области, а также учитывая накопленный ГБРК опыт в данном вопросе. Перспективными видятся инвестиции в технологии глубокой переработки продукции аграрного сектора, унификация финансовых продуктов и услуг для каждого звена производственной цепочки, разработка целостных финансовых решений для производств, усиление внимания к местным культурным особенностям и потребностям клиентов при создании финансовых продуктов и услуг. Опыт ГБРК целесообразно принимать к сведению при разработке стратегий развития российско-китайского и российско-латиноамериканского сотрудничества в банковско-финансовом секторе.

Библиографический список

Каткова Е.Ю., Еремин А.А. Отношения КНР с регионом Латинской Америки и Карибского бассейна на современном этапе // Вестник международных организаций. 2022. Т.17. № 2. С. 164—188. DOI: 10.17323/1996-7845-2022-02-07.

Кранина Е.И., Лю Сюньюе. Китайская модель построения экономики замкнутого цикла // Новые горизонты экономики КНР в 14-й пятилетке (2021—2025 гг.) / Рос. акад. наук, Ин-т Китая и совр. Азии; сост. П.Б. Каменнов, А.Д. Александрова; отв. ред. А.В. Островский. М.: ИКСА РАН, 2022. С. 20. DOI: 10.48647/ICCA.2022.35.52.001. URL: https://www.ifes-ras.ru/files/abook_file/New_Horizons_of_the_Chinese_Economy_in_the_14th_Five-Year_Plan_2021—2025.pdf (дата обращения: 08.03.2022).

Сафронова Е.И. Китай и развивающийся мир: концепции и актуальная практика отношений на примере Африки и Латинской Америки: монография / Е.И. Сафронова. М.: ИД «ФОРУМ», 2018. С. 190—191.

Сербина Е.М. Китайские банки в условиях COVID-19 // Восточная Азия: факты и аналитика. № 2, 2020. С. 99. DOI: 10.24411/2686-7702-2020-10014. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/kitayskie-banki-v-usloviyah-covid-19 (дата обращения: 08.03.2022).

Терентьева Т.Г. Итоги развития китайской стратегии «выхода за рубеж» за годы 12-й пятилетки // Итоги 12-й пятилетки (2011—2015 г.) и перспективы развития экономики КНР до 2020 года» / отв. ред. А.В. Островский; сост. П.Б. Каменнов. М.: ИДВ РАН, 2017. С. 95. URL: https://www.ifes-ras.ru/files/abook_file/book-2017-itogi.pdf (дата обращения: 08.03.2022).

References

Katkova E.Yu.; Eremin A.A. (2022). Otnosheniya KNR s regionom Latinskoy Ameriki i Karibskogo basseyna na sovremennom etape // Vestnik mezhdunarodnykh organizatsiy. 2022. Vol.17. № 2. S. 164—188. (In Russian).

Kranina E.I.; Lyu Syun'yuye. (2022). Kitayskaya model' postroyeniya ekonomiki zamknutogo tsikla // Novyye gorizonty ekonomiki KNR v 14-y pyatiletke (2021—2025 gg.) / Ros. akad. nauk, In-t Kitaya i sovr. Azii; sost. P.B. Kamennov, A.D. Aleksandrova; otv. red. A.V. Ostrovskiy. — M. : IKSA RAN, 2022. P. 20. DOI: 10.48647/ICCA.2022.35.52.001. URL: https://www.ifes-ras.ru/files/abook_file/New_Horizons_of_the_Chinese_Economy_in_the_14th_Five-Year_Plan_2021—2025.pdf (accessed: 08.03.2022) (In Russian).

Safronova, E.I. (2018). Kitay i razvivayushchiysya mir: kontseptsii i aktual'naya praktika otnosheniy na primere Afriki i Latinskoy Ameriki: monografiya / E.I. Safronova. M.: ID «FORUM», 2018. P. 190—191. (In Russian).

Serbina E.M. (2020). Kitayskiye banki v usloviyakh COVID-19 // Vostochnaya Aziya: fakty i analitika. 2020. № 2. P. 99. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/kitayskie-banki-v-usloviyah-covid-19 (accessed: 08.03.2022) (In Russian).

Terent'yeva, T.G. (2017). Itogi razvitiya kitayskoy strategii «vykhoda za rubezh» za gody 12-y pyatiletki // Itogi 12-y pyatiletki (2011—2015 g.) i perspektivy razvitiya ekonomiki KNR do 2020 goda» / otv. red. A.V. Ostrovskiy; sost. P.B. Kamennov. — M.: IDV RAN, 2017. P. 95. URL: https://www.ifes-ras.ru/files/abook_file/book-2017-itogi.pdf (accessed: 08.03.2022) (In Russian).

* * *

2019-nian zhongguo kaifa yinhang niandu baogao 2019年中国开发银行年度报告 [China Development Bank. Annual Report. 2019]. P. 53. URL: https://www.cdb.com.cn/gykh/ndbg_jx/2019_jx/(accessed: 08.03.2022). (In Chinese).

2021 naindu zhonggguo duiwai zhijie touzi tongji 2021年度中国对外直接投资统计公报 [Bulletin of China`s Outward Foreign Direct Investment]. Beijing: Zhongguo shangwu chubanshe. 中国商务出版社. URL: http://images.mofcom.gov.cn/fec/202211/20221107152537194. (accessed: 08.03.2022) (In Chinese).

Daniels, Joe Parkin. Ecuador reaches $1.4n debt restructuring deal with China // Financial Times. URL: https://www.ft.com/content/34f5a690-639d-4d70-a742-e088ee74bd62(accessed: 08.03.2022) (In English).

Devereux, Charlie. (2012). China Development Bank Lends Venezuela $42.5 Billion Since 2007. URL: https://www.bloomberg.com/news/articles/2012-09-25/china-development-bank-lends-venezuela-42-5-billion-since-2007(accessed: 08.03.2022) (In English).

Gallagher, Kevin P.; Margaret Mayers. (2022). China-Latin America Finance Database. Washington: Inter-American Dialogue : (1997—2022). URL: https://www.thedialogue.org/map_list/ (accessed: 08.03.2022) (In English).

Garzón, Paulina; Huang, Siran; Jensen-Cormier, Stephanie; Gandarillas, Marco. (2022). Understanding the China Development Bank: Financing, governance and socio-environmental challenges for Latin America and the Caribbean. URL: https://latsustentable.org/wp-content/uploads/2022/02/LAS-BDC-Report-English.pdf (accessed: 08.03.2022) (In English).

Jauregui, Juliana Gonzalez. (2021). How Argentina Pushed Chinese Investors to Help Revitalize its Energy Grid // Carnegie endowment for international peace. URL: https://carnegieendowment.org/2021/12/22/how-argentina-pushed-chinese-investors-to-help-revitalize-its-energy-grid-pub-86062 (accessed: 08.03.2022) (In English).

Mayers, Margaret; Ray, Rebecca. (2022). What role for China`s policy banks in LAC? // Global Development Policy Center. URL: https://www.thedialogue.org/wp-content/uploads/2022/03/Chinas-policy-banks-final-mar22.pdf (accessed: 08.03.2022) (In English).

Says, Chávez. (2010). China to Lend Venezuela $20 Billion // The New York Times. URL.: https://www.nytimes.com/2010/04/19/world/americas/19venez.html(accessed: 08.03.2022) (In English).

Tian Yunhai: Zhongguo he lameiguojia zhengchu zaiwang gengao shuiping fazhande guanjian shiqi 田云海：中国和拉美国家正处在往更高水平发展的关键时期 [China and Latin America countries are in transition stage of development to a higher level] // Tencent Finance 腾讯财经. URL: https://finance.qq.com/a/20180607/031442.htm(accessed: 08.03.2022) (In Chinese).

Wang, Feng 王飞 (2019). Kaifaxing jinrong yu zhongla channeng hezuo 开发性金融与中拉产能合作 [China Development Bank`s financing and China-Latin productive capacity cooperation]. Zhongguo jinrong 中国金融, 2019. № 1. P. 84. (In Chinese).

Zhongguo he lameiguo jingmao guanxi jiankuang 中国和拉美国经贸关系简况 [Review of China and Latin America economic-trade connections]. URL: http://mds.mofcom.gov.cn/article/Nocategory/200210/20021000042975.shtml(accessed: 08.03.2022) (In Chinese).

Zhongguo tongji nianjian — 2016—2021 中国统计年检 [China Statistical Yearbook]. Beijing. URL: http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2021/indexeh.htm. (accessed: 08.03.2022) (In Chinese).

Поступила в редакцию: 18.02.2023. Received: 18 February 2023.
Принята к публикации: 20.05.2023. Accepted: 20 May 2023.

DOI: 10.48647/ICCA.2023.99.12.007

Я.Н. Шевченко

«Китайская модель» развития в официальном и академическом дискурсе: проблема универсальности и самобытности

Аннотация. Усиление роли КНР в глобальных политико-экономических процессах привлекает внимание к китайскому опыту модернизации и возможности «китайской модели» развития выступать альтернативной западному пути.

С учетом отсутствия у понятия «китайская модель» однозначного определения в статье изучаются трактовки этой концепции в официальном дискурсе КНР, а также среди исследователей. Анализ проводится в опоре на партийно-государственные документы и выступления руководителей КНР, а также работы ведущих российских и зарубежных китаеведов. При рассмотрении ключевых институциональных особенностей модернизации КНР акцент исследования сделан на соответствии китайского опыта двум критериям — универсальности и выраженной самобытности.

Ключевые слова: модель развития, китайская модель развития, китайская модель модернизации, теория модернизации, опыт Китая.

Автор: Шевченко Ярослав Николаевич, ассистент кафедры международных отношений Восточного института — Школы региональных и международных исследований (ВИ — ШРМИ) ДВФУ, начальник Отдела аналитического сопровождения международной деятельности ДВФУ. E-mail: shevchenko.ian@dvfu.ru

Yaroslav N. Shevchenko

The "Chinese Model" of Development in the Academic and Official Discourse: Universal Applicability and Independence of the Concept

Abstract. China's increasing role in global political and economic processes draws attention to the Chinese experience of modernization and the possibility of considering the "Chinese model" as an alternative to the Western path.

In the absence of a clear definition of the "Chinese model", the article reviews its interpretations in the official discourse and academic debate in China. The article analyzes party-state documents, speeches of China's leaders as well as works of leading Russian and international Sinologists. The study examines the key institutional features of China's modernization and questions the degree of correspondence of the Chinese experience to the `development model` criteria of universal applicability and independence of the model.

Keywords: the Chinese model, modernization theory, China's experience.

Author: Yaroslav N. Shevchenko, Assistant Lecturer of International Relations Department, Oriental Institute — School of Regional and International Studies, Head of International Analytics Division, Far Eastern Federal University.
E-mail: shevchenko.ian@dvfu.ru

Несостоятельность западных подходов для обеспечения устойчивого развития так называемого «мирового большинства» сегодня все чаще становится предметом российских и зарубежных дискуссий. В условиях, когда идет активный поиск новых неконвенциональных «моделей развития», все большее внимание привлекает впечатляющий рост Китая и назревает вопрос о возможности копирования опыта модернизации КНР.

Тем не менее с учетом отсутствия у понятия «китайская модель» однозначного определения необходимо изучить трактовки этой концепции в официальном дискурсе КНР, а также среди исследователей-китаистов. Исходя из поставленной цели, статья состоит из четырех параграфов. Перед анализом трактовок «китайской модели» развития в официальном и академическом дискурсе необходимо определиться, какой смысл автор будет вкладывать в понятие «модель развития», для этого в первом параграфе формулируются его определение и критерии. Во втором параграфе изучаются мнения российских и зарубежных исследователей-китаистов относительно существования «китайской модели» развития. В третьем параграфе изучаются трактовки «китайской модели» модернизации в официальном дискурсе КНР и КПК. Четвертая глава рассматривает официальный и академический дискурс относительно отдельных институциональных составляющих «китайской модели».

Понятие «модель развития»: концептуальные основания и типология

Понятие «модель развития» тесно связано с теорией модернизации, которая рассматривает развитие государств исходя из установки, что определенные институциональные факторы могут способствовать социально-технологическому прогрессу и развитию общества.

В связи с этим под «моделью развития» (или «моделью модернизации») будет иметься в виду комплекс самобытных (т. е. кардинально отличных от всех других) и универсальных институциональных практик, ведущих к развитию государства. Важно обратить внимание, что именно универсальность, т. е. пригодность для других государств, отличает «модель развития» от «политической системы», которая подразумевает нормативно-ценностную структуру, на основе которой строятся власть и управление в отдельно взятом государстве.

До второй половины XX в. в социальных науках господствовало представление, что модернизация и вестернизация — это взаимозаменяемые понятия. Иными словами, считалось, что выстроить развитие возможно по канонам только «западной модели». Однако уже к середине XX в. эта точка зрения была опровергнута. Опыт СССР и других государств социалистического блока, а позже азиатских стран продемонстрировал, что существуют иные, отличные от «западной модели» универсальные способы обеспечить социальный прогресс: «советская (коммунистическая)» и «азиатская (девелопменталистская)» модели развития.

«Западная модель» зиждется на представлении, что развитие невозможно без экономических и политических свобод. Условия свободного рынка побуждают повышать производительность труда, чтобы максимизировать прибыль. В свою очередь, стремление к прибыли в конкурентной среде толкает технологический прогресс и создает базу для экономического роста, основанного на инновациях. В политике конкурентность мотивирует инкумбента удовлетворять интересы избирателей, демонстрируя политическую и управленческую эффективность, чтобы переизбраться. «Западную модель» отождествляют с концепцией «Вашингтонского консенсуса» — набором рекомендаций для реформирования экономики по западному образцу: через шоковые рыночные реформы, международную открытость, либерализацию финансовой сферы и внешней торговли, защиту частной собственности [Williamson, 2002]. «Вашингтонский консенсус» (а также в его лице — идею об универсальности «западной модели») часто критикуют за то, что он не подходит развивающимся странам и существуют лишь считаные примеры того, когда «западные» принципы помогли создать успешное развитое государство с нуля. Хотя тезис об абсолютной универсальности и безальтернативности «западной модели» развития действительно является дискуссионным, возможность и имеющиеся примеры ее репликации не вызывают сомнений. Так, страны англосаксонского мира и Западной Европы много десятилетий придерживаются «западной модели» развития, а страны Центральной Европы небезуспешно воспроизвели ее в конце XX в.

«Советская (или коммунистическая) модель» представляет собой альтернативу «западному (капиталистическому)» пути развития. При такой модели в ядре политического процесса всегда стоит коммунистическая партия, а широкое политическое участие граждан ограничено. В экономике «советская модель» предполагает закрытость и автаркизм. Рыночные отношения значительно ограничены и компенсируются централизованным государственным планированием с высокой долей капитальных инвестиций в тяжелую промышленность. При этом централизаторский и мобилизационный характер часто отмечается как преимущество «советской модели», потому что в короткой перспективе он может способствовать достижению «больших национальных целей», например форсированная индустриализация в СССР в 1930-х годах. Большинство исследователей видят в «советской модели» неспособность обеспечить устойчивое развитие в долгосрочной перспективе[1]. Из-за ограниченности рыночных свобод тормозится развитие инноваций, а в условиях ограниченной политической конкуренции падает качество управленческих решений. Главным подтверждением этого тезиса является то, что почти все страны «социалистического блока» приняли «западную модель развития» в конце XX в. Те же страны, которые сохраняют «советскую модель» в неизменном виде (например, Куба и КНДР), отстают от западных государств по большинству показателей жизни. Тем не менее универсальность «советской модели» также не вызывает сомнений. Во второй половине XX в. более трети государств мира выстраивали свое развитие по «советским» ка-

[1] Здесь, например, долгосрочная неэффективность «советской модели» демонстрируется на примере сталинского СССР [Cheremukhin, 2013].

нонам. В их число входили КНР, Вьетнам, страны Восточной Европы, Куба, КНДР.

Помимо «западной» и «советской» моделей развития в последние десятилетия политологи также выделяют «девелопменталистскую» (или «азиатскую»[1]). В широкий научный оборот этот термин ввел Ч. Джонсон для привлечения внимания к тому, как при развитии Японии сильная дирижистская функция государства сочеталась с рыночной экономикой [Johnson, 1982]. Позже А. Лефтвич использовал этот термин, чтобы провести параллель между принципами развития Японии и модернизационными стратегиями Южной Кореи, Тайваня и Сингапура [Leftwich, 1995]. А. Лефтвич выделяет следующие характеристики «азиатской модели»: инициативная элита и сильная бюрократия, слабое и подчиненное гражданское общество, экономический дирижизм и финансовые репрессии[2], экспортно ориентированное производство и международная открытость, догоняющее развитие и заимствование технологий.

Научно-академическое сообщество о существовании «китайской модели» развития

На фоне роста Китая как глобальной державы многие начали говорить о появлении уникальной «китайской модели» развития. В научный мейнстрим этот термин ввел Дж. Рамо в 2004 г. в своей книге «Пекинский консенсус» [Ramo, 2004]. Рамо выделил три основных принципа, которые отличают «китайскую модель» от «Вашингтонского консенсуса»: во-первых, приверженность инновационному развитию и экспериментам; во-вторых, приоритезация социального равенства и устойчивого роста; в-третьих, национальное самоопределение — независимый политический курс и финансовая автономность.

Концепцию «Пекинского консенсуса» обоснованно критикуют за абстрактность и избыточную комплиментарность в отношении КНР. Э. Экономи справедливо указывает, что инновационно ориентированный рост и социальное равенство вряд ли можно назвать главными принципами развития КНР, особенно в первое десятилетие XXI в., когда Дж. Рамо выдвинул свою концепцию [Economy, 2020]. С. Кеннеди [Kennedy, 2010] и С. Ортман [Ortmann, 2012] отмечают, что этот термин часто используют не для того, чтобы выделить составляющие «китайского чуда», но чтобы противопоставить китайский опыт «дискредитировавшему себя либерализму» [Kennedy, 2010].

О «китайской модели» также рассуждают и российские китаеведы. А. Виноградов считает, что «в начале XXI в. в Китае сложилась общественная система, которая, структурно отличаясь от западной, стремится быть адекватной требованиям современного мира» [Виноградов, 2010]. А. Лукин говорит об уникально-

[1] Интересно, что сама Япония заимствовала основы этой модели у кайзеровской Германии в конце XIX в., подробнее см. [Studwell, 2014, p. 73].

[2] Финансовые репрессии — политика государства, направленная на перераспределение денежных средств в пользу государственного бюджета путем регулирования финансового сектора, снижение кредитных ставок, валютного контроля и т. д.

сти китайского опыта в цивилизационном смысле [А. Лукин, 2021; 2023], а рассматривая политические аспекты «китайской модели», отмечает, что «китайский политический эксперимент заслуживает пристального изучения и отхода от западоцентристских клише».

Среди китайских ученых оживленная дискуссия о «китайской модели» развития началась незадолго после начала рыночных реформ. Во второй половине 1980-х годов была популярна теория «нового авторитаризма», которая предполагала, что для поддержания стабильности в реформируемом государстве необходима просвещенная авторитарная власть, способная продвигать изменения [Ma Shuyun, 1990]. Сторонники этой концепции Ван Хунин, Ву Цзясян и Чжан Бинцзю рассматривали неоавторитарную «китайскую модель» в качестве переходного этапа между традиционным и современным обществом. Анализируя более современные взгляды исследователей из КНР относительно «китайской модели» развития, российский китаист Я. Бергер разделяет их на условные три группы [Бергер, 2009]: представители первой считают, что «китайская модель» — это модель, которая впитала в себя передовой опыт западных стран и обогатила его национальными особенностями [Yu Keping, 2006; Pang Wei, 2009]; представители второй — что «китайская модель» пока не может претендовать на глобальную значимость, хотя отдельные ее моменты могут быть полезны для изучения [Zhang Weiwei, 2008, 2011; Li Peilin, 2021]; представители третьей полностью отрицают западный опыт и говорят, что «китайская модель» уникальна и представляет качественно иной путь к развитию [Zhang Weiwei, 2018; Huang Ping, 2022].

Исследователи, придерживающиеся даже диаметрально противоположных мнений относительно самобытности и характеристик «китайской модели», признают, что ее стержнем являются авторитаризм и рыночная экономика. Однако, несмотря на то что подобные оценки стали общим местом, их недостаточно, чтобы понять ее суть и ответить на вопрос о ее уникальности и универсальности.

«Китайская модель» модернизации в официальном дискурсе КНР

Риторика о самобытности китайских подходов (например, к революционной борьбе или госуправлению) в той или иной мере всегда была присуща официальному дискурсу в современном Китае. Так, еще в годы гражданской войны, когда КПК сделала ставку на крестьянство, а не на рабочий класс в качестве главной движущей силы революции, Мао Цзэдун объяснял отступление от традиционных марксистско-ленинских догм необходимостью приспосабливать идеологию к реалиям китайского общества и провозгласил это «китайским марксизмом» [Мао Цзэдун, 1953]. Схожим образом на начальном этапе эпохи реформ Дэн Сяопин сформулировал концепцию «социализма с китайской спецификой», для того чтобы идеологически оправдать переход к рыночной экономике. Цзян Цзэминь и Ху Цзиньтао, будучи генеральными секретарями, также неоднократно го-

ворили о достижениях Компартии в «китаизации марксизма» [Jiang Zemin, 2001; Hu Jintao, 2008].

Наряду с этим высшее руководство КНР до недавнего времени не продвигало идею о том, что «китайская модель» — универсальный пример для других стран[1]. Так, например, в 2011 г. премьер Вэнь Цзябао заявлял, что «путь развития, который выбрал Китай, обусловлен его национальной спецификой. Китайский опыт развития все еще требует изучения, и мы никогда не рассматривали его в качестве модели развития» [Wen Jia Bao zong li ji zhe hui yu lu...]. Напротив, всю свою историю китайская Компартия последовательно придерживалась тезиса, что в развитии необходимо учитывать национальные условия и следовать своему пути.

Лишь в последние годы ситуация начала меняться. В 2021 г. газета «Жэньминь Жибао» и другие партийные издания выпустили серию материалов о «китайской модели модернизации»[2]. В октябре 2022 г. Си Цзиньпин упомянул эту концепцию в своем докладе 20-му съезду КПК [Full text of the report to the 20th National Congress...]. После этого нарратив об уникальности «китайской модели» стал закрепляться в официальном дискурсе КНР — Си стал часто говорить о «китайской модели модернизации» на встречах с иностранными лидерами[3], представители «мозговых центров» подробно рассуждают об этом в партийных изданиях [Qiu Haiping, 2022], а диппредставительства КНР[4] и китайские СМИ на иностранных языках [Китайская модернизация..., 2022] синхронно распространяют тематические материалы за рубежом.

В феврале 2023 г. Си Цзиньпин произнес установочную речь о «китайской модели модернизации» на семинаре для руководящих партийных работников — сегодня выступление остается наиболее подробным высказыванием китайского лидера по этой теме [Xi Jin Ping zai xue...]. В ней Си отвергает тождественность понятий «модернизация» и «вестернизация» и ставит под сомнение тезис о том, что «модель развития» в принципе может быть универсальной: «модернизация государства должна не только следовать общим принципам модернизации, но

---

[1] Здесь можно возразить, вспомнив о маоизме, чьи установки послужили идейно-политической основой для национально-освободительных движений в некоторых странах третьего мира (например, в Бирме, Камбодже, Индии, в Латинской Америке и т. д.). Тем не менее за пределами КНР «Идеи Мао Цзэдуна» получили распространение только в части революционной борьбы, а не применительно к госуправлению и развитию.

[2] На китайском эта концепция звучит “中□式□代化”, букв. — «модернизация китайского типа». На английском — Chinese-Style Modernisation. На русском языке (в том числе в заявлениях официальных лиц КНР и китайских СМИ) чаще встречается перевод «китайская модель модернизации».

[3] Например, на встрече с канцлером ФРГ [President Xi Jinping Meets...], в совместном заявлении по итогам переговоров с премьер-министром Камбоджи [Joint Statement between the People's Republic of China and the Kingdom of Cambodia...], в Сианьской декларации по итогам саммита Китай—Центральная Азия [Xi'an Declaration of the China — Central Asia Summit...].

[4] Так, например, в ноябре и декабре 2022 г. авторские колонки в местных СМИ о «китайской модели модернизации» публиковали Генеральный консул во Владивостоке [Янфань, 2022], Посол КНР в Узбекистане [Авторская статья Посла КНР в Республике Узбекистан...], Посол КНР в Южной Африке [Chen, 2022] и др. Материалы транслируют тезисы Си Цзиньпина, которые вошли в доклад XX съезду КПК.

и соответствовать национальной специфике, иметь собственные особенности». Си Цзиньпин подчеркивает, что Китай представляет собой «человеческую цивилизацию нового типа». Российский востоковед А. Лукин видит в этом принятие китайским руководством «теории множественности цивилизаций, развивающихся различными путями, которая исторически возникла как критика европоцентристских моделей развития» [Лукин, 2015].

В понимании Си Цзиньпина «китайская модель модернизации» обладает пятью особенностями [Full text of the report to the 20th National Congress...]:

- «она охватывает огромное население», что определяет ее беспрецедентность и сложность реализации;
- она нацелена на «всеобщее процветание» — сокращение социальных разрывов и ликвидацию нищеты;
- она предполагает баланс между «материальным и духовным» — развитие не только материальной базы, но и передовой мысли;
- она стремится к «гармонии человека и природы» — устойчивому потреблению природных ресурсов и экологичности;
- она осуществляется «по пути мирного развития».

Одновременно Си Цзиньпин повторяет и развивает свою идею о глобальной значимости опыта «китайской модернизации»: «[Китай] предлагает новое решение для развивающихся стран, которые находятся в поисках лучшего социального устройства». Примечательно, что этим Си косвенно противоречит своей мысли, что универсальных способов модернизации не бывает в принципе.

Противоречивость и абстрактность официальной концепции «китайской модели модернизации» дают основания полагать, что руководство и идеологи КНР пока не сформулировали до конца ее содержательное наполнение. Как верно отмечают китаисты И. Денисов и И. Зуенко, «идеологемы в КНР, как правило, туманны и условны» — во многом это происходит из-за того, что сначала принимается рамочная концепция, которая получает содержание в ходе последующих многоступенчатых обсуждений внутри партии и в «мозговых центрах» [Денисов, Зуенко, 2022]. Если КНР намерена использовать «китайскую модель модернизации» в качестве флагманского инструмента своей «дискурсивной силы», вполне вероятно, что со временем эта концепция приобретет большую стройность. По мнению А. Лукина, сама идея о том, что китайский опыт более совершенен, «оставляет место для желания популяризировать его вне страны, по крайней мере путем усиленной пропаганды» [Лукин, 2023].

Сейчас дискурсу КНР и КПК о «китайской модели» свойственна та же проблема, что научно-академическому, — официальные заявления и трактовки не формулируют комплекса конкретных институциональных решений для развития (в отличие, например, от «Вашингтонского консенсуса»), которые позволили бы считать китайский опыт самобытным и возможным для тиражирования. Концепцию «китайской модели модернизации» в трактовке Си Цзиньпина можно скорее назвать сводом идеальных стратегических ориентиров для КНР, но никак не руководством к развитию для других государств, которое отражало бы опыт модернизации КНР.

Отдельные институциональные составляющие «китайской модели» в китайском и зарубежном дискурсе

В ядре китайского подхода к развитию — партократичность. В докладе Си Цзиньпина 20-му съезду подчеркивается: «На протяжении более 100 лет именно КПК задавала правильное направление модернизации Китая, ставила цели борьбы и открывала пути развития, соответствующие реалиям страны» [Full text of the report to the 20th National Congress...]. Китаеведы также признают, что КПК, организованная на ленинских принципах, является абсолютным центром принятия решений в КНР: она пронизывает и интегрирует все органы власти, определяя стратегическую повестку и кадровые назначения [Heilmann, 2016, p. 310].

Говоря о политическом режиме КНР, подавляющая часть западных исследователей, а также индексов развития демократии определяют Китай как «несвободную» страну[1] [Countries and Territories, 2022] и автократию [Polity IV Country Report 2010: China, 2021]: в стране не проводятся конкурентные выборы, деятельность политической оппозиции последовательно подавляется, информационное и интернет-пространство находится под жестким контролем государства. Вместе с этим примечательно, что даже западные исследователи часто рассматривают авторитарность в качестве преимущества «китайской модели» государственного управления [Mitter, 2020]. КНР способна в короткие сроки мобилизовать неограниченные человеческие и материальные ресурсы для ответа на острые кризисы — наиболее ярко это проявилось на начальном этапе пандемии коронавируса, когда Китай задавил вспышку внутри своих границ в течение двух месяцев[2]. Российский китаист Виноградов верно подчеркивает, что институционализация мобилизации сделала ее неотъемлемым механизмом китайского развития [2010].

При этом, несмотря на высокую репрессивность, китайская политическая система отличается развитыми консультативными институтами и высокой способностью к кооптации. Так, о необходимости следовать «линии масс» — поддерживать контакт с гражданами — руководители китайской Компартии говорят с первых лет ее существования. Американский политолог Р. Труекс в своих работах делает вывод, что китайская власть использует представительные органы на

[1] Ни один из сравнительных индексов развития демократии не является абсолютно объективным или свободным от политической ангажированности. При этом индексы Freedom House и особенно Polity IV построены на прозрачной стандартизированной методологии. Индекс свободы, публикуемый Freedom House, присваивает государствам количественный показатель от 1 (наибольшая степень свободы) до 7 (наименьшая степень свободы), оценивая конкурентность избирательного процесса, уровень политического представительства основных социальных групп, степень свободы слова, печати, религии и т. д. Методология индекса Polity IV основана на количественном измерении трех институциональных характеристик: особенности рекрутирования политических элит, развитости системы сдержек и противовесов для исполнительной власти, степени конкурентности и инклюзивности политического процесса. Индекс Polity IV присваивает политическим режимам сводный балл от -10 (наследственная монархия) до +10 (консолидированная демократия).

[2] Рассматривая мобилизационный подход в качестве одного из инструментов развития КНР, также важно помнить о его минусах — затратности и инерционности. Тяжелые социальные и экономические последствия стратегии «нулевой терпимости к коронавирусу» отчетливо иллюстрируют этот тезис.

местах[1], чтобы аккумулировать беспокойства и запросы граждан по «нечувствительным вопросам» (например, городское благоустройство, образование, местное регулирование) [2016]. Р. Труекс называет эту особенность китайской политической системы «представительством в пределах допустимых границ». Немецкий китаист С. Хейлман также обращает внимание на то, что китайское руководство в значительной степени опирается на ресурс научной экспертизы и аналитических центров при принятии решений, и называет китайский режим «экспертократией» [Heilmann, 2016].

Еще одна важная особенность системы управления в КНР, которая позволяет под другим углом взглянуть на авторитарность «китайской модели», — стремление внедрять масштабные изменения поэтапно, методом проб и ошибок. Архитектор китайских реформ Дэн Сяопин описывал этот подход метафорой «переходить реку, нащупывая камни». Несовершенные или устаревшие институты не разрушаются до основания, а постепенно трансформируются[2]. Во многом с помощью этого подхода удается преодолевать политико-идеологическую инерцию, не допуская коллапса государственно-партийной вертикали. До сих пор он активно применяется в самых разных сферах: при разработке законодательства, выработке технологической и экономической политики.

Меритократия часто называется в качестве одной из ключевых черт «китайской модели» — об этом говорят как китайские исследователи [Zhang, 2011], так и западные [Bell, 2016]. Канадский политолог Д. Белл считает, что демократические выборы на местном уровне и дальнейшее продвижение на основе управленческих успехов значительно повышают качество китайских элит. По его мнению, такая практика позволяет руководителям на низовом уровне оставаться подотчетными избирателям, в то время как национальные лидеры, продвигаемые наверх на основе компетенций, принимают сложные решения, обеспечивая стабильность и избегая популизма. В Китае с начала эпохи реформ действительно действует система оценки руководящих кадров. Она призвана направлять деятельность управленцев на основе широкого спектра количественных показателей для достижения целей национальной политики. Наличие такой системы, по мнению российского китаеведа И. Зуенко, мотивирует чиновников удовлетворять ожидания центрального правительства, чтобы строить карьеру[3].

До недавнего времени налаженные механизмы коллективного руководства и сменяемости власти в КНР также считались одной из черт «китайской модели» развития. В соответствии с нормами, действовавшими в Китае с начала эпохи реформ, одно «поколение лидеров» не могло задерживаться в высших эшелонах власти более двух пятилетних политических циклов, а пожилые руководители (старше 68 лет) — получить место в Политбюро КПК, де-факто центре принятия решений в Китае. Состав будущего «поколения лидеров» отбирается в ходе ши-

[1] Провинциальные и местные собрания народных представителей.

[2] Примером может служить планомерная трансформация политики национальностей при Си Цзиньпине [Шевченко, 2021].

[3] В среднем срок нахождения на руководящей должности составляет 3—5 лет при оптимальном развитии карьеры [Зуенко, 2022, с. 60].

роких консультаций внутри элиты, а ключевые фигуры переводятся на высокие посты для получения опыта за несколько лет до своего назначения на главные руководящие должности. Американский китаист Э. Нэйтан называет институциализированные нормы передачи власти ключевым фактором устойчивости китайского авторитаризма, поскольку именно они во многом обеспечивали ритмичность и гладкость политического процесса в последние 40 лет [Nathan, 2003]. Российский востоковед А. Лукин также подчеркивает, что такой порядок «более устойчив и стабилен, чем прежнее единоличное правление [в эпоху Мао Цзэдуна], которое вызывало многочисленные кризисы из-за прихотей и экзотических планов вождя» [Лукин, 2015].

В экономике КНР сильное присутствие государства соседствует с кипящей рыночной средой. Такой уклад руководство КНР называет «социалистической рыночной экономикой». Как и в политике, Компартия определяет долгосрочный экономический вектор. Стратегические отрасли экономики (40 % от ВВП) — энергетика, тяжелая и оборонная промышленность, телекоммуникации — заняты госпредприятиями[1]. В финансовой сфере доминируют госбанки, с помощью которых государство кредитует мегастройки и субсидирует международную экспансию производителей из числа «национальных чемпионов». Одновременно Пекин ограничивает вывод капитала и держит низкими ставки по депозитным вкладам, чтобы доходы граждан возвращались в экономику, а не копились на счетах или выводились за рубеж. Каждые пять лет Китай принимает экономический план, где собраны все ориентиры для экономического развития.

Вместе с тем переход от командной экономики к рыночной стал одним из главных драйверов развития Китая — рыночная конкуренция высвободила продуктивные силы китайского общества. Чтобы проиллюстрировать вклад частного сектора в китайскую экономику, часто используется формула 60/70/80/90: на него приходится 60 % ВВП, 70 % инновационных разработок, 80 % занятости среди горожан и 90 % экспортируемых товаров и услуг.

Другой драйвер китайской модернизации — последовательный курс на открытость внешнему миру. С 1970-х годов, когда КНР нормализовала отношения с западными странами и азиатскими соседями, ее товарооборот умножился в 300 раз и в 2021 г. составлял 6 трлн долл.[2]. Аналогичным образом объем прямых иностранных инвестиций, не дотягивавший до отметки в миллиард в начале 1980-х годов, по итогам 2022 г. насчитывал 190 млрд долл.[3]. Ориентация промышленности на экспорт и особенно вступление в ВТО поставили китайские производства перед лицом ожесточенной международной конкуренции, что при-

[1] How Much Do State-Owned Enterprises Contribute to China's GDP and Employment // The World Bank, 2022. URL: https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/449701565248091726/how-much-do-state-owned-enterprises-contribute-to-china-s-gdp-and-employment (accessed: 12.12.2022).

[2] 2021: China's foreign trade volume hits record high of $6.05 trillion // CGTN, 2022. URL: https://news.cgtn.com/news/2022-01-14/China-s-foreign-trade-volume-exceeds-6-trillion-in-2021-16OeLZ3dr6U/index.html

[3] China's FDI up 8 % in 2022, continuing upward trend for three consecutive years // Global Times, 2023. URL: https://www.globaltimes.cn/page/202301/1284004.shtml

вело к значительному прогрессу в производительности труда и улучшению в нормативно-правовой базе. Наконец, благодаря международной открытости Китай впитывает передовые интеллектуальные ресурсы. Компании из развитых стран, которые открывают в КНР совместные предприятия, рано или поздно передают КНР технологии. А сами китайские власти много десятилетий поощряли обучение своих граждан в европейских и американских вузах, чтобы по их возвращении сформировать высококвалифицированные научные школы [Кузнецова, Машкина, 2020]. Так, в конце 2010-х годов ученые, обучавшиеся за границей, руководили 70 % ключевых исследовательских проектов в Китае.

Заключение

В большинстве работ о «китайской модели» развития ее ключевым элементом признается сочетание сильной авторитарной власти и рыночной экономики. Такое утверждение может служить отправной точкой для анализа, однако его недостаточно для полного понимания возможностей воспроизвести опыт модернизации КНР в других государствах.

Значительное число интерпретаций «китайской модели» развития остаются идеологически заряженными и противоречат не только друг другу, но и самим себе — эта проблема свойственна не только научно-академическим кругам, но и официальному дискурсу КНР. Часто дискуссии о «китайской модели» направлены на противопоставление опыта КНР неолиберальным установкам «Вашингтонского консенсуса», а не на ее критический анализ.

Сейчас официальному дискурсу КНР и КПК о «китайской модели» свойственна та же проблема, что научно-академическому, — официальные заявления и трактовки не формулируют комплекса конкретных институциональных решений для развития (например, в отличие от «Вашингтонского консенсуса»), которые позволили бы считать китайский опыт самобытным и возможным для тиражирования. Концепцию «китайской модели модернизации» в нынешней официальной трактовке можно скорее назвать сводом идеальных стратегических ориентиров для КНР, но никак не руководством к развитию для других государств, которое бы полностью отражало принципы модернизации КНР. Так, например, «всеобщее процветание» и «гармония между человеком и природой», которые декларируются в числе особенностей «китайской модели модернизации», — это программные установки последних лет правления Си Цзиньпина. Однако в действительности социальное равенство и экологичность вряд ли можно назвать принципами «китайского экономического чуда».

По мнению автора, китайский подход к развитию пока рано называть «моделью». Во-первых, он не открывает качественно иного пути к развитию и не является самобытным. Опыт китайской модернизации скорее является оригинальной компиляцией методик «советской» и «азиатской» моделей: сильное государство-партия и экспортно ориентированная рыночная экономика, которая опирается на заимствованные технологии.

Во-вторых, опыт модернизации КНР не универсален — его невозможно воспроизвести без объективного политического, социально-экономического и тер-

риториального капитала, которым обладает только КНР. Такая точка зрения находит отражение не только в работах западных исследователей [Naughton, 2010], но и среди китайский исследователей, включая Чжан Вэйвэя, одного из крупнейших апологетов «китайской модели» [Zhang Weiwei, 2018]. Он отмечает, что «китайская модель — это модель мегаусловий: меганаселение, мегатерритория, мегаистория».

Так, к ключевым невоспроизводимым преимуществам Китая в период «экономического чуда» можно причислить:

• демографический дивиденд — колоссальную численность молодого трудоспособного населения, обеспечившего 15 % экономического роста КНР в период с 1982 по 2000 г. [Wang, 2005]. Сегодня демографию Китая также считают уникальным преимуществом для развития цифровых технологий за счет того, что полтора миллиарда китайцев генерируют исключительные объемы больших данных, которые критически важны для машинного обучения систем искусственного интеллекта;

• высокую долю сельского населения[1], до сих пор гарантирующую приток дешевой рабочей силы, что, в свою очередь, является ключевым фактором для локализации в Китае производств из развитых стран, а вместе с ним — притока технологий;

• благоприятную внешнюю среду или «период важных стратегических возможностей», связанный с концом советско-американского противостояния и приверженностью США и развитых западных стран стратегии «вовлечения»[2];

• масштабы КНР[3], которые открывают уникальный мобилизационный ресурс и предоставляют простор для апробации преобразований без одномоментного слома всей системы управления, чтобы впоследствии поэтапно масштабировать наиболее эффективную из них.

Сегодня можно наблюдать, что, по мере того как Китай теряет эти объективные драйверы роста — главным образом демографический дивиденд из-за быстрого старения населения и дешевую рабочую силу из-за урбанизации и роста благосостояния, — ослабевает и потенциал для развития.

Тем не менее отдельные практики китайской модернизации действительно могут послужить примером для других государств. Например, поэтапные структурные изменения, соответствующие национальной специфике, вероятно, одна из таких практик. Кроме того, опыт китайской Компартии — хороший урок того, как формализованные структуры и процессы (в том числе обновления власти) даже в глубоко недемократической среде способствуют стабильности и выживаемости режима. И наконец, противопоставляя китайскую модель модернизации

[1] В 1978 г. доля сельского населения составляла 80 %, в 2019 г. — 40 %.

[2] Стратегия выборочного «вовлечения» (engagement) предполагает расширение торгово-экономического взаимодействия с Китаем, для того чтобы стимулировать его мирное развитие и демократизацию. Получила популярность среди политического эстеблишмента США в 1990—2000-х годах.

[3] Отдельные провинции (например, Гуандун, Чжэцзян, Шаньдун и т. д.), где размеры населения и экономики могут превосходить аналогичные характеристики многих суверенных государств.

западной, не следует забывать, что последовательный курс Китая на международную открытость и мирное развитие в последние 40 лет подтверждает два принципиальных тезиса. Устойчивое развитие никакого общества невозможно, во-первых, в оторванности от развитых рынков и, во-вторых, в конфронтации с внешним миром.

Библиографический список

Авторская статья Посла КНР в Республике Узбекистан г-жи Цзян Янь «Расшифруем код китайской модели модернизации, совместно воспользуемся возможностями развития» // Посольство Китайской Народной Республики в Республике Узбекистан, 2022. URL: http://uz.china-embassy.gov.cn/rus/sgxx/sgsd/202211/t20221125_10981132.htm (дата обращения: 28.12.2022).

Бергер Я. Китайская модель развития // Мировая экономика и международные отношения. 2009. № 9. С. 73—81.

Виноградов А.В. Китайская модернизация в сравнительной перспективе // Сравнительная политика. 2010. № 1. С. 104—120.

Денисов И.Е., Зуенко И.Ю. От мягкой силы к дискурсивной силе: новые идеологемы внешней политики КНР. М.: МГИМО-Университет, 2022. 24 с.

Зуенко И.Ю. «Кадры решают всё»: реформа кадровой системы КНР на рубеже 1980—1990-х годов // Известия Восточного института. 2022. № 1 (53). С. 58—69.

Лукин А.В. Возвышающийся Китай и будущее России (Работы о Китае и российско-китайских отношениях). Международные отношения, 2015. С. 792.

Лукин А.В. Концепции «китаизации марксизма», «новой формы человеческой цивилизации» и «государства-цивилизации» в современном китайском идеологическом дискурсе // Российское китаеведение. 2023. № 2. URL: https://publications.hse.ru/pubs/share/direct/825569227.pdf

Лукин А.В. Политическая система современного Китая и типология коммунистических режимов // Сравнительная политика. 2021. № 3. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/politicheskaya-sistema-sovremennogo-kitaya-i-tipologiya-kommunisticheskih-rezhimov (дата обращения: 01.05.2023).

Кузнецова В.В., Машкина О.А. Глобализация китайского высшего образования как фактор геополитического влияния // Сравнительная политика. 2020. 11 (2). С. 139—150.

Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 2. М.: Пекин: Издательство иностранной литературы, 1953. С. 364.

Пяо Я. Китайская модель модернизации создает новую форму человеческой цивилизации // Авторская колонка генерального консула КНР во Владивостоке Пяо Янфань в ИА PrimaMedia, 2022. URL: https://primamedia.ru/news/1407874/ (дата обращения: 28.12.2022).

Шевченко Я.Н. От советских автономий к единой нации. Как устроена национальная политика Си Цзиньпина // Московский центр Карнеги, 2021. URL: https://carnegie.ru/commentary/85190 (дата обращения: 15.12.2022).

References

Avtorskaya stat'ya Posla KNR v Respublike Uzbekistan g-zhi Czyan YAn' «Rasshifruem kod kitajskoj modeli modernizacii, sovmestno vospol'zuemsya vozmozhnostyami razvitiya» [Author's article by the Ambassador of the People's Republic of China to the Republic of Uzbekistan Ms. Jiang Yan "Let's decipher the code of the Chinese model of modernization, jointly take advantage of development opportunities"] // Posol'stvo Kitajskoj Narodnoj Respubliki v Respublike Uzbekistan, 2022. URL: http://uz.china-embassy.gov.cn/rus/sgxx/sgsd/202211/t20221125_10981132.htm (In Russian).

Berger, Ya. Kitajskaya model' razvitiya [Chinese Development Model] // Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniya. 2009. № 9. S. 73—81. (In Russian).

Denisov, I.E., Zuenko I.Yu. Ot myagkoj sily k diskursivnoj sile: novye ideologemy vneshnej politiki KNR [From Soft Power to Discursive Power: New Ideologemes of PRC Foreign Policy]. M.: MGIMO-Universitet, 2022. 24 s. (In Russian).

Kuznetsova, V.V., Mashkina O.A., Globalizatsiya kitajskogo vyshego obrazovaniya kak factor geopoliticheskogo vliyaniya [Globalization of China's Higher Education as a factor of China's geopolitical role] // Sravnitelnaya politologia. 2020. 11 (2). P. 139—150. (In Russian).

Lukin, A.V. Kontseptsii "kitayizatsii marksizma", "novoy formy chelovecheskoy tsivilizatsii" i "gosudarstva-tsivilizatsii" v sovremennom kitayskom ideologicheskom diskurse (Concepts of 'Sinicization of Marxism', 'New Form of Human Civilization' and 'Civilization-State' in Modern Chinese Ideological Discourse" in Russian China Studies) // Rossiyskoe kitaevdenie. 2023. № 2. URL: https://publications.hse.ru/pubs/share/direct/825569227.pdf (In Russian).

Lukin A.V. Politicheskaya sistema sovremennogo Kitaya i tipologiya kommunisticheskikh rezhimov (The Political System of Modern China and the Typology of Communist Regimes) // Sravnitel'naya politika. 2021. № 3. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/politicheskaya-sistema-sovremennogo-kitaya-i-tipologiya-kommunisticheskih-rezhimov (In Russian).

Lukin, A.V. Vozvyshayushchiysya Kitay i budushchee Rossii: Raboty o Kitae i rossiysko-kitayskikh otnosheniyakh (Rising China and the Future of Russia (Works on China and Russian-Chinese Relations). Mezhdunarodnye otnosheniya, 2015. P. 792. (In Russian).

Mao, Zedong. Izbranniye Proizvedeniya, Tom 2. (Selected Works, Volume 2). Moscow, Beijing: Izdatelstvo Innostrannoy Literaturi. 1953. P. 364. (In Russian).

Modernizaciya s kitajskoj specifikoj yavlyaetsya "zhemchuzhinoj v sokrovishchnice razvitiya chelovecheskoj civilizacii" — rossijskij vostokoved [Modernization with Chinese Characteristics is a "Pearl in the Treasury of the Development of Human Civilization" — Russian Orientalist] // Sin'hua, 2022. URL: https://russian.news.cn/20230219/1e4d96c4efc442e4bad0a228676b9b4a/c.html (In Russian).

Piao, Yangfan. Kitajskaya model' modernizacii sozdaet novuyu formu chelovecheskoj civilizacii [The Chinese model of modernization creates a new form of human civilization] // Avtorskaya kolonka general'nogo konsula KNR vo Vladivostoke Pyao YAnfan' v IA PrimaMedia, 2022. URL: https://primamedia.ru/news/1407874/ (In Russian).

Vinogradov A.V. Kitajskaya modernizaciya v sravnitel'noj perspektive [Chinese Modernization in Comparative Perspective] // Sravnitel'naya politika. 2010. № 1. S. 104—120. (In Russian).

Zuenko I.Yu. "Kadry reshayut vsyo": reforma kadrovoj sistemy KNR na rubezhe 1980—1990-h godov ["Cadres decide everything": the reform of the personnel system of the PRC at the turn of the 1980—1990s] // Izvestiya Vostochnogo instituta. 2022. № 1 (53). S. 58—69. (In Russian).

* * *

Bell, D.A. The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy. Princeton. : Princeton University Press, 2016. 360 p.

Chen, X. Chinese modernisation offers humanity a new choice for achieving modernization // Independent Online, 2022. URL: https://www.iol.co.za/pretoria-news/news/chinese-modernisation-offers-humanity-a-new-choice-for-achieving-modernisation-61008936-716c-4d86-b1fc-b34cbe9d1785 (accessed: 24.12.2022).

Cheremukhin, A. Was Stalin Necessary for Russia's Economic Development? // National Bureau of Economic Research, 2013. URL: https://www.nber.org/system/files/working_papers/w19425/w19425.pdf (accessed: 12.12.2022).

Countries and Territories. Non-governmental organization Freedom House, 2022. URL: https://freedomhouse.org/countries/freedom-world/scores (accessed: 12.12.2022).

Economy, E.C. Exporting the China Model // Council on Foreign Relations, 2020. URL: https://www.uscc.gov/sites/default/files/testimonies/USCCTestimony3-13-20%20(Elizabeth%20Economy)_justified.pdf (accessed: 12.12.2022).

Full text of the report to the 20th National Congress of the Communist Party of China. URL: https://www.fmprc.gov.cn/eng/wjdt_665385/zyjh_665391/202210/t20221025_10791908.html (accessed: 01.11.2022).

Heilmann, S. China's Political System. Lanham. : Rowman & Littlefield Publishers, 2016. 552 p.

Hu, Jintao 胡锦涛 Ba makesi zhuyi tong makesi zhuyi zhongguo hua jiehe 把马克思主义同马克思主义.中国化结合 [Hu Jintao: Combining Marxism with Sinification of Marxism]. URL:http://news.cctv.com/china/20081218/104662.shtml (accessed: 01.04.2023).

Huang, Ping 黄平 Xiandaixing weixing yu zhongguoxing jiangou 现代性危机与中国性建构 (The crisis of modernity and the construction of Chineseness) // Institute of European Studies of Chinese Academy of Social Science, 2022: http://ies.cass.cn/cn/work/comment/202204/t20220428_5406270.shtml

Jiang, Zemin 江泽民. Jiang zemin zai qingzhu gongchandang gongchengli 80 zhounian dahuishang de jianghua 江泽民在庆祝中共成立80周年大会上的讲话 [Speech by Jiang Zemin at the Celebration of the 80th Anniversary of the Founding of the Communist Party of China]. URL: https://www.chinanews.com.cn/2001-07-02/26/101847.html (accessed: 01.04.2023).

Johnson, Ch. MITI and the Japanese Miracle the Growth of Industrial Policy, 1925—1975. Redwood City. : Stanford University Press, 1982. 412 p.

Joint Statement between the People's Republic of China and the Kingdom of Cambodia on Building a China-Cambodia Community with a Shared Future in the New Era. URL: http://english.scio.gov.cn/topnews/2023-02/13/content_85102645.htm (accessed: 24.12.2022).

Kennedy, S. The Myth of the Beijing Consensus // Journal of Contemporary China. 2010. Vol. 19, № 65. Pp. 461—477.

Leftwich, A. Bringing politics back in: Towards a model of the developmental state // The Journal of Development Studies. 1995. Vol. 31, № 3. P. 400—427.

Li, Peilin 李培林. Zhongguo xiandaihua he xinfazhanshehuixue 中国式现代化和新发展社会学. [Chinese-style modernization and new development sociology] // Chinese Social Sciences 中国社会科学. 2021.12. URL: http://myy.cssn.cn/rdpl/202202/t20220208_5391814.shtml

Ma, Shuyun. The Rise and Fall of Neo-Authoritarianism in China // China Information. 1990. 5(3). P. 1—18.

Mitter, R. China and the attractions of authoritarianism: How the country has been hurt by Covid-19 // The New Statesman, 2020. URL: https://www.newstatesman.com/culture/observations/2020/05/china-and-attractions-authoritarianism (accessed 12.12.2022)

Nathan, A.J. China’s Changing of the Guard: Authoritarian Resilience // Journal of Democracy. 2003. Vol. 14, № 1. Pp. 6—17.

Naughton, B. China's Distinctive System: can it be a model for others? // Journal of Contemporary China. 2010. Vol. 19, № 65. Pp. 437—460.

Ortmann, S. The ‘Beijing consensus’ and the ‘Singapore model’: unmasking the myth of an alternative authoritarian state-capitalist model // Journal of Chinese Economic and Business Studies. 2012. Vol. 10, № 4. Pp. 337—359.

Pang, Wei 潘维. Zhongguo Moshi Yu Xinjiapo 中国模式与新加坡 [The Chinese model and Singapore] // Dongya Lunwen 68. 2009. Pp. 1—19.

Polity IV Country Report 2010: China // Systemic Page, 2021. URL: https://www.systemicpeace.org/polity/China2010.pdf (accessed: 12.12.2022).

President Xi Jinping Meets with German Chancellor Olaf Scholz. URL: https://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/zxxx_662805/202211/t20221104_10800546.html (accessed 24.12.2022)

Qiu, Haiping 邱海平. Zhong guo shi xian dai hua li lun ji qi zhong da yi yi 中国式现代化理论及其重大意义 [Chinese Style Modernization Theory and Its Significance], 2022. URL: http://dangjian.people.com.cn/n1/2022/1206/c117092-32581438.html (accessed: 24.12.2022).

Ramo, J.C. The Beijing Consensus. UK.: The Foreign Policy Centre, 2004. 79 p.

Studwell, J. How Asia Works. NY.: Grove Press, 2014. 400 p.

Truex, R. Making Autocracy Work. Princeton University: 2016. 213 p.

Wang, W. Adapting Marxism to the Chinese Context: A Glorious Chapter in CPC's Hundred-Year History // Qiushi Journal, 2021. URL: http://en.qstheory.cn/2021-09/08/c_657826.htm (accessed: 22.12.2022).

Wen Jia Bao zong li ji zhe hui yu lu: wo ying gai xiang yi ge zhan shi yi yang 温家宝总理记者会语录：我应该像一个战士一样 [Quotations from Premier Wen Jiabao's press conference: I should act like a soldier]. URL: https://news.sina.com.cn/o/2011-03-14/124522111913.shtml (accessed: 23.12.2022).

Williamson, J. What Washington Means by Policy Reform // Peterson Institute for International Economics, 2002. URL: https://www.piie.com/commentary/speeches-papers/what-washington-means-policy-reform (accessed: 18.12.2022).

Xi Jin Ping zai xue xi guan che dang de er shi da jing shen yan tao ban kai ban shi shang fa biao zhong yao jiang hua qiang diao 习近平在学习贯彻党的二十大精神研讨班开班式上发表重要讲话强调 [Xi Jinping delivered an important speech at the opening ceremony of the seminar on studying and implementing the spirit of the 20th National Congress of the Communist Party of China]. URL: http://politics.people.com.cn/n1/2023/0208/c1024-32619522.html (accessed: 10.02.2023).

Xi'an Declaration of the China-Central Asia Summit. URL: https://www.newscentralasia.net/2023/05/20/xian-declaration-of-the-china-central-asia-summit/ (accessed: 20.05.2023)

Yu, Keping 俞可平. Zhong guo mo shi yu "Beijing gong shi" 中国模式与"北京共识" [The Chinese Model and the "Beijing Consensus"]. Beijing: Social Science Literature Publishing House, 2006. 434 p.

Zhang, Weiwei 张维. Zhongguo moshi "zui buhuaide moshi" 中国模式是"最不坏"的模式 [Chinese model isn't the worst model'. URL: http://www.71.cn/2011/0930/629907.shtml (accessed: 02.02.2023).

Zhang, Weiwei 张维为. Zhongguo zhen han: yi ge wen ming xing guo jia de jue qi 中国震撼:一个文明型国家的崛起 [China Shocked: The Rise of a Civilized State]. Beijing: China Intercontinental Press, 2017. 244 p.

Zhang, Weiwei. Guanyu Zhongguo fazhanmoshi de sikao 关于中国发展模式的思考. [Thoughts about the Chinese development model]. URL: http://www.aisixiang.com/data/17472.html (accessed: 02.02.2023).

Поступила в редакцию: 12.04.2023. Received: 12 April 2023.
Принята к публикации: 03.06.2023. Accepted: 3 June 2023.

DOI: 10.48647/ICCA.2023.26.62.008

Ли Инань

Новые элементы в политике Пекина в отношении СССР в 1984—1985 гг.

Аннотация. В данной статье рассматривается исторический процесс нормализации советско-китайских отношений в 1980-х годах с точки зрения принятия решений руководства КНР во главе с Дэн Сяопином. Представлен новый взгляд на предпосылки реализации полной нормализации советско-китайских отношений в конце 1980-х годов. Цель исследования — раскрыть исторический фон, проявления и последствия новые элементы в политике Китая в отношении СССР в 1984—1985 гг. Данная тема ранее не обсуждалась как отдельный проблемный вопрос в исторических сообществах России, Китая или других стран. Используя как опубликованные, но малоизвестные, так и неопубликованные материалы со стороны Китая и России, автор доказывает: с конца 1970-х до середины 1980-х годов идея «объединения с США и противодействия СССР» Дэн Сяопина играла руководящую роль во внешнеполитическом курсе КНР и ее политике по отношению к СССР. Однако в сравнении с прежней позицией, из-за различных причин, прежде всего новых суждений и соображений о международной обстановке и советско-китайских отношениях Дэн Сяопина, в середине 1980-х годов в политике Пекина в отношении СССР появились заметные нюансы. Китайское руководство стало по-настоящему стремиться к существенному улучшению отношений с СССР. Оно интенсивно передавало новые сигналы Москве по каналам не только тайным, но и публичным. Это совпало с приходом к власти М.С. Горбачева и началом перемены во внешней политике СССР в годы перестройки и вместе с этим заложило основу подлинной нормализации советско-китайских отношений.

Ключевые слова: советско-китайские отношения, политика в отношении СССР, «три препятствия», кампучийская проблема, Дэн Сяопин, М.С. Горбачев, Н. Чаушеску.

Автор: Ли Инань, приглашенный научный сотрудник, Шанхайская академия глобального управления и международного регионоведения; соискатель, НИУ ВШЭ. E-mail: liyinan92@qq.com

Li Yinan

New Factors in Beijing's Policy towards the USSR in 1984—1985

Abstract. This article reviews the historical process of normalization of the Sino-Soviet relations in the 1980s from the point of view of decision-making of the Chinese leadership headed by Deng Xiaoping. It sheds a new light on the factors leading to the full normalization of Sino-Soviet relations in the late-1980s. The purpose of the study is to reveal the historical background, manifestations and consequences of new characteristics of China's policy towards the USSR in 1984—1985. This topic has not been discussed separately among the historians in Russia, China or any other country before. Using both unpublished and little-known published materials from China and Russia,

the author proves that, from the late 1970s to the mid-1980s, Deng Xiaoping's idea of "uniting with the US in order to counterbalance the USSR" played a leading role in the foreign affairs of the PRC and its policy towards the USSR. However, compared to the previous position of the PRC towards the USSR, due to various reasons some noticeable changes occurred in Beijing's Moscow policy in the mid-1980s. First and foremost, this was directed by Deng Xiaoping's new judgments and considerations regarding the international situation and Sino-Soviet relations. The Chinese leadership truly began to search for ways to significantly improve the bilateral relations. It sent new signals to Moscow not only through secret, but also via public channels. This coincided with the coming to power of Mikhail Gorbachev and the beginning of the USSR foreign policy changes during the perestroika. These factors laid the foundation for the genuine normalization of Sino-Soviet relations.

Keywords: Sino-Soviet relations, China's USSR policy, "three obstacles", Kampuchea problem, Deng Xiaoping, Mikhail Gorbachev, Nicolae Ceausescu.

Author: Li Yinan, visiting scholar, Shanghai Academy of Global Governance & Area Studies; PhD candidate, HSE University. E-mail: liyinan92@qq.com

После конфликта на острове Даманский в 1969 г. СССР и КНР пережили долгосрочную конфронтацию. В 1980-е годы напряженность в отношениях между двумя странами постепенно спадала. Их полная нормализация была окончательно осуществлена в 1989 г.

О советско-китайских отношениях в 1980-х годах пишет немало российских и западных историков. Почти все авторы разделяют мнение о том, что приход к власти М.С. Горбачева и проведенные им радикальные изменения во внешней политике СССР сыграли значительную роль в нормализации советско-китайских отношений, которая ускорялась с 1985 г. и завершилась окончательно в 1989 г. Но, с другой стороны, историки не выявляют конкретные изменения или динамику в политике Пекина в отношении СССР в 1980-х годах, хотя многие из них упоминают об определенных нюансах и коррективах, появившихся во внешнеполитической линии Пекина в 1982 г., когда состоялся XII съезд КПК, и их влиянии на возобновление политического диалога между СССР и КНР в том же году [Галенович, 1992; Wishnick, 2001; Лукин, 2007; Песков, 2007; Vámos, 2010; Медведев, 2011; Бажанов, 2013; Radchenko, 2014; Zubok, 2017].

Китайские исследователи, с одной стороны, признают важность роли М.С. Горбачева в нормализации советско-китайских отношений, с другой — отмечают пересмотр внешней политики Дэн Сяопина в 1985 г. и, в частности, придают определенное значение его инициативе об условном визите в Советский Союз, переданной М.С. Горбачеву через Н. Чаушеску в октябре того же года. Однако они не полно раскрывают причины действий Дэн Сяопина, также не выявляют другие изменения в политике китайского руководства в отношении Советского Союза в 1980-е годы [Niu Jun, 2011; Sun Yanling, 2009].

Автор данной статьи предполагает, что в середине 1980-х годов в китайском руководстве во главе с Дэн Сяопином был достигнут консенсус о необходимости отказа от стратегии «объединения с США и противодействия СССР» и выбран путь существенной нормализации отношений с Советским Союзом. Это привело к тому, что в 1984—1985 гг. Пекин интенсивно намекал Москве на возможность

сближения. В свою очередь, это совпало с началом перемены во внешней политике СССР в годы горбачевской перестройки. Таким образом, была заложена основа полной нормализации советско-китайских отношений. Делается попытка доказать гипотезу на основе как опубликованных, но малоизвестных, так и неопубликованных материалов со стороны Китая и России, впервые вводимых в научный оборот.

Суть политики Китая в отношении СССР, сформированной Дэн Сяопином к середине 1980-х годов

В июле 1977 г. посты Дэн Сяопина в компартии, правительстве и армии, которые он утратил в последний год «культурной революции», были восстановлены. Это ознаменовало его возвращение к руководству КНР [Виноградов, 2016, с. 39], а сразу после этого он начал активно продвигать во внешнеполитическом курсе стратегию «объединения с Соединенными Штатами и противодействия Советскому Союзу» [Zhu Liang, 2012, p. 88].

Под эгидой Дэн Сяопина 1 ноября 1977 г. на первой странице «Жэньминь жибао» была опубликована статья «Теория Председателя Мао об определении трех миров — крупный вклад в марксизм-ленинизм», в которой публично излагались концепция его стратегии «объединения с Соединенными Штатами и противодействия Советскому Союзу» на международной арене. В статье было отмечено: действия Советского Союза в мировых делах в полной мере представляют типичный империализм и гегемонизм. Более того, Советский Союз — более свирепый, авантюрный и хитрый империализм из двух сверхдержав и самый опасный источник мировой войны. Поэтому СССР является первостепенной целью в борьбе с гегемонизмом [Mao zhuxi...].

После 3-го пленума 11-го созыва ЦК КПК в декабре 1978 г. Дэн Сяопин стал де-факто высшим руководящим лицом страны и партии [Виноградов, 2016, с. 116]. Лишь через месяц он нанес официальный визит в США, чтобы продвигать формирование «единого фронта» против Советского Союза, в который должны входить США, КНР, Япония и Западная Европа [Воробьева Т.А., Юнгблюд В.Т., 2019, с. 74].

В марте 1979 г., несмотря на предложение посольства КНР в СССР не аннулировать советско-китайский Договор о дружбе, союзе и взаимопомощи, который был заключен в 1950 г., Дэн Сяопин принял решение отказаться от продления договора в одностороннем порядке [Ma Xusheng, 1999, pp. 33—34].

В июле 1979 г. состоялось пятое совещание дипломатических представителей в ЦК КПК. В ходе совещания некоторые послы высказывали разные мнения о том, является ли Советский Союз социал-империалистической страной, и выражали сомнения касательно внешнеполитической стратегии «объединения с США и противодействия СССР». Однако Дэн Сяопин в своем выступлении однозначно отметил: «Единственная угроза для Китая исходит от социал-империалистического СССР. Поэтому мы принимаем стратегию “единый фронт”, то есть международный единый фронт против гегемонии. Что касается противодей-

ствия гегемонизму, следует сосредоточиться на противодействии одному гегемонизму и объединении с другим гегемоном. Согласно учению Ленина, США являются как минимум "косвенным союзником"» [Zhu Liang, 2012, p. 90].

В январе 1980 г. Дэн заявил на совещании ЦК КПК, что перед КПК в 1980-е годы есть «три главных дела»: во-первых, противостоять гегемонии Советского Союза на международной арене и сохранять мир во всем мире; во-вторых, реализовать возвращение Тайваня и воссоединение родины; в-третьих, ускорить экономическое строительство. Он, в частности, подчеркнул, что «задача противодействия гегемонии ставится на нашу повестку дня ежедневно» [Deng Xiaoping, 2004, p. 164].

На заседании Политбюро ЦК КПК в феврале 1981 г. Дэн Сяопин еще раз подчеркнул, что внешнеполитическая стратегия Китая заключается в «создании единого фронта против гегемонии». Схема противодействия гегемонизму Советского Союза не может быть изменена. В сложившейся ситуации переговоры с Москвой не должны возобновляться [Deng Xiaoping nianpu, 2004, p. 711].

В июле 1982 г. под давлением некоторых членов китайского руководства Дэн Сяопин согласился возобновить политический диалог с Советским Союзом в форме консультаций на уровне заместителей министра иностранных дел. Тем не менее он одновременно дал указания поставить кабальные предварительные условия для нормализации советско-китайских отношений [Dai Bingguo, 2016, p. 39]. В соответствии с его претензиями для серьезного улучшения советско-китайских отношений СССР должен устранить так называемые «три препятствия». То есть он должен: 1) заставить Вьетнам вывести свои войска из Кампучии; 2) вывести советские военные подразделения из Афганистана; 3) вывести свои войска из Монголии, а также фактически оголить советско-китайскую границу. Стоит отметить, что в одном из закрытых выступлений Дэн Сяопин откровенно сказал, что число «препятствий» в случае необходимости может быть сокращено до двух-одного или увеличено до четырех-пяти [РГАНИ, ф. 97, оп. 1, д. 43. л. 5]. Это в полной мере доказывало, что Дэн Сяопин в это время не стремился к политическому примирению с Советским Союзом, а сознательно «выдумал» так называемые «препятствия» и использовал их как предлог для торможения нормализации отношений.

В апреле 1983 г. в беседе с делегацией Коммунистической партии Индии (марксизма) Дэн Сяопин заявил о невозможности восстановления межпартийных отношений с Советским Союзом: «В данный момент контакты подняты до встреч на уровне министров иностранных дел. Но это все-таки контакты между странами, а не партиями» [Deng Xiaoping nianpu, 2004, p. 905]. В августе того же года на встрече с сенатором США Г. Джексоном Дэн Сяопин сказал: «Я не вижу перспективы китайско-советских отношений» [Deng Xiaoping nianpu, 2004, p. 926]. А в беседе с З. Бжезинским в феврале 1984 г. он подтвердил, что без устранения «трех препятствий» связь между КНР и СССР в политической области не может быть развита [Zai huijian...].

Весной 1984 г. состоялся четвертый раунд советско-китайских консультаций. Но при этом китайская сторона по-прежнему придерживалась твердой позиции, которую утвердил именно Дэн Сяопин: устранение «препятствий» — это тот

путь, который необходимо пройти в целях осуществления нормализации отношений между двумя странами. Консультации ни для чего другого, кроме как устранения препятствий [РГАНИ, ф. 97, оп. 1, д. 43, л. 2]. Как доложил своим коллегам глава советской делегации, заместитель министра иностранных дел СССР Л.Ф. Ильичев, «китайский представитель упорно игнорировал наши вопросы политического характера, хоть конкретные шаги в практических областях двусторонних отношений» [РГАНИ, ф. 97, оп. 1, д. 43, л. 4].

Почти одновременно, несмотря на противоречия в тайваньском вопросе, между Пекином и Вашингтоном сформировалось фактическое стратегическое партнерство. Они активно осуществляли военно-техническое сотрудничество и оказывали поддержку оппозиционным силам против Советского Союза и его союзников [Ли Инань, 2021, с. 23—35].

Разумеется, следующий фактор также играл свою роль в формировании политики Дэн Сяопина в отношении с Москвой: он считал, что жизненно важную для Китая экономическую и техническую поддержку можно получить только с Запада во главе с США, а не из СССР. Если опрометчиво согласиться на улучшение отношений с Москвой, не заставляя ее идти на уступки, хорошие отношения с Западом будут подорваны. И Китай «бы проигрался в пух и прах». В 1979 г., отдав распоряжение о советско-китайских переговорах на закрытом собрании, Дэн Сяопин откровенно сказал: «Что нам может дать СССР? Они ничего нам не дадут» [Ma Xusheng, 1999, p. 37].

Но следует отметить, что жесткая «антисоветская» позиция Дэн Сяопина с конца 1970-х до начала 1980-х годов основывалась также на том, что он был убежден, что «гегемонизм» и «экспансионизм» Советского Союза в глобальном масштабе не только создали прямую угрозу безопасности Китая и сформировали против него стратегическое окружение, но также подрывали равновесие между США и СССР. Итак, Советский Союз стал «источником международных потрясений и кризисов и представляет собой угрозу миру и безопасности во всем мире». Поскольку администрация Картера была слишком мягкой по отношению к Советскому Союзу, Китай должен встать на сторону Соединенных Штатов, чтобы помочь им сковать военную мощь Советского Союза и сдержать его наступательную политику [Memorandum of Conversation].

Таким образом, вплоть до 1984 г. из-за того, что стратегия «объединения с США и противодействия СССР» Дэн Сяопина все же играла руководящую роль во внешнеполитическом курсе КНР, будущее советско-китайских отношений оказывалось бесперспективным и неопределенным.

Новые жесты китайского руководства в адрес Москвы в 1984—1985 гг.

Удивительно, что со второй половины 1984 г. в политике Пекина в отношении СССР проявлялись заметные нюансы. Они передавались в Москву по разным каналам и в разных формах.

Во-первых, Пекин неоднократно намекал Москве, что пересматривает свою политику в отношении СССР и США. Его позиция по сохранению мира во всем

мире и предотвращению гонки вооружений становилась все ближе и ближе к Москве.

В первой половине мая 1984 г., во время своего пребывания в Пхеньяне генеральный секретарь ЦК КПК Ху Яобан специально попросил Ким Ир Сена передать советскому руководству, что Китай развивает отношения с США и Японией не с целью противодействия СССР [Memorandum of Conversation between...]. И во второй половине того же месяца на переговорах с председателем Президиума ЦК Союза коммунистов Югославии Д. Марковичем, находившимся в Китае, Ху Яобан заявил: КНР никогда не будет воевать с СССР, никогда не вступит в антисоветский союз с США и Японией; Китай искренне стремится к дружбе с Советским Союзом; Пекин вынужден публично говорить о «трех препятствиях», но будет стремиться реже поднимать этот вопрос [Бажанов, 2017, с. 114—115].

Во время визита в Румынию в августе 1984 г. председатель КНР, член Постоянного комитета Политбюро ЦК КПК Ли Сяньнянь попросил Н. Чаушеску передать советскому руководству, что Пекин вносит коррективы во внешнеполитическую стратегию и намерен постепенно нормализовать китайско-советские отношения: «Пожалуйста, передайте советским товарищам, что Китайская Народная Республика не будет вступать в союз с Японией и США против СССР, никогда не будет! Китай не будет “объединяться с Соединенными Штатами и противодействовать Советскому Союзу”. Не беспокойтесь, пожалуйста» [Jiang Benliang, 2007, pp. 197—198].

В июле 1985 г., в последний день своего визита в СССР в качестве заместителя премьера Госсовета КНР и члена Политбюро ЦК КПК (это был первый официальный визит члена Политбюро ЦК КПК в СССР с 1964 г.) Яо Илинь, несмотря на то что задачи визита заключались исключительно в проведении переговоров по вопросам в сфере экономического сотрудничества, по собственной инициативе завел неофициальный разговор в частном порядке об общем состоянии советско-китайских политических отношений. При этом он сказал: «Китай никогда не будет на стороне США в вопросах мира во всем мире, никогда не заблуждался относительно сущности социально-экономического строя в этой стране». Вместе с тем было подчеркнуто, что «в вопросах сохранения мира на земле цели Китая и Советского Союза едины» [АВПРФ, ф. 100, оп. 72, п. 318, д. 13, л. 58].

3 августа 1985 г. «Жэньминь жибао» опубликовало на первой странице критику Дэн Сяопина в адрес администрации Рейгана во время разговора с британским гостем: программа «звездных войн» не должна быть претворена в жизнь, поскольку ее осуществление приведет к качественным изменениям в гонке вооружений. Она отличается по своему характеру от пополнения арсенала несколькими ядерными боеголовками или создания нескольких новых типов ракет [К вопросу...].

Спустя месяц председатель Постоянного комитета Всекитайского собрания народных представителей Пэн Чжэнь, выступая на торжественном собрании, посвященном 40-й годовщине победы в войне против милитаристской Японии и во Второй мировой войне, заявил: Советский Союз прошел в войне через самые суровые испытания и внес в нее самый большой вклад, расширил влияние

социализма. Благодаря победе в антифашистской войне родился ряд социалистических стран. Между тем он отметил, что в настоящее время американцы стремятся к тому, чтобы перенести гонку вооружений в космическое пространство, что усугубит опасность новой войны «под предлогом сохранения баланса сил» [Zai shoudu...].

Подобным образом в выступлении, посвященном 40-й годовщине ООН в октябре 1985 г., премьер Госсовета КНР Чжао Цзыян заявил, что Китай выступает против гонки вооружений в космическом пространстве и так называемых «сил сдерживания» и «равновесия страха», которые в то время только пропагандировала и продвигала администрация Рейгана [Zhao Ziyang...].

Также Пекин снова признал Советский Союз социалистической страной и назвал его руководителей «товарищами». Он выразил готовность развивать политические отношения и даже восстановить межпартийные связи.

В декабре 1984 г. первый заместитель председателя Совета министров СССР И.В. Архипов, возглавлявший специалистов по оказанию помощи Китаю в 1950-х годах, посетил КНР с официальным визитом. Член Постоянного комитета Политбюро ЦК КПК, фактически второе лицо КНР того времени, Чэнь Юнь встретился и обнялся с ним перед телекамерами в сопровождении Яо Илиня (в контрасте с этим на советско-китайской встрече на высшем уровне 1989 г. Дэн Сяопин не обнялся с М.С. Горбачевым) [Галенович, 2011, с. 326—327]. Чэнь Юнь отметил, что сторонам следует восстановить межпартийные связи. Кроме того, Пэн Чжэнь на встрече с И.В. Архиповым подчеркнул, что социалистические страны, такие как Китай и Советский Союз, должны иметь хорошие отношения [Li Fenglin, 1996, p. 16].

В марте 1985 г. заместитель премьера Госсовета КНР, член Политбюро ЦК КПК Ли Пэн присутствовал на похоронах К.У. Черненко. Сразу по прибытии в Москву он выразил надежду встретиться с руководителем СССР. Он был принят М.С. Горбачевым на следующий день [Li Peng, 2008, pp. 8—10]. На встрече с новым генсеком КПСС Ли Пэн передал «сердечные поздравления и наилучшие пожелания от генерального секретаря ЦК КПК Ху Яобана в связи с избранием М.С. Горбачева на пост генерального секретаря ЦК КПСС», отметив, что китайское руководство считает дальнейшее развитие отношений между СССР и КНР «очень важным как для Китая, так и для Советского Союза, двух великих соседей и социалистических стран» [Информация в...]. Это означало, что Пекин стал снова признавать сущность социалистического строя Советского Союза (с 1964 г. Пекин стал заявлять, что в СССР якобы уже произошла «реставрация капитализма», а в документах IX съезда КПК 1969 г. Советский Союз официально был объявлен «социал-империалистической державой»). Как отметили западные политические обозреватели, эти два сигнала были восприняты некоторыми как намек на возможность восстановления отношений между компартиями двух стран [Gorbachev Hints to...]. Кроме того, на встрече Ли Пэн выразил согласие, что две страны должны продолжать политический диалог и повышать его уровень [Киреев, 2006, с. 181].

В шестом раунде советско-китайских политических консультаций, состоявшемся через месяц, китайская сторона согласилась расширять связи и контакты

между двумя странами в политической области, на что она не отвечала положительно в предыдущих раундах [К советско-китайским...].

В сентябре 1985 г. в ходе работы 40-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН в Нью-Йорке состоялась встреча министров иностранных дел СССР и КНР в беспрецедентно дружественной и откровенной атмосфере. При этом министр иностранных дел КНР У Сюэцянь пригласил Э.А. Шеварднадзе посетить КНР в удобное для него время [Встреча министров]. А визита на таком уровне не было уже более 20 лет.

Наряду с вышеуказанными новыми жестами наиболее замечательным сигналом из Пекина было послание Дэн Сяопина М.С. Горбачеву, переданное через Н. Чаушеску 9 октября 1985 г. В нем говорилось, что, в отличие от того времени, когда Н. Чаушеску был с визитом в Китае в 1982 г., в данный момент Китай полностью отменил прежнюю внешнеполитическую стратегию «объединения с США и противодействия СССР». Мало того, Дэн Сяопин или Ху Яобан готов встретиться с М.С. Горбачевым в любом месте на основе того, что СССР достигнет взаимопонимания с Китаем о выводе вьетнамских войск из Кампучии. После разъяснения послания румынскому главе Дэн специально добавил: «Моя историческая миссия — выезд с визитом за границу — уже завершена. Товарищи также не отпускают меня за границу. Но если удастся достичь такого взаимопонимания с Советским Союзом, то я могу сделать исключение. Ради этого благого дела я готов поехать» [Jiang Benliang, 2007, pp. 140—143].

Следует иметь в виду, что 17 апреля 1985 г. на вопрос бельгийского журналиста: «В данный момент из трех проблем, препятствующих нормализации китайско-советских отношений, на решении какой вы настаиваете больше всего?» — Дэн Сяопин ответил: «Все эти три вопроса важны в равной степени. Для достижения подлинной нормализации китайско-советских отношений необходимо постепенно устранить эти три препятствия, ибо они составляют угрозу Китаю» [Deng Xiaoping huijian Maertengsi...].

Сокращение количества «препятствий» от трех до одного (именно кампучийская проблема) и выдвижение инициативы посетить Советский Союз можно было бы рассматривать как заметное изменение в собственной позиции Дэн Сяопина. Это отражало то, что он перестал манипулировать так называемыми «препятствиями».

Таким образом, по всей видимости, к осени 1985 г. китайское руководство и, в частности, сам Дэн Сяопин, похоже, больше не собирались тормозить нормализацию отношений с Москвой и готовились достичь примирения и даже сближения с ней.

Причины появления новых элементов в политике Пекина в отношении СССР в 1984—1985 гг.

Как объяснить появление новых жестов из Пекина?

С одной стороны, в китайском руководстве существовали расхождения в политике в отношении СССР.

Некоторые члены китайского руководства, в том числе Ли Сяньнянь и Ху Яобан, с самого начала 1980-х годов выступали против внешнеполитической линии «объединения с США и противодействия СССР» [Zhu Liang, 2012, pp. 90—91]. В частности, Чэнь Юнь, чей ранг в руководстве КПК в 1950-х годах был выше ранга Дэн Сяопина, твердо выступал за скорейшее восстановление традиционно дружественных отношений с Советским Союзом [Галенович, 2011, с. 271]. К середине 1980-х годов из-за накопленного недовольства продолжающимся замораживанием китайско-советских отношений и империалистической политикой администрации Рейгана эти руководители стали постепенно укреплять свои позиции и даже оказывать давление на Дэн Сяопина на закрытых заседаниях [Федотов, 2005, с. 527—528]. Естественно, они тоже стали пытаться использовать возможности для того, чтобы продвигать нормализацию советско-китайских отношений по-своему.

С другой стороны, и это самое главное, исходя из нового суждения о международной обстановке сам Дэн Сяопин стал пересматривать политику в отношении Советского Союза.

Исходя из собственных соображений о внешнеэкономических связях, предпочтение Дэн Сяопина к развитию отношений с Западом, прежде всего с США, никогда не менялось. Даже в 1990 г., когда советско-китайские политические отношения уже были полностью нормализованы, а китайско-американские отношения начали неожиданно обостряться, Дэн Сяопин все же подчеркивал: «Мы надеемся, что китайско-советские отношения будут хорошими, но больше надеемся, что китайско-американские отношения будут хорошими» [Deng Xiaoping nianpu, 2004, p. 1311]. Его пересмотр политики по отношению к Москве главным образом исходил из его нового суждения о международной обстановке.

В конце 1970-х и начале 1980-х, как упоминалось выше, на взгляд Дэн Сяопина, из-за того что «США занимали оборонительную позицию, а СССР — наступательную позицию» [Deng Xiaoping nianpu, 2004, p. 667], противодействие Советскому Союзу было объединено с сохранением мира во всем мире и обеспечением национальной безопасности Китая. Если СССР получит абсолютное преимущество над США в глобальном масштабе, он может развязать против них войну и холодная война станет «горячей войной». В этом случае Китаю не выжить в одиночку.

Однако к середине 1980-х годов ситуация была совершенно иной. Затруднения Советского Союза в Афганистане, Юго-Восточной Азии и Центральной Америке, его неудача в вопросах о ракетах средней дальности в Европе, а также застой социально-экономического развития вернули две сверхдержавы в состояние равновесия. 5 октября 1985 г. на встрече с председателем Христианско-социального союза в Баварии Ф. Штраусом Дэн Сяопин высказал свое суждение: «Советский Союз долгое время проводил наступательную политику в своей глобальной стратегии. Потом Соединенные Штаты вели контратаку против его наступательной политики. Итак, в последние годы Советский Союз мало добился своих целей». В настоящее время «Советский Союз находится в пассивной позиции» [Deng Xiaoping nianpu, 2004, p. 1084].

В то же время в глазах Дэн Сяопина милитаристская политика Рейгана, особенно ее СОИ, представляла новую угрозу миру во всем мире [Deng Xiaoping nianpu, 2004, p. 1065].

При таких обстоятельствах продолжение «объединения с США и противодействия СССР» только нарушило бы равновесие между двумя сверхдержавами и, следовательно, подорвало бы международную стабильность и безопасность. Вот что сказал Дэн Сяопин на совещании Военного совета ЦК КПК в ноябре 1984 г.: «Сейчас наша внешняя политика — независимость и самостоятельность... Эта политика очень важна. Это лучший способ сохранить мир. Поскольку если Китай присоединится к какой-либо стороне, произойдут качественные изменения» [Deng Xiaoping, 2004, pp. 265—266]. Разумеется, здесь под «сторонами» подразумевались два военно-политических блока во главе с США и СССР.

В беседе с бывшим президентом США Р. Никсоном 6 сентября 1985 г. Дэн Сяопин объявил: «Мы изменили стратегию “единого фронта” против Советского Союза. Китай не может привязать себя к одной военной колеснице, иначе это только увеличит опасность возникновения войны и повредит миру. Китаю следует вести диалог с Советским Союзом. Если китайско-советские отношения улучшатся, это будет только на пользу миру, а не во вред ему» [Deng Xiaoping nianpu, 2004, p. 1074].

Другими словами, к середине 1980-х годов для Дэн Сяопина противостояние с Советским Союзом и защита мира во всем мире больше не были едины. Поэтому необходимо внести коррективы в стратегию «объединения с США и противодействия СССР».

От подчеркивания «трех препятствий» до «препятствия», т. е. кампучийской проблемы — региональной «горячей точки», стало понятно, что Дэн Сяопин больше не рассматривал советско-китайские отношения с точки зрения глобальной стратегии. Это отражало его готовность существенно снизить степень военной конфронтации с Советским Союзом и добиться с ним политического примирения. Два других «препятствия» касались размещения советских войск в соседних с Китаем странах и прямой конфронтации между СССР и КНР. А в Кампучии были только прокси двух стран. Прокси-война в Кампучии с СССР не окажет большого влияния на равновесие между США и СССР и вряд ли вызовет войны между КНР и СССР. На расширенном заседании Военного совета ЦК КПК в июне 1985 г. Дэн Сяопин объявил о решении в ближайшие годы сократить численность армии на миллион человек. Он конкретно объяснил причины данного шага: во-первых, в последние несколько лет США и СССР достигли равновесия в ядерных и обычных силах, поэтому никто из них не посмеет начать мировую войну; во-вторых, Китай больше не будет «объединяться с США и противодействовать СССР» — «в течение некоторого времени в прошлом мы принимали стратегию “единого фронта” в ответ на угрозу советской гегемонии. Теперь мы изменили эту стратегию, а это серьезное изменение» [Deng Xiaoping, 2004, pp. 272—273].

Инициатива Дэн Сяопина об условном визите в Советский Союз впервые вывела советско-китайскую встречу на высшем уровне на горизонт нормализации двусторонних отношений. Факты показали, что он сдержал свое обещание.

С 1986 г. Москва стала активно искать решение кампучийской проблемы политическими средствами [Бектимирова, 2010, с. 99]. На переговорах с Нгуен Ван Линем во время его первого визита в СССР в качестве генсека компартии Вьетнама в мае 1987 г. М.С. Горбачев оказал давление на вьетнамское руководство по данному вопросу [Горбачев, 2008, с. 532—537]. После этого процесс содействия выходу вьетнамских войск из Кампучии ускорился.

В мае 1988 г. Ханой заявил, что в текущем году будет осуществлен вывод половины вьетнамских войск, находящихся в Кампучии, а остальная часть будет окончательно выведена в 1990 г. [Предстоит вывод войск].

В середине сентября 1988 г. в выступлении в Красноярске М.С. Горбачев отметил, что СССР стремится содействовать урегулированию вокруг Кампучии. Это послужило бы делу улучшения советско-китайских отношений. СССР выступает за полную нормализацию отношений с Китайской Народной Республикой и готов к тому, чтобы безотлагательно начать подготовку к советско-китайской встрече на высшем уровне [Горбачев, 1989, с. 558]. Через месяц на встрече с Н. Чаушеску, находившимся с визитом в Китае, Дэн Сяопин сказал, что согласится на проведение китайско-советской встречи на высшем уровне. Его речь была опубликована «Жэньминь жибао» на следующий же день [Deng Xiaoping huijian Qiaosaisiku...].

В самом начале советско-китайской встречи на высшем уровне в мае 1989 г., которая ознаменовала окончательную нормализацию отношений стран, Дэн Сяопин спросил М.С. Горбачева, помнит ли он о послании, переданном через Н. Чаушеску три года назад. Получив положительный ответ, Дэн отметил: «Перед китайским народом встала проблема — могут ли улучшиться китайско-советские отношения? Движимый этим мотивом, я передал Вам послание. И через три года мы наконец встретились» [Горбачев, 1995, с. 435]. То есть Дэн сам показал, что он решил существенно и серьезно улучшить отношения с Советским Союзом только с того момента, когда он отправил послание М.С. Горбачеву в октябре 1985 г.

Все руководители КНР, в том числе и сам Дэн Сяопин, достигли общего согласия о полном отказе от стратегии «объединения с США и противодействия СССР» и взяли курс на скорейшую нормализацию отношений с Москвой. Это главная причина появления нюансов в политике Пекина в отношении СССР в 1984—1985 гг.

Заключение

После 1985 г. отношения между СССР и КНР быстро двигались в направлении полной нормализации. С одной стороны, это было связано с коренными изменениями во внешнеполитическом курсе Советского Союза, внесенными новым политическим мышлением М.С. Горбачева. С другой стороны, это было обусловлено следующим фактом: из-за различных причин, прежде всего изменения суждения о международной обстановке Дэн Сяопина, китайское руководство полностью отказалось от стратегии «объединения с Соединенными

Штатами и противодействия Советскому Союзу» в 1984—1985 гг. Оно было полно решимости по-настоящему добиться серьезного улучшения отношений с Советским Союзом, а не пытаться тянуть время, как раньше. Поэтому в то время Пекин неоднократно намекал Москве на свое стремление к сближению. В значительной степени это можно расценивать как случайное совпадение, т. е. накануне радикальной перемены во внешней политике Советского Союза в годы горбачевской перестройки, в том числе в его политике в отношении Китая, возникли нюансы в политике Пекина в отношении СССР. Но стоит отметить, что в этом «случайном совпадении» содержалась и своя логика: к середине 1980-х годов усилилось неблагоприятное положение СССР в соперничестве с США на фоне холодной войны, что привело главу СССР к пересмотру внешней политики своей страны, а главу КНР — к пересмотру своей политики по отношению к Москве.

Библиографический список

Архив внешней политики Российской Федерации (АВПРФ). Ф. 100. Оп. 72. П. 318. Д. 13.

Бажанов Е.П. Миг и вечность: история одной жизни и наблюдения за жизнью всего человечества. Т. 3: За Великой Китайской стеной. М.: Дашков и К, 2017. 559 с.

Бажанов Е.П. От дружбы через конфронтацию к нормализации: советско-китайские отношения с 1949 и до 1991 г. Россия и Китай: четыре века взаимодействия / под ред. А.В. Лукина. М.: Весь Мир, 2013. С. 217—298.

Бектимирова Н.Н. Общий путь к урегулированию в Камбодже // Международная жизнь. 2010. № 10. С. 96—105.

Виноградов А.В. XI съезд КПК. История Китая с древнейших времен до начала XXI века / гл. ред. С.Л. Тихвинский. Т. 9: Реформы и модернизация (1976—2009). М.: Наука, 2016. С. 37—42.

Виноградов А.В. 3-й пленум ЦК КПК 11-го созыва. История Китая с древнейших времен до начала XXI века / гл. ред. С.Л. Тихвинский. Т. 9: Реформы и модернизация (1976—2009). М.: Наука, 2016. С. 109—116.

Воробьева Т.А., Юнгблюд В.Т. Взаимоотношения в треугольнике США — СССР — КНР в конце периода разрядки международной напряженности (1977—1980 гг.) // Вестник МГИМО-Университета. 2019. № 1. С. 59—82. DOI: 10.24833/2071-8160-2019-1-64-59-82.

Встреча министров // Правда. 28.09.1985.

Галенович Ю.М. 50 лет с Китаем. М.: Вагриус, Изограф, 2011. 348 с.

Галенович Ю.М. «Белые пятна» и «болевые точки» в истории советско-китайских отношений. Т. 2: СССР и КНР (1949—1991 гг.). Кн. 2. М.: ИДВ РАН, 1992. 132 с.

Галенович Ю.М. История взаимоотношений России и Китая. Кн. 3: Один строй — два государства (1949—1991 гг.). Ч. 2. М.: Русская панорама, 2011. 334 с.

Горбачев М.С. Жизнь и реформы. Кн. 2. М.: Новости, 1995. 652 с.

Горбачев М.С. Избранные речи и статьи. Т. 6. М.: Политиздат, 1989. 606 с.

Горбачев М.С. Собрание сочинений. Т. 6. М.: Весь Мир, 2008. 640 с.

Информация в «Жэньминь жибао» // Правда. 18.03.1985.

К вопросу о «звездных войнах» // Известия. 04.08.1985.

К советско-китайским консультациям // Правда. 23.04.1985.

Киреев Г.В. Россия—Китай: неизвестные страницы пограничных переговоров. М.: РОССПЭН, 2006. 413 с.

Ли Инань. Советский фактор в военно-техническом сотрудничестве США и КНР в годы холодной войны // Вестник Московского университета. Серия 25: Международные отношения и мировая политика. 2021. № 3. С. 12—47. DOI: 10.48015/2076-7404-2021-13-3-12-47.

Лукин А.В. Медведь наблюдает за драконом: образ Китая в России в XVII—XXI веках. М.: АСТ, 2007. 598 с.

Медведев Р.А. Визит М.С. Горбачева в Пекин в 1989 году // Новая и новейшая история. 2011. № 2. С. 93—101.

Песков Ю.С. СССР—КНР: от конфронтации к партнерству. М.: ИДВ РАН, 2007. 201 с.

Предстоит вывод войск // Правда. 27.05.1988.

Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ). Ф. 97. Оп. 1. Д. 43.

References

Arkhiv vneshney politiki Rossiyskoy Federatsii (AVPRF) [Foreign Policy Archive of the Russian Federation]. F. 100. Op. 72. P. 318. D. 13. (In Russian).

Bazhanov, E.P. (2017). Mig i vechnost': istoriya odnoj zhizni i nablyudeniya za zhizn'yu vsego chelovechestva. T. 3: Za Velikoj Kitajskoj stenoj [Moment and Eternity: The Story of A Life and Observation of the Life of the Whole Mankind. Vol. 3: Behind the Great Wall of China]. Moscow: Dashkov i K. 559 s. (In Russian).

Bazhanov, E.P. (2013). Ot druzhby cherez konfrontaciyu k normalizacii: sovetsko-kitajskie otnosheniya s 1949 i do 1991 g. [From Friendship through Confrontation to Normalization: Soviet-Chinese Relations from 1949 to 1991]. Rossiya i Kitaj: chetyre veka vzaimodejstviya / rod red. A.V. Lukina [Russia and China: Four Centuries of Interaction / ed. by A.V. Lukin]. Moscow: Ves' Mir. S. 217—298. (In Russian).

Bektimirova, N.N. (2010). Obshchij put' k uregulirovaniyu v Kambodzhe [Common Path to the Settlement in Cambodia] // Mezhdunarodnaya zhizn'. No. 10. S. 96—105. (In Russian).

Galenovich, Yu.M. (2011). 50 let s Kitaem [50 Years with China]. Moscow: Vagrius, Izograf. 348 s. (In Russian).

Galenovich, Yu.M. (1992). "Belye pyatna" i "bolevye tochki" v istorii sovetsko-kitajskih otnoshenij. Vol. 2: SSSR i KNR (1949—1991 gg.) ["Blank Spots" and "Sore Points" in the History of Soviet-Chinese Relations. Vol. 2: USSR and PRC (1949—1991)]. Book 2. Moscow: IDV RAN. 132 s. (In Russian).

Galenovich, Yu.M. (2011). Istoriya vzaimootnoshenij Rossii i Kitaya. Book 3: Odin stroj — dva gosudarstva (1949—1991 gg.) [History of Relations between Russia and China. Book 3: One System — Two States (1949—1991)]. Part 2. Moscow: Russkaya panorama. 334 s. (In Russian).

Gorbachev, M.S. (1989). Izbrannye rechi i stat'i [Selected Speeches and Articles]. Vol. 6. Moscow: Politizdat. 606 s. (In Russian).

Gorbachev, M.S. (2008). Sobranie sochinenij [Collection of Works]. Vol. 6. Moscow: Ves' Mir. 640 s. (In Russian).

Gorbachev, M.S. (1995). Zhizn' i reformy [Life and Reforms]. Book 2. Moscow: Novosti. 652 s. (In Russian).

Informaciya v "Zhen'min' zhibao" [Information in Renmin Ribao] // Pravda. 18.03.1985. (In Russian).

Kireev, G.V. (2006). Rossiya — Kitaj: neizvestnye stranicy pogranichnyh peregovorov [Russia — China: Unknown Pages of Border Negotiations]. Moscow: ROSSPEN. 413 s. (In Russian).

K sovetsko-kitajskim konsul'taciyam [To the Soviet-China consultations] // Pravda. 23.04.1985. (In Russian).

K voprosu o “zvezdnyh vojnah” [On the issue of the Star Wars] // Izvestiya. 04.08.1985. (In Russian).

Lukin, A.V. (2007). Medved’ nablyudaet za drakonom: obraz Kitaya v Rossii v XVII—XXI vekah [The Bear Watches the Dragon: Russia’s Perceptions of China and the Evolution of Russian-Chinese Relations Since the Eighteenth Century]. Moscow: AST. 598 s. (In Russian).

Medvedev, R.A. (2011). Vizit M.S. Gorbacheva v Pekin v 1989 godu [Gorbachev’s Visit to Beijing in 1989] // Novaya i novejshaya istoriya. No. 2. S. 93—101. (In Russian).

Peskov, Yu.S. (2007). SSSR — KNR: ot konfrontacii k partnerstvu [USSR — PRC: From Confrontation to Partnership]. Moscow: IDV RAN. 201 s. (In Russian).

Predstoit vyvod vojsk [Forces are going to be withdrawn] // Pravda. 27.05.1988. (In Russian).

Rossijskij gosudarstvennyj arhiv novejshej istorii (RGANI) [Russian State Archive of Contemporary History]. F. 97. Op. 1. D. 43. (In Russian).

Vinogradov, A.V. (2016). XI s’’ezd KPK [11th Congress of CPC]. Istoriya Kitaya s drevnejshih vremen do nachala XXI veka / gl. red. S.L. Tihvinskij. Vol. 9: Reformy i modernizaciya (1976—2009) [History of China from Ancient Times to the Beginning of the 21st Century / ch. ed. S.L. Tikhvinsky. Vol. 9: Reforms and Modernization (1976—2009)]. Moscow: Nauka. S. 37—42. (In Russian).

Vinogradov, A.V. (2016). 3-j plenum CK KPK 11-go sozyva [3rd Plenum of the 11th CPC Central Committee]. Istoriya Kitaya s drevnejshih vremen do nachala XXI veka / gl. red. S.L. Tihvinskij. Vol. 9: Reformy i modernizaciya (1976—2009) [History of China from Ancient Times to the Beginning of the 21st Century / ch. ed. S.L. Tikhvinsky. Vol. 9: Reforms and Modernization (1976—2009)]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Vorobyova, T.A., Yungblud, V.T. (2019). Vzaimootnosheniya v treugol’nike SShA — SSSR — KNR v konce perioda razryadki mezhdunarodnoj napryazhyonnosti (1977—1980 gg.) [Relations within “Triangle” USA — USSR — PRC at the End of Detente Period (1977—1980)] // Vestnik MGIMO-Universiteta. No. 1. S. 59—82. (In Russian). DOI: 10.24833/2071-8160-2019-1-64-59-82.

Vstrecha ministrov [Meeting of the ministers] // Pravda. 28.09.1985. (In Russian).

* * *

Dai, Bingguo 戴秉国 (2016). Zhanlue duihua: Dai Bingguo huiyilu 战略对话: 戴秉国回忆录 [Dai Bingguo. Strategic Dialogue: Memoirs of Dai Binguo]. Beijing: Renmin chubanshe. 398 p.

Deng, Xiaoping 邓小平 (2004). Deng Xiaoping junshi wenji 邓小平军事文集 [Deng Xiaoping. Selected Works on the Military Affairs of Deng Xiaoping]. Vol. 3. Beijing: Junshi kexue chubanshe, Zhongyang wen xian chubanshe. 340 p.

Deng Xiaoping huijian Maertengsi bing da jizhe wen 邓小平会见马尔滕斯并答记者问 [Deng Xiaoping met with Martens and answered journalists’ questions] // Renmin ribao 人民日报. 18.04.1985.

Deng Xiaoping huijian Qiaosaisiku shi shuo, zhong su gaoceng huiwu mingnian keneng shijianxi 邓小平会见齐奥塞斯库时说, 中苏高层会晤明年可能实现 [When meeting with Ceausescu, Deng Xiaoping said that the Sino-Soviet summit might be held in the next year] // Renmin Ribao 人民日报. 18.10.1988.

Deng Xiaoping nianpu (1975—1997) 邓小平年谱 (1975—1997) [Biographical Chronicle of Deng Xiaoping (1975—1997)] (2004) / ed. by Zhonggongzhongyang wenxian yanjiushi bian 中共中央文献研究室编 [ed. by Scientific Research Office of Documents of the CPC Central Committee]. Beijing: Zhongyang wenxian chubanshe. 1383 p.

Gorbachev Hints to Opening to China // The New York Times. 16.03.1985.

Jiang, Benliang 蒋本良 (2007). Gei gongheguo lingdaoren zuo fanyi 给共和国领导人作翻译 [Work for the Leaders of the Republic as an Interpreter]. Shanghai: Shanghai cishu chubanshe. 262 p.

Li, Fenglin 李凤林 (1996). Mosike ershinian pianduan (xu er) 莫斯科二十年片段(续二) [Twenty Years in Moscow (Continuation 2)] // Shijie zhishi 世界知识. No. 6. P. 16—17.

Li, Peng 李鹏 (2008). Heping, fazhan, hezuo: Li Peng waijiao riji 和平, 发展, 合作: 李鹏外交日记 [Peace, Development, Cooperation: Diary of Li Peng on Foreign Affairs]. Beijing: Xinhua chubanshe. 904 p.

Li, Yinan. (2021). Sovetskij faktor v voenno-tekhnicheskom sotrudnichestve SShA i KNR v gody holodnoj vojny [Soviet Factor in the US-China Military-Technical Cooperation during the Cold War Period] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 25: Mezhdunarodnye otnosheniya i mirovaya politika. 2021. No. 3. S. 12—47. (In Russian). DOI: 10.48015/2076-7404-2021-13-3-12-47.

Mao zhuxi guanyu sange shijie huafen de lilun shi dui makesilieningzhuyi de zhongda gongxian 毛主席关于三个世界划分的理论是对马克思列宁主义的重大贡献 [Chairman Mao's theory on the definition of three worlds is a major contribution to Marxism-Leninism] Renmin Ribao 人民日报. 01.11.1977.

Memorandum of Conversation between Erich Honecker and Kim Il Sung, May 31, 1984. Wilson Center Digital Archive. Translated by Grace Leonard. URL: http://digitalarchive.wilsoncenter.org/document/113198 (accessed: 31.05.2022).

Memorandum of Conversation (Meeting between Secretary of Defense Brown and Vice Premier Deng Xiaoping), Beijing, January 8, 1980, 10 a.m. // FRUS. 1977—1980. Vol. XIII. China. URL: https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1977-80v13/d292 (accessed: 31.05.2022).

Niu, Jun 牛军 (2011). 二十世纪八十年代中苏关系研究 [Study on Sino-Soviet Relations in the 1980s] // Zhonggong dangshi yanjiu 中共党史研究. No. 5. P. 47—60.

Radchenko, S. (2014). Unwanted Visionaries: The Soviet Failure in Asia at the End of the Cold War. Oxford: Oxford University Press. 383 p.

Sun, Yanling 孙艳玲 (2009). Zhongsuguanxi zhengchanghua yu Deng Xiaoping dui su waijiao juece 中苏关系正常化与邓小平对苏外交决策 [Normalization of Sino-Soviet Relationship and Deng Xiaoping's Policy toward the Soviet Union] // Lengzhan guojishi yanjiu 冷战国际史研究. Vol. 8. P. 187—222.

Vámos, P. (2010). "Only a Handshake but No Embrace": Sino-Soviet Normalization in the 1980s. China Learns from the Soviet Union, 1949—Present / ed. by Thomas P. Bernstein, Hua-yu Li. Plymouth: Lexington Books. P. 79—106.

Wishnick, E. (2001). Mending Fences: The Evolution of Moscow's China Policy from Brezhnev to Yeltsin. Seattle: University of Washington Press. 320 p.

Zai huijian meiguo zhanlue he guoji wenti yanjiu zhongxin daibiaotuan shi Deng Xiaoping tan zhongguo tongyi he zhongmei zhongsu guanxi wenti 在会见美国战略和国际问题研究中心代表团时邓小平谈中国统一和中美中苏关系问题 [Deng Xiaoping talked about the reunification of China and Sino-Soviet relations when meeting with delegation of the Center for Strategic and International Studies of USA] // Renmin Ribao 人民日报. 23.02.1984.

Zai shoudu gejie renmin jinian kangrizhanzheng he shijiefanfaxisizhanzheng shengli sishi zhounian dahui shang de jianghua 在首都各界人民纪念抗日战争和世界反法西斯战争胜利四十周年大会上的讲话 [Speech at the solemn rally in the capital, which commemorates the 40th anniversary of the victory in the anti-Japanese war and the world anti-fascist war] // Renmin Ribao 人民日报. 04.09.1985.

Zhao Ziyang zongli zai dahui shang fabiao jianghua 赵紫阳总理在大会上发表讲话 [Premier Zhao Ziyang delivered a speech at the assembly] // Renmin Ribao 人民日报. 25.10.1985.

Zhu, Liang 朱良 (2012). Duiwai gongzuo huiyi yu sikao 对外工作回忆与思考 [Recollection and Reflection on Foreign Affairs]. Beijing: Dangdai shijie chubanshe. 137 p.

Zubok, V. (2017). The Soviet Union and China in the 1980s: Reconciliation and Divorce // Cold War History. No. 2. P. 121—141. DOI: 10.1080/14682745.2017.1315923.

Поступила в редакцию: 18.02.2023. Received: 18 February 2023.
Принята к публикации: 15.03.2023. Accepted: 15 March 2023.

DOI: 10.48647/ICCA.2023.36.72.009

Л.Н. Борох

О трактате Лян Цичао «Мой взгляд на смерть и жизнь» (1904)

От редакции

В августе 2023 г. исполняется 90 лет со дня рождения Лилии Николаевны Борох (1933—2011). После окончания в 1957 г. Института восточных языков МГУ она приступила к научной работе в Институте китаеведения АН СССР. После реорганизации этой исследовательской структуры Л.Н. Борох перешла на работу в Отдел Китая Института востоковедения АН СССР.

В центре научных интересов Л.Н. Борох неизменно находились сложные интеллектуальные процессы, происходившие в Китае в конце XIX — начале XX в. под воздействием контактов с Западом. В 1970-е годы ее путь становления как профессионального китаеведа начался с изучения наследия Сунь Ятсена. Л.Н. Борох исследовала его политическую деятельность и взаимоотношения с соратниками, предложенные китайским революционером планы развития Китая, его социально-экономические воззрения, трактовки принципа «народного благосостояния» и теории прогресса.

В 1980-е Лилия Николаевна обратилась к исследованию трудов известного мыслителя Лян Цичао, внесшего значительный вклад в ознакомление Китая с западной мыслью. Первые китайские трактовки социализма были изучены наряду с особенностями восприятия в Китае в конце правления династии Цин концепций эволюции, конкуренции и прогресса, философских учений Платона и И. Канта, моральных теорий И. Бентама и Дж.Ст. Милля.

На основе этого научного задела в 1990-е годы Л.Н. Борох создала углубленную трактовку процессов восприятия китайским обществом важнейших понятий европейской политической философии. Через процесс трансформации и адаптации к китайской реальности прошли иностранные понятия о государстве, свободе, демократии и народе-гражданине, идеи либерализма и утилитаризма. На примере идеи «обновления народа» Лян Цичао Л.Н. Борох продемонстрировала, как менялись западные теории после прохождения через «конфуцианский фильтр», как формирование новой политической культуры Китая повлияло на обновление трактовок конфуцианской этики.

Завершающим этапом творчества ученого стало первое десятилетие XXI века. В 2000-е годы Лилия Николаевна работала над индивидуальной монографией «Реформация конфуцианства на рубеже XIX—XX веков (проблема жизни и смерти)». Она ставила цель проанализировать происходивший внутри Китая под

влиянием заимствования западных идей процесс переосмысления национальной политической и культурной традиции, формирования новых представлений о государстве, социуме, этике.

Л.Н. Борох отмечала, что в сочинениях китайских мыслителей и политических лидеров той эпохи доминировала идея ответственности всего народа и отдельного человека за выживание Китая в современном мире. На фоне этих настроений в начале XX в. в Китае появились новые концепции жизни и смерти, утверждавшие принцип жертвенности во имя будущего, во имя государства-нации. Исследование процессов формирования новых подходов к проблемам бытия и небытия — как на уровне отдельной личности, так и социального организма в целом — было призвано углубить понимание воззрений китайских идеологов последних десятилетий династии Цин. Изучение философии жизни и смерти давало возможность коснуться глубинных пластов китайской ментальности, составить более полное представление об особенностях общественных и психологических изменений, происходивших в Китае после «встречи с Западом».

Особое значение Л.Н. Борох придавала исследованию влияния на мировоззрение китайских мыслителей различных идейных традиций, включая конфуцианство, буддизм и западные учения. В процессе работы над книгой было изучено воздействие буддийской философии на представления Кан Ювэя о страданиях человечества (к категории «общего страдания» людей китайский реформатор причислял смерть). Было отмечено, что на рубеже XIX—XX вв. японские и китайские политические деятели видели сходство между некоторыми европейскими учениями и философией буддизма.

Центральное место в задуманной монографии занимало наследие Лян Цичао. Различные аспекты его трудов Л.Н. Борох углубленно изучала на протяжении нескольких десятилетий. Среди подготовительных работ для написания книги о проблеме жизни и смерти было исследование особенностей восприятия Лян Цичао философии Канта. Китайский мыслитель полагал, что в кантианстве соединены идеи западной философии, конфуцианства и буддизма. Тезис о влиянии буддизма на Лян Цичао был подтвержден на примере его трактовки европейского утилитаризма. Л.Н. Борох пришла к выводу, что Лян Цичао использовал учение Будды для разъяснения сформулированного И. Бентамом принципа «наибольшего счастья для наибольшего числа людей».

Л.Н. Борох не удалось завершить работу над книгой о понимании китайскими мыслителями Нового времени проблем жизни и смерти. Отдельные фрагменты исследования были опубликованы в 2003—2009 гг. в сборниках научной конференции «Общество и государство в Китае» Института востоковедения РАН.

Важной составной частью монографии должны были стать перевод и анализ трактата Лян Цичао «Мой взгляд на смерть и жизнь» (1904 г.), в котором были переплетены конфуцианские, буддийские и западные идеи. Этот ранее не опубликованный текст впервые выходит в свет на страницах журнала «Российское китаеведение».

Редакция журнала «Российское китаеведение»

Аннотация. В статье рассматривается проблема взаимодействия интеллектуальных традиций Китая и Запада на основании исследования трактата Лян Цичао «Мой взгляд на смерть и жизнь» (1904). Стремление китайского мыслителя осмыслить проблемы этического статуса индивида и нравственного состояния общества стало предпосылкой для обращения к темам бессмертия души, воздаяния, трансформации и эволюции. С опорой на учения Древнего Китая, буддизма, христианство и западную общественно-научную мысль Лян Цичао противопоставлял смерть человека как «единицы» бессмертию «целого», различные уровни которого образуют семья, общество, государство и человечество. Особое внимание уделено рассмотрению тезиса Лян Цичао о совпадении ключевых идей буддийской философии и западной теории эволюции — изменчивость неуничтожимого мира и существование в человеке духовного начала. По мнению китайского мыслителя, кармы отдельных людей соединяются в рамках общности, заслуги индивида становятся частью «славы» клана и общества, мудрецы и герои сохраняют влияние после смерти благодаря передаче их добрых дел «большому Я». Поскольку забота лишь о собственном благе не позволяет человеку внести вклад в развитие целого, Лян Цичао призвал соотечественников не бояться жертвовать жизнью ради других, поскольку они смогут стать частью духа общего. Проведенное исследование позволяет составить более полное представление об особенностях общественных и психологических изменений, происходивших в Китае на рубеже XIX—XX вв. под воздействием западной мысли.

Ключевые слова: Китай, общество, буддизм, конфуцианство, христианство, западная мысль.

Lilia N. Borokh

On Liang Qichao's Work “My View of Death and Life” (1904)

Abstract. The article examines the problem of interaction between the Chinese and Western intellectual traditions as manifested in the work of Liang Qichao “My view on death and life” (1904). The Chinese thinker’s investigation into the problems of the ethical status of the individual and moral state of the society was a precondition to addressing the themes of the immortality of the soul, retribution, transformation and evolution. On the basis of the teachings of Ancient China, Buddhism, Christianity and Western social theories, Liang Qichao contrasted mortality of man as a “unit” to the immortality of the “whole”, the different levels of which are represented by family, society, state and mankind. Particular attention is paid to Liang Qichao’s idea of the convergence of key ideas of Buddhist philosophy and Western theory of evolution — the changeability of the indestructible world and the existence of spiritual origin of man. According to the Chinese thinker, karmas of the individuals are combined within the framework of a community, the merit of an individual becomes part of the “glory” of a clan and society, sages and heroes retain influence after death thanks to transferring their good deeds to “the greater self”. Since a concern only for one’s own good fortune prevents an individual from contributing to the development of the whole, Liang Qichao urged compatriots not to be afraid to sacrifice their lives for others as they can become part of the spirit of the common. This study provides a better understanding of the social and psychological changes that took place in China at the turn of the 19th and 20th centuries under the influence of Western thought.

Keywords: Chinese society, Buddhism, Confucianism, Christianity, Western thought.

Исследователи истории китайской мысли конца XIX — начала XX в. отмечали свойственную ей парадигму — осмысление нового при сохранении верности традиции. Воспроизводилась ли эта модель в суждениях Лян Цичао о смысле человеческого бытия, можно составить представление на основе его трактата «Мой взгляд на смерть и жизнь» (余之死生观) [Liang Qichao, 1904][1].

Трактат был написан после возвращения Лян Цичао из Европы и Америки в Японию, где он пребывал в эмиграции после поражения «ста дней реформ» (1898 г.). На Западе он имел возможность познакомиться с новыми идеями (в том числе и с такими, научность которых была сомнительна). Впечатления от поездки в США, описанные в «Записках о путешествии на новый материк» (新大陆游记)[2], заставили Лян Цичао, по его собственному признанию, задуматься об особенностях психологии своих соотечественников, о традиционно сложившихся у них жизненных ориентирах. По его определению, китайцы «не имеют возвышенных целей» и «им не присуще религиозное восприятие будущего» [Liang Qichao, 1904, p. 1].

Начиная с 1904 г. Лян Цичао постоянно размышлял об особенностях китайского национального характера. Он вынужден был признать, что, несмотря на созданные еще в древности конфуцианские каноны, чистота, долг, стыд, преданность и другие качества у его соотечественников не сформировались. В то же время он считал, что подлость и лживость, трусливость и угодничество, хитрость и интриганство, безжалостность и жестокость, корыстолюбие и алчность в Китае присущи как верхам, так и низам. С конфуцианских позиций Лян Цичао усматривал в этом разрушение основ человеческой природы и природных начал добродетели. Последствия культурного взаимодействия с Западом оценивались им также негативно: «Когда проникло учение о свободе, то благодаря ему не прибавилось счастья, а нарушился порядок. Когда проникло учение о равенстве, то благодаря ему не повысилась [верность] долгу и не возросла ответственность, а стали пренебрегать наказаниями. Когда проникло учение о конкуренции, то благодаря ему не устранили соперника во внешнем мире, а рассыпали внутренние структуры. Когда стало известно учение о праве, то не возникло стремление обрести общие помыслы (公益 гун и), а появилось приукрашивание собственных взглядов. Когда проникло учение о разрушении, то не учли его опасность, а использовали для уничтожения национальной сущности (国粹 гоцуй)» [Liang Qichao, 1902, p. 718].

Сочинение Лян Цичао «Мой взгляд на смерть и жизнь» и сама тема не привлекали особого внимания китайских и западных исследователей. Как исторический источник трактат не получил оценки и в отечественной историографии, поскольку этот философский текст никогда не переводился и не комментировался. Следует отметить, что его написание и публикация относятся ко времени, когда

---

[1] В начале XX в. трактат был опубликован в двух номерах «Синьминь цунбао»: № 59 (1904 г.), № 60 (1905 г.).

[2] «Записки о путешествии на новый материк», в которых Лян Цичао рассказывал о своих впечатлениях от увиденного на американском континенте, опубликованы в феврале 1904 г. в специальном выпуске «Синьминь цунбао».

Лян Цичао фактически уже завершал работу над своим программным сочинением «Учение об обновлении народа» (新民说), в котором традиционная идея «обновления» была переосмыслена и интерпретирована в контексте западных теорий прогресса и либерализма, государства и общества, представлений о национальной идентичности, об общей и индивидуальной этике.

До написания трактата «Мой взгляд на смерть и жизнь» были опубликованы девятнадцать из двадцати разделов «Учения об обновлении народа». Позднее написана лишь глава «О духе народа» (论民气), появившаяся на страницах «Синьминь цунбао» в январе 1906 г., спустя год после завершения публикации работы о смерти. По своей проблематике она была связана с философией жизни и смерти. Впоследствии в отдельном издании «Учения об обновлении народа» эта глава стала предпоследней.

По мере оформления концепции «обновления» интерес автора к проблемам этического статуса человека и нравственного состояния общества возрастал, о чем свидетельствует содержание последних глав «Учения об обновлении народа». Эти сюжеты концептуально были связаны с формированием его представлений о жизни и смерти.

Трактат «Мой взгляд на смерть и жизнь» начинался с риторического вопроса, обращенного автором и к себе, и к читателю: «Могу ли я не умереть? Можете ли Вы не умереть? Увы!» [Liang Qichao, 1904, p. 1]. Разъясняя свою исходную позицию, Лян Цичао ссылался на историческую реальность. Он писал, что великое множество людей, родившихся ранее его и погребенных ныне в бесчисленных могилах, пересчитать невозможно. Из тех, кто были его современниками, уже ушли из жизни десятки миллионов людей. Многие миллионы скончались и в Китае. Вывод его был краток и новизной не отличался: «Я и Вы в конце концов не сможем этого избежать» [Liang Qichao, 1904, p. 1].

Слова Лян Цичао не были чем-то новым для его соотечественников. Они воспринимались как парафраз знаменитых строк «Поминальной песни» Тао Юаньмина:

> Если в мире есть жизнь,
> неизбежна за нею смерть
> [Эйдлин, 1967, с. 418].

В них был заключен опыт, накопленный многими поколениями ханьцев.

Исследуя творчество Тао Юаньмина, жившего на рубеже IV—V вв., Л.З. Эйдлин пришел к выводу, что его «Поминальная песня» традиционна. В стихах поэта Мяо Си (III в.) был отражен точно такой же взгляд на жизнь и смерть: «С древности все это так. Кто мог избегнуть этого?» [Эйдлин, 1967, с. 416]. В «Люй ши чунь цю» («Вёсны и осени Лю [Бу-вэя]) (III в. до н. э.) содержались сведения об отношении к жизни и смерти в те времена. В тексте источника встречаются рассуждения о сроках человеческой жизни, которые определены Небом. Комментируя этот тезис, Г.А. Ткаченко писал: «Выход (го) за грань дозволенного мог лишь сократить отпущенный человеку природой срок, привести к преждевременной, ненужной гибели (яо) вместо нормально-долголетней жизни (шоу)» [Ткаченко, 1990, с. 200—201].

Буддизм, с которым в Китай пришло религиозное мировоззрение, также признавал неизбежность смерти. Известно, что в буддийском каноническом тексте «Абхидхармакоша» (книга 19) единственный прямой ответ был дан на вопрос: «Умирают ли все живые существа? Ответ *категорический*: да, умирают» [цит. по: Розенберг, 1991, с. 84][1]. Следующий за ним вопрос также был связан с пониманием проблемы смерти: «Рождаются ли снова умершие? Ответ с оговоркой: да и нет, “не отрезавшие” еще своих страстей рождаются, остальные — нет» [Розенберг, 1991, с. 84][2].

Подобное видение проблемы жизни и смерти (за исключением направления в даосизме, последователи которого искали эликсир бессмертия) присуще всем школам, сложившимся в китайской философии.

Расхождения во взглядах со времен древности проявлялись в ответе на другой вопрос: «Что остается от человека после его смерти?». Именно его и выделил Лян Цичао, разъясняя читателю замысел своего сочинения: «Поскольку смерть — это конец, неизбежность которого очевидна, то возникает вопрос другой. Уже после того, как она наступит, т. е. в будущем, исчезнем ли я и Вы полностью? Если это так, то мне оставалось бы только признать правоту изречения Ян Чжу: “Смерть одинакова для всех, не лучше ли радоваться жизни?”[3]. Но в то же время я вижу, что в нашем государстве, как и во всем мире, ушедшие из жизни мудрые философы обладали тем, что смерти не подвержено и продолжает существовать. Я вижу, что в нашем государстве, как и во всем мире, ушедшие из жизни выдающиеся личности обладали тем, что смерти не подвержено и продолжает существовать. Я вижу, что в нашем государстве, как и во всем мире, великое множество людей, ушедших из жизни и захороненных в бесчисленных могилах, независимо от того, были они умными или глупыми, достойными или непочитаемыми, также обладали чем-то таким, что смерти не подвержено и будет существовать. Поэтому мне известно, что я и Вы обладаем тем, что смерти не подвержено и будет существовать. Ныне мне хотелось бы вместе с Вами исследовать “учение о смерти”» [Liang Qichao, 1904, p. 1].

Своим суждениям о жизни и смерти Лян Цичао предпослал исторический экскурс. Сравнивая примитивные верования народов в эпоху дикости с христианскими (景教 цзинцзяо) представлениями о смерти, которых придерживаются

---

[1] Эти вопросы и ответы содержатся в девятнадцатой книге канона «Абхидхармакоша», перевод которого был сделан Сюань Цзаном [Розенберг, 1991, с. 84].

[2] В начале XX в., когда буддизм получил широкое распространение в Японии, для участников диалектических споров были предложены разного рода варианты ответов на девятнадцать вопросов. И лишь на один из них давался однозначный ответ: «Умирают ли все живые существа? Ответ *категорический*: да, умирают» [Розенберг, 1991, с. 84].

[3] Изречение Ян Чжу в переводе Л.Д. Позднеевой: «Умирает и десятилетний, умирает и столетний. Умирает и милосердный и мудрый, умирает и злодей и дурак. При жизни — Высочайший и Ограждающий, после смерти — сгнившие кости. При жизни были Разрывающий на Части и Бесчеловечный, после смерти — сгнившие кости. Кто определит различие между ними, ведь сгнившие кости одинаковы?! Следует наслаждаться при жизни, к чему хлопотать о том, что будет после смерти!» [Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая, 1967, с. 108].

люди, проживающие в современных цивилизованных государствах, он писал, что и те, и другие говорят о душе умершего (灵魂 линхунь) [Liang Qichao, 1904, p. 1]. В учении Конфуция, по его словам, речь о душе не идет, а последователи Будды заняли в свое время позицию более жесткую, выступив против «шести проповедников ереси» (外道六大论师 вайдао лю даши), утверждавших, что она есть [Liang Qichao, 1904, p. 1][1]. Оценивая ситуацию, которая сложилась в мире к началу XX в. (по-видимому, эта оценка основывалась на его личных впечатлениях), Лян Цичао замечал, что сторонники эволюционной теории в Европе и Америке к христианским представлениям о душе относятся весьма критически [Liang Qichao, 1904, p. 1]. Он признавал, что вопрос о душе есть самый сложный, с которым столкнулось человечество. На протяжении тысячелетий религиозные деятели, философы, ученые в своих поисках ответа рассматривали два аспекта проблемы: «Есть ли на самом деле душа или на самом деле ее нет? Если она есть, то каким должен быть ее облик?» [Liang Qichao, 1904, p. 1]. Лян Цичао был убежден, что речь идет о великой научной проблеме, споры о которой ведутся со времени глубокой древности. Лично он усматривал во всех дискуссиях некоторую общую тенденцию к признанию важной истины: после смерти человека остается то, что не умирает и продолжает существовать. Он писал: «Эту неподверженную смерти вещь либо называли душой умершего (灵魂 линхунь), либо душой не называли, либо говорили, что она часть целого (局部 цзюйбу), либо, что это целое (全体 цюаньти). Фактически же все, указывая на одно и то же, давали разные определения либо при доказательстве одного и того же [свои мысли] излагали по-разному. Именно данное обстоятельство вызывало дискуссии» [Liang Qichao, 1904, p. 1].

В своем сочинении, как пояснял Лян Цичао, он намерен был «назвать эту вещь», подвести итог многочисленным спорам о том, что остается от человека после смерти. Для этого, по его мнению, предварительно следует дать этой вещи (物 у) определение не в узком, а в широком смысле. Таким универсальным понятием, как он полагал, может быть понятие «цзиншэнь» (精神) — дух, эссенция разума-духовности. «Если имеется объяснение тому, что представляет из себя мир духа (精神之界 цзиншэнь чжи цзе), — писал Лян Цичао, — тогда только и можно толковать учение о смерти (死学 сы сюэ)» [Liang Qichao, 1904, p. 1—2].

Свои рассуждения о сфере-мире духа Лян Цичао начинал с экскурса в историю становления буддизма, пытаясь ответить на вопрос: почему буддизм выступал против старых индийских религий, которые «говорили о душе (灵魂 линхунь)»? Он полагал, что, хотя у них имелось много общего — вера в круговорот перерождений (轮回 луньхуэй, *санскр.* сансара), освобождение от мирской жизни (解脱 цзето, *санскр.* вимокша), — буддизм отличался от старых верований весьма существенно [Liang Qichao, 1904, p. 2].

---

[1] Объясняя сложности изучения буддийской схоластики, О.О. Розенберг писал: «Самый факт, что он вышел из общеиндийской философии, не подлежит сомнению. Если буддизм — религия, то как объяснить, что он, как принято полагать, отрицает и Бога и душу и вообще не интересуется проблемами метафизики, проблемами истинного бытия, а остается в пределах этики мира сего?.. как понять учение о спасении, идею нирваны, если нет души?» [Розенберг, 1991, с. 81].

Разъясняя свою позицию, Лян Цичао писал: «...Субъектом (主体 чжути) перерождения и освобождения в старых религиях становилась отдельная единица (么匿 яони), тогда как в буддизме единица и целое (拓都 тоду) вместе совершают и перерождение, и освобождение. Однако самое главное, чему придает значение буддизм, это все-таки [перерождение и освобождение] целого. Существенное несходство старых религий и буддизма именно в этом и заключается. Исходя из сказанного можно заключить, что в буддизме субъект [перерождения и освобождения] не называют душой (灵魂 линхунь), а именуется это кармой (羯磨 цземо)» [Liang Qichao, 1904, p. 2].

Приведенная цитата примечательна своими лингвистическими особенностями. Автор пользовался как терминологией буддийских текстов (либо в китайском переводе с санскрита, либо в транскрипции), так и новой для Китая западной терминологией. «Яони» — эквивалент английского “unit” («единица»), «тоду» — эквивалент английского “total” («целое», «агрегат», «совокупность»), т. е. оперировал фундаментальными понятиями европейской социологии, науки о человеке и обществе. Превосходство буддизма махаяны («Да чэн»)[1] над «старыми учениями» Лян Цичао усматривал в том, что, согласно его догматам, круговорот превращений совершает не отдельный человек («единица»), а происходит процесс трансформации «целого». А под «целым» в условиях XX в., по его мнению, можно было понимать и общество, и государство-нацию. Он также полагал, что, хотя некоторые старые религии и признавали сам факт существования «духовного я» (神我 шэнь во), по сути дела они его недооценивали, поскольку верили в то, что круговорот превращений зависит от круговорота превращений «малого я» (小我 сяо во). Лян Цичао обращал внимание и на тот факт, что в старых религиях не затрагивалась проблема «Большого я» (大我 Да во), т. е. любых коллективных структур (тем более таких совершенных, как общество и государство-нация)[2]. По мнению Лян Цичао, буддизм выступил против подобных ограничений и утвердил «принцип кармы» (羯磨义 цземо и) [Liang Qichao, 1904, p. 2][3].

Именно эти два догмата (отрицание самого факта существования души и признание трансформации «целого», а не «единицы»), как полагал Лян Цичао, совпадали с выводами современных естественных наук и соответствовали открытым на Западе законам социологии. Данное обстоятельство и определило характер последующих построений автора трактата.

Лян Цичао исходил из того, что, согласно буддийским канонам, все живые существа, появившиеся из небытия (无 у), имеют двойственную природу (二种性 эр чжун син): изначально просветленное природное начало — «абсолютное сознание» (真如 чжэнь жу, *санскр*. татхата, бхутатхата), и «сознание омраченное»

---

[1] «Да чэн ци синь лунь» (大乘起信论), *санскр*. «Махаяна шраддхотпада шастра» (Шастра о пробуждении веры в Махаяну).

[2] Впервые термины «Да во» и «сяо во» были использованы Янь Фу для передачи основных понятий спенсеровской социологии в переводе «Изучения социологии» Г. Спенсера, получившем китайское название «Цюньсюэ иянь» (群学肄言).

[3] История вытеснения буддизмом старых религий, по признанию Лян Цичао, его очень заинтересовала. Он намеревался посвятить этой теме специальное сочинение «Сы бу сы» (死不死).

(无明 у мин, *санскр*. авидья), являющееся источником форм бытия, познание которых сокрыто тайной[1]. Взаимное действие «у мин» порождает кармическую силу (业力 е ли), которая создает мир конкретных явлений и вещей (器世间 ци ши цзянь), мир феноменальный (世界 шицзе), а индивидуально каждый субъект (тело — 体 ти) превращается в элемент чувственного мира (情世间 цин ши цзянь), т. е. в человечество, и все другие живые существа, рождение которых происходит в одной из шести сфер (六道 лю дао)[2].

После краткого изложения своего понимания буддийской концепции сотворения миров автор трактата делал следующее заключение: «Если ныне разъяснить основную суть сказанного выше, то можно утверждать, что весь феноменальный мир (世界 шицзе), весь человеческий род (人类 жэньлэй) созданы по законам сознания (心理 синь ли)[3]. (Учение Будды не ограничивается человечеством, но в данном случае мы будем рассматривать проблему в узком смысле.) И если брать общество, то общество создается сознанием людей. Каждый отдельный человек также создается сознанием этого отдельного человека. Нынешний человек был создан сознанием, которое существовало до его рождения, а нынешнее сознание после его смерти, в свою очередь, создаст другого человека. Подобное наблюдается во всем мире и в любом обществе» [Liang Qichao, 1904, p. 2].

По мнению Лян Цичао, философия буддизма создала собственную онтологию. Она оказалась способной объяснить происходящий универсальный процесс, согласно которому все проявления (象 сян) в миг рождаются и в миг уходят. Это стало возможным, поскольку она сформировала представление о том, что «имеется одна вещь (物 у), являющаяся причиной непрерывной цепи рождений, когда, как волна за волной, одно рождение следует за другим и каждое порождает новое. Вещь эта называется кармой» [Liang Qichao, 1904, p. 2]. Лян Цичао полагал, что понять «механизм» непрекращающегося универсального процесса позволяет один из сюжетов, получивший развитие в сутре «Шоу лэн янь

---

[1] «Чжэнь жу» 真如 (*санскр*. татхата, бхутатхата) — термин буддизма махаяны для обозначения непредставимой, неописываемой и безатрибутной реальности в ее объективном бытии, которая отождествляется с абсолютным «телом Будды», «телом Закона» (法身 фа шэнь).

«У мин» 无明 (*санскр*. авидья, букв.: отсутствие знания, неведение) — в индийской философии понятие, обозначающее незнание, составляющее причину, «корень» неподлинного восприятия мира, исходная омраченность сознания, которая препятствует постижению сущности бытия.

[2] «Лю дао» 六道 — «шесть сфер» или «шесть миров» возможных перевоплощений.

[3] «Синь» 心 (*кит*. сердце) — первая часть термина, использованного Лян Цичао, — универсальное понятие буддийской психологии, имеющее широкий круг значений. Такие его переводы, как «сердце» и «душа» (в буддийских текстах), по мнению Н.В. Абаева, представляются неправильными. Предпочтительным вариантом для него может быть термин «сознание», который подразумевает как сознательное, так и подсознательное в психике человека. См.: [Абаев, 1986, с. 43].

Что же касается конфуцианских текстов, то, начиная с Мэн-цзы, только в тех случаях, когда человек рассматривается как «природный феномен», как непосредственное порождение Земли и Неба, возможен перевод «сердце». На более отвлеченном уровне, «это —индивидуальное сознание человека, взятое в различных аспектах и трактованное с различной степенью абстрагирования». См. [Мартынов, 2002, с. 29].

цзин» (首楞严经)[1]. Свой выбор автор считал вполне допустимым, поскольку, как отмечал он, сам Будда говорил, что, хотя сутр так же много, как шерсти на корове, смысл их не выходит за установленные пределы.

В «Шоу лэн янь цзин» внимание Лян Цичао привлек диалог между Буддой и Великим Ваном (Да Ван). «Обращаясь к нему, Будда задал вопрос: “Великий Ван, твое (汝 жу) тело (身 шэнь) сейчас находится здесь, но я еще раз тебя спрашиваю: считаешь ли ты, что твоя подобная алмазу телесная плоть (肉身 жоу шэнь), будет жить постоянно, не подвергаться разложению (朽 сю) и не пройдет 'обороты превращений'?”. Великий Ван согласился с тем, что его нынешнее тело действительно в конце концов изменится и исчезнет (变灭 бянь ме). Будда тогда задал другой вопрос: “Откуда Великому Вану, который еще жив, стало известно, что его ожидает?”. Великий Ван ответил, что тело, которое постоянно подвергается изменениям, в конце концов исчезнет — уничтожится (灭 ме). Будда задал другой вопрос: “Если ты еще не исчез, откуда тебе известно о смерти (исчезновении)?”. Великий Ван ответил: “Я здесь нахожусь непостоянно, плоть моего тела не уничтожается. Она постоянно меняется (迁 цянь) и отмирает (谢 се), беспрестанно обновляется и обновляется. Это подобно тому, как огонь создает пепел, когда уничтожение (销殒 сяо юнь) происходит постепенно, однако окончательной гибели (殒亡 юнь ван) еще нет, тогда как в нашем восприятии это тело (身 шэнь) уже полностью уничтожено”. Завершая эту часть диалога, Будда сказал: “Великий Ван, ты видел, что изменения вызывают перемены (迁改 цянь гай), которые происходят беспрерывно, и именно в этот момент к тебе пришло просветление и осознание (悟知 у чжи) того, что, когда ты подвергаешься уничтожению, в твоем теле есть то, что уничтожению не подвержено”. Великий Ван, молитвенно сложив руки, ответил, что он на самом деле этого не знал. И тогда Будда предельно кратко выразил смысл всего сказанного: “То, что я тебе сказал, [означает]: нет рождения, нет уничтожения жизни (不生灭性 бу шэн ме син)”» [Liang Qichao, 1904, p. 2].

Диалог на этом не заканчивался. Разъясняя уже сказанное, Будда спросил собеседника о том, когда он увидел воды Ганга. Великий Ван ответил, что впервые мать привела его к реке, когда ему было три года, а сейчас ему уже 62. Будда спросил: «Изменилась ли за это время вода в Ганге?». Великий Ван ответил, что она такая же, как и тогда, когда ему было три года. Никаких изменений он не видит. Услышав отрицательный ответ, Будда сказал: «Хотя у тебя на лице много морщин, но, чтобы обнаружить морщины в духовной природе (精性 цзин син), такого еще не бывало. Морщины там, где происходят изменения, где изменений нет, там нет и морщин. То, что меняется, подвержено уничтожению (受灭 шоу ме), то, что не меняется, это отсутствие жизни и смерти: нет рождений, нет уничтожений (无生灭 у шэн ме)» [Liang Qichao, 1904, p. 2].

---

[1] «Шоу лэн янь цзин» (首楞严经) — Шурангама-сутра. Приведенная в трактате цитата из сутры довольно большая. В собрании сочинений Лян Цичао она дана в оригинале без знаков препинания, были лишь обозначены два пропуска. В сборнике его философских работ, изданных в КНР, знаки препинания были расставлены, что оказалось важным для прочтения текста. См. [Liang Qichao zhexue sixiang, 1984, p. 209].

Разъясняя, что из себя представляет карма (羯磨 цземо) как «вещь» (物 у), Лян Цичао не только цитировал «Шоу лэн янь цзин», но и воспользовался двумя сравнениями из сферы современной науки, предупредив при этом читателя, что они весьма грубые. По его мнению, карма похожа на электрическую лампочку, от которой отключили ток, но она как вещь не перестает существовать. Действие кармы, полагал он, сравнимо также с физиологическим процессом пищеварения, когда все самое ценное (эссенция — 精 цзин) поступает в кровеносную систему человека. Во всех случаях действует кармический закон причины и следствия, т. е. за все, что делаешь, непременно получаешь воздаяние (报 бао) [Liang Qichao, 1904, p. 2].

Лян Цичао, как он пояснял, исходил из того, что основные элементы (原质 юань чжи), составляющие человеческую плоть, после смерти возвращаются к великим началам. Согласно буддийским канонам, их четыре (земля, вода, огонь, ветер); согласно китайским представлениям, их пять (五行 у син) (дерево, огонь, земля, металл, вода)[1]. В этом контексте в трактате была приведена цитата из сутры «Юань цзюэ цзин» (圆觉经)[2]: «После смерти кости и плоть возвращаются в землю, кровь и слюна возвращаются в воду, сила движения возвращается в огонь, дыхание вновь становится ветром. Где же отныне место для телесной плоти (肉身 жоу шэнь)?» [Liang Qichao, 1904, p. 3]. В комментарии автора к приведенной цитате акцент был сделан на идее круговорота, идее постоянных изменений: «Именно эти элементы предшествовали рождению [человека], каждый миг они претерпевают изменения (变易 бянь и), подобно тому, как течет в реке вода, поэтому мое нынешнее “я” (我 во) — это уже не прошлое “я” (吾 у). Так можно увидеть обновление, передачу основного» [Liang Qichao, 1904, p. 3].

В этом контексте Лян Цичао, вновь обращаясь к диалогу из «Шоу лэн янь цзин», цитировал принципиально важное высказывание Будды о том, что изменения происходят не за десять или двадцать лет: «Если говорить точно, то ежегодные изменения (变 бянь) вызваны ежемесячными переменами (化 хуа), ежемесячные изменения вызваны переменами ежедневными, и если говорить более точно, то все они происходят непрерывно каждый час, каждую минуту, каждое мгновение» [Liang Qichao, 1904, p. 3]. Комментируя сказанное Буддой, автор трактата писал: «За то время, когда человек живет несколько десятков лет, совершенно ясно, что он претерпевает изменения (幻 хуань), не остается постоянно одинаковым, теряет силы, не может сохранить свою ценность (宝贵 бао гуй). Это абсолютно очевидный факт» [Liang Qichao, 1904, p. 3].

Основываясь на буддийских канонах, Лян Цичао объяснял многообразие феноменального мира: «В мире есть люди, есть домашний скот, имеются и другие живые организмы. У людей существуют государства тех и других, семьи тех и других, кланы (族 цзу) тех и других. Почему так? Происходит все это благодаря карме, когда в результате повторений и уничтожений внешних проявлений-ха-

[1] «У син» (пять элементов, пять стихий, пять действий) — одна из основополагающих категорий китайской философии, определяющая параметры мироздания.

[2] «Юань цзюэ цзин» (圆觉经) — Сутра Совершенного Просветления.

рактеристик (相习相熏 сян си сян сюнь) совершается процесс образования (组织 цзу чжи) и все создается (成 чэн)» [Liang Qichao, 1904, p. 3].

За описанием буддийской картины мироустройства и созидательной функции кармы у Лян Цичао следовал вывод, принципиально важный для его дальнейших построений. Он писал: «Все сказанное ранее свидетельствует о том, что наше каждое действие и каждый поступок, каждое слово и каждое высказывание, каждое чувство и каждая мысль, если говорить об их воздействии, то все они непосредственно входят в общее тело (总体 цзун ти) кармы, становятся навечно неуничтожаемыми. А в будущем я (我身 во шэнь) и все другие, принадлежащие к этому же виду (类 лэй), подвергнутся их воздействию и получат воздаяние (食其报 ши ци бао)» [Liang Qichao, 1904, p. 3].

По признанию Лян Цичао, он готов был полностью принять основные положения буддийской философии и восхищен тем, что с современной научной теорией эволюции они «совпадают, как две части одной верительной бирки» [Liang Qichao, 1904, p. 3][1]. Это ключевая идея его концепции жизни и смерти. Доказательству своего основополагающего тезиса он уделил особое внимание.

Сведения о достижениях западной науки, по словам Лян Цичао, стали известны в Китае и лично ему благодаря переводам господина Янь Фу из уезда Хоугуань. Прежде всего у Лян Цичао шла речь о переводе сочинения «Эволюция и этика» Т. Гексли, в китайском варианте «Тянь янь лунь» («Теория природного развития»). Как показали научные исследования, его влияние на развитие китайской мысли оказалось весьма значительным. Именно тогда в Китае появилась возможность познакомиться с основными идеями эволюционной теории Ч. Дарвина и с этическими представлениями европейцев. Оценивая всесторонне значение этого факта, А.А. Крушинский писал: «Вдобавок, обсуждая этические проблемы, Гексли широко затрагивал всю историю человеческой мысли (касаясь истории понятия “эволюция”, этических позиций различных школ древнегреческой и новоевропейской философской мысли, проблемы отношения к жизни и страданию в таких культурах, как индийская и древнегреческая, буддийской этики и т. д.) и тем самым предоставлял Янь Фу блестящую возможность развернуть перед китайским читателем впечатляющую панораму интеллектуальной истории человечества, в которой европейская философия занимает далеко не последнее место» [Крушинский, 1989, с. 33].

По мнению Лян Цичао, многие представления (и европейские, и китайские) оказались несовместимыми с достижениями научной мысли. Благодаря переводам Янь Фу стало известно, что «в едином теле (官品一体 гуань пинь и ти) существует как то, что умирает, так и то, что не умирает. А то, что не умирает, отнюдь не называется душой (精灵 цзинлин) или [духами] “хунь” и “по”. То, что не умирает, это одно, а то, что умирает, это другое. Речь несомненно идет о двух разных вещах» [Liang Qichao, 1904, p. 3].

Во-первых, Лян Цичао, как это следует из текста, считал, что современная наука не признает сам факт существования души, т. е. отвергает тем самым осно-

[1] Верительная бирка (符节 фу цзе фу цзе) состояла из двух подходящих друг к другу частей. Использовалась для сверки в церемонии приема послов.

вополагающий догмат христианского вероучения. Во-вторых, как он полагал, с наукой несовместимы и сложившиеся еще в глубокой древности китайские представления о «хунь» и «по». Согласно традиционным верованиям, в каждом человеке обитают духи. Одни (魂 хунь) связаны с его первоначалом «ян» (их три), другие (魄 по) связаны с первоначалом «инь» (их может быть четное число от четырех до десяти). Согласно древней традиции, после смерти человека они трансформировались: «по» — в духов «гуй», а «хунь» — в духов «шэнь», которые условно можно назвать злыми и добрыми. Позднее духов всех умерших стали считать «гуй». На основе представлений о существовании разного рода духов в древнем Китае сложилась своеобразная «система обороны» от их дурного влияния (особый ритуал погребения, культ предков).

Христианские представления о душе и китайские традиционные верования в духов (в отличие от буддийского видения посмертной участи человека) Лян Цичао оценивал как антинаучные, противоречащие законам эволюции.

Суть эволюционного процесса он разъяснял на примере растений, у которых гибели подвержены ствол, корни, листья. Но существует в то же время и нечто другое, а именно то, что непрерывно передается от материнского растения последующим, которое, хотя и утрачивается частично, никогда не умирает полностью. Точно так же, рассуждая по аналогии, Лян Цичао делал вывод, что и в каждом человеке есть неподверженная смерти вещь, которую его тело, обретая форму (形 син), получает от отца и деда. Он писал: «Что за вещь это другое (о котором говорится в «Тянь янь лунь». — *Л.Б.*)? Название его Character, переводится это слово как 性格 сингэ» [Liang Qichao, 1904, p. 3].

Вывод о существовании «вещи», которая смерти не подвержена и связана с духовным обликом человека, — одно из принципиально важных положений его концепции. Лян Цичао пояснял, что, когда западные ученые-эволюционисты оперируют понятием «наследственность», они подразумевают именно «характер» (性格 сингэ), т. е. совокупность психических особенностей человека: все живущие подвергаются внешнему воздействию, в результате чего формируется их нрав-характер (习性 сисин), передающийся по наследству сыновьям и внукам. В ходе эволюционного процесса человечество подразделяется на следующие один за одним множество видов (类 лэй), множество различных народов (族 цзу), и каждому из них присущи и особая форма (形 син), и особый характер (性格 сингэ). Именно по причине этих различий между людьми существует неравенство и они не достигли желаемого результата в борьбе за существование. Действие механизма наследственности распространяется как на характер, так и на тело (肢体 чжити), которое форму имеет.

Лян Цичао полагал, что его соотечественникам настоятельно необходимо осмыслить важность и полезность научного открытия, установившего, что у человека помимо «грубого тела», имеющего форму, есть еще средоточие подлинной духовной эссенции (精 цзин). На основании сказанного выше он пришел к выводу, что разработанная на Западе научная теория подтвердила идею постоянно меняющегося, но неуничтожаемого мира, а также признала факт существования в человеке духовного начала. По его мнению, эти открытия западной науки полностью соответствуют представлениям, сложившимся в буддийской философии,

которые нашли отражение в ранее упомянутом «Шоу лэн янь цзин» диалоге Будды и Великого Вана, когда Будда объясняет собеседнику, что хотя с годами на лице человека появляются морщины, но еще не бывало такого, чтобы обнаружить морщины в природе духовной (精性 цзин син) [Liang Qichao, 1904, p. 4]. Лян Цичао замечал, что прежде всего это сходство он имел в виду, когда утверждал, что буддийская философия с западной теорией эволюции совпадают, как две части верительной бирки.

По мнению Лян Цичао, открытия, сделанные европейскими учеными в сфере естественных наук, способствовали развитию новых направлений в науках об обществе, в частности, изучающих психологию граждан (国民心理 гоминь синьли) и психологию общества (社会心理 шэхуэй синьли). «Что такое психология граждан? Что такое психология общества? — писал он. — Это как раз то, что после смерти людей, ранее живших в государстве и обществе, не умирает и передается по наследству сыновьям и внукам» [Liang Qichao, 1904, p. 4]. Лян Цичао полагал, что полученные от предков качества человек сохраняет всю жизнь («в детстве, когда слаб, в зрелые годы, когда становится сильным, в старости, когда дряхлеет»). В то же время он считал, что нельзя не учитывать такой важный фактор, как окружающая действительность. В течение нескольких десятилетий человек подвержен влиянию современного ему общества, той атмосферы, которая там сложилась, где он «окуривается» разного рода нравами-привычками (熏习 сюньси), влияние которых его отцу и деду испытывать не приходилось. Подводя итог своим размышлениям, Лян Цичао писал: «Совмещая в себе эти два начала, я таким образом обретаю только лично мне присущую природу-характер (特性 тэ син). В течение нескольких десятков лет и я также каждый день проявляю свою особую природу-характер, создавая либо доброе, либо злое, [совершая это] либо сознательно, либо бессознательно, и тем самым оказываю влияние (“окуриваю-заражаю”) на современное общество» [Liang Qichao, 1904, p. 4].

Лян Цичао писал: «...Когда мы (吾 у) умираем, то обладаем тем, что было получено нами от своих предков (первое), тем, что было получено от современного общества (второе), а также своей особой природой-характером (特性 тэ син) (третье). Соединившись определенным образом, все это передается моему сыну. Мой сын передаст своему сыну, мой внук своему внуку. Поскольку процесс охватывает прошлые, живущие ныне и будущие поколения людей (世 ши), поэтому хотя полного исчезновения-уничтожения (灭 ме) и не происходит, но происходят изменения (变 бянь)» [Liang Qichao, 1904, p. 4].

С позиций европейской науки (теории наследственности и законов социологии) автор трактата пытался «обновить» традиционные представления о природе человека, доказать, что она постоянно меняется, но не уничтожается. В данном случае он также вновь усматривал и подчеркивал полное совпадение законов, открытых европейскими учеными, с философией буддизма: все подвержено изменениям, но не исчезновению.

Существующий механизм наследственности, как полагал Лян Цичао, дает возможность объяснить то огромное влияние великих мудрецов и великих преступников, которое они оказывали на историю государств и народов в течение многих тысячелетий. При этом, как он подчеркивал, мельчайшие индивидуаль-

ные кармы людей, составляющих данное общество, взаимно соединяясь, проникают в окружающую его атмосферу (空气 кунци) и способны своими силами постоянно вызывать перемены (变易 бяньи) [Liang Qichao, 1904, p. 4]. Именно такое видение универсального мирового процесса, основанное на философии буддизма и современных научных теориях, как заключал Лян Цичао, служит доказательством его тезиса, выдвинутого в самом начале трактата: люди, которые лежат в бесчисленном количестве могил, независимо от того, были они умными или глупыми, достойными или недостойными, «все они обладали тем, что не умирает» [Liang Qichao, 1904, p. 1].

Усматривая сходство буддийских представлений с западной теорией наследственности, Лян Цичао признавал и имеющиеся принципиальные различия. Во-первых, их полярную ориентацию: «В учении Будды главное — это освобождение (解脱 цзето), бегство от феноменального мира (世间 ши цзянь), пройти жизнь и исчезнуть (灭 ме), поэтому принцип буддизма — недеяние. В теории эволюции главное — борьба за существование, стремление улучшить окружающий мир, возвеличивать его, а поэтому принцип теории эволюции — созидание» [Liang Qichao, 1904, p. 4]. Во-вторых, признавая у человека наличие неумирающего начала, религия и наука по-разному определяют то, что смерти не подвержено: у буддистов это карма (羯磨 цземо), у ученых-эволюционистов — наследственность (遗传性 ичуаньсин). «Я же хочу обозначить это термином “精神 цзиншэнь (квинтэссенция разума-духовности)”», — писал Лян Цичао [Liang Qichao, 1904, p. 5][1]. Он предлагал, договорившись о терминах, свободно поразмышлять и попытаться объединить принадлежащие мудрецам «сокровенные речи о смерти».

Рассуждения Лян Цичао начинались с рассмотрения христианских догматов (в его терминологии — «светлого учения» — 景教 цзинцзяо, т. е. несторианства). Он полагал, что на первый взгляд христианство, признающее существование души умершего (灵魂 линхунь), имеет мало общего и с буддизмом, и с теорией эволюции. Однако, по мнению Лян Цичао, на проблему можно взглянуть и с других позиций. Он писал: «Хотя это и так, в христианстве есть одно очень тонкое и очень важное положение о существовании в едином теле (体 ти) трех персон (位 вэй), название которых переводится как Бог-отец (圣父 шэн фу), Бог-сын (圣子 шэн цзы) и Бог-дух (圣灵 шэн лин). Они соответственно имеют значения Верховный правитель (上帝 шан ди), Светлейший высокопочитаемый (景尊 цзин цзунь) и Бог-дух (圣灵 шэн лин), а это последнее и есть [воплощение] эссенции

[1] Термин «精神 цзиншэнь» закрепился в переводах католических текстов на рубеже XVI—XVII вв. В «Тянь чжу ши и» («Подлинный смысл Небесного Господа»), уникальном памятнике, созданном М. Риччи на рубеже XVI—XVII вв., в котором доминантой была идея взаимопохожести конфуцианской традиции и католического учения. Реализуя ее, Риччи пересмотрел более ранний вариант катехизиса «Тянь чжу ши лу» («Подлинные записи о Небесном Господе»), который был им составлен в 1584 г. В этом варианте он удалял из текста ранее использованные понятия, заимствованные из буддизма, и вводил терминологию древнекитайских текстов. См. [Ломанов, 2002, с. 85, 87]. Глава третья «Тянь чжу ши и» была специально посвящена неуничтожимости человеческой души. В ней говорилось о последователях Христа, которые знали, что они «после этой жизни (*хоуши*) взойдут в рай, обретя беспредельную радость, избегнув ада и бесконечных мук. Поэтому известно, что человеческая душа (*цзинлин*) живет вечно и никогда не исчезает». Цит. по [Ломанов, 2002, с. 99].

разума-духовности (精神 цзиншэнь), которая проникает и в Бога-отца, и в Бога-сына, и во все человечество» [Liang Qichao, 1904, p. 5].

Из предложенной автором трактата интерпретации положения о Святой Троице следовало, что идею неумирающего начала, присущую буддизму и обоснованную современной наукой о наследственности, Лян Цичао усматривал и в христианстве, полагая, что она была выражена в другой системе понятий. Комментируя христианский догмат о Святом Духе, он пытался объяснить, как можно понять его смысл с позиций современной науки — западной социологии: «Если брать тело (体 ти) общества (拓都 тоду), то тогда речь идет о Святом Духе (圣灵 шэнлин). Если брать тело единицы (么匿 яони), то следует говорить о душе умершего (灵魂 линхунь). Душа умершего не подвержена смерти, поскольку она связана с Богом-отцом (帝 ди). Поэтому христианское учение говорит о том, что в его жизни оболочка вторична, что над ним возвышается первостепенное» [Liang Qichao, 1904, p. 5][1]. Подобное истолкование автор трактата считал вполне убедительным и недоступным для критики со стороны приверженцев эволюционизма. Он приходил к заключению: и религия, и наука признают факт существования в человеке неумирающего начала.

Более сложным, на его взгляд, представлялось решение другого вопроса. В трактате он был сформулирован очень четко: представляют ли эссенция разума-духовности (精神 цзиншэнь) и материя (物质 учжи) единое тело (同体 тунти) или эссенция разума-духовности может существовать вне материи?

Рассуждая на эту тему, Лян Цичао привлек популярное в те времена сочинение американского профессора Уильяма Джеймса (1842—1910), известное в Китае под названием «Философия человеческой жизни»[2]. Разъясняя замысел своей работы, ее автор писал, что «развивающаяся современная материалистическая цивилизация не признает факт самостоятельного существования духа (精神 цзиншэнь)». Джеймс вел полемику с Т. Гексли, доказывая, что выдвинутая им концепция беспрерывных превращений, происходящих в материальном мире, к сфере духа абсолютно неприменима, поскольку недопустимо смешивать разные онтологические уровни — «подформенное» (形而下 син эр ся) и «надформенное» (形而上 син эр шан) [Liang Qichao, 1904, p. 5]. В этом контексте Джеймс критиковал известную в то время идею Т. Гексли о постоянных превращениях (был солнечный свет — стала сосна, была сосна — стала углем, был уголь — стал теплом и т. д.).

Согласно рассуждениям Джеймса, «тело человека в прошлом принадлежало и тому, и другому, это и тело Конфуция и Будды, Вашингтона и Наполеона, Рус-

---

[1] В христианской традиции понятие «дух», «душа» имеет широкий спектр оттенков: от значения «ветра» (веяния воздуха), «жизненного дыхания» до «духов бесплотных», «души человеческой» и «Духа Божия». Когда речь идет о человеке, то, сотворив его, Бог вдохнул в него душу, существо духовное и бессмертное. По смерти человека душа возвращается к Богу, который дал ее [Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия, 1891, с. 200—201].

[2] По данным, которыми располагал Лян Цичао, работа «Философия человеческой жизни» Уильяма Джеймса впервые была опубликована в 1892 г. и переиздавалась 40 раз. Цитата, приводимая в трактате, велика по объему (страница текста, набранная петитом без знаков препинания).

со и Дарвина, а если рассуждать дальше, то можно сказать, что оно было камнем, собакой, сосной, воздухом и впоследствии будет и тем, и другим, т. е. будут происходить изменения, но нет исчезновения» [Liang Qichao, 1904, p. 5]. Джеймс считал, что у человека есть «объективное я» (客观之我 кэгуань чжи во) и «субъективное я» (主观之我 чжугуань чжи во): «Если об этом рассуждать широко, то субъективное я — это подлинное я, а объективное я — это вещь, простое вещество (原质 юань чжи), но не я. Я, которое не есть я, постоянно переселяется, хотя и не уничтожается, я, которое подлинное, и не уничтожается, и не переселяется. Где тогда можно увидеть проявления подлинного я? В его самосознании, самостоятельности решений, самостоятельности действий. А самосознание и самостоятельность решений проявляются в эмоциях и устремлениях» [Liang Qichao, 1904, p. 5—6]. Согласно концепции Джеймса, тело человека к 70—80 годам уже не содержит веществ, которыми оно обладало в детстве, т. е. его объективное (материальное) я трансформировалось. Что же касается подлинного я, то его проявление можно увидеть тогда, когда почтенный старик у горящего очага передает свой опыт сыновьям и внукам. Достаточно сложно дать название этому процессу, но его можно воспринять как проявление души (灵魂 линхунь), т. е. выражение подлинного я, для которого объективное я «не более чем постоялый двор для временного отдыха души. И хотя постоялый двор изменяется, хозяин не меняется никогда» [Liang Qichao, 1904, p. 6].

Оценивая тогдашний американский бестселлер У. Джеймса, Лян Цичао приходил к заключению, что концепция Джеймса представляет грубый и заурядный взгляд на жизнь: во-первых, в ней утрачена связь между миром материальным (物质世 учжи ши) и миром духа (精神世 цзиншэнь ши); во-вторых, она полностью сосредоточена на «теле единицы» (么匿体 яони ти) и не делает очевидным существование «общего тела» (拓都体 тоду ти), т. е. не опирается на современную науку социологию. Поэтому, заключал Лян Цичао, созданная Джеймсом и популярная в США концепция не может по своей глубине сравниться с философией буддизма, с учением Будды. К сделанному выводу имеется важный авторский комментарий: согласно учению Будды, карма проникает во все сущее (众生 чжуншэн), согласно догматам христианским, душу (灵魂 линхунь) имеет только принадлежащий к человеческому роду, т. е. разница в позициях, на взгляд автора трактата, огромная [Liang Qichao, 1904, p. 6].

Столь подробное описание буддийского мировидения в общем контексте современных западных теорий, претендующих на разгадку тайн смерти, потребовалось Лян Цичао для того, чтобы оценить, а точнее обновить традиционные китайские представления. Обратившись к собственному философскому наследию, он писал: «Конфуций, хотя и не углублялся в рассуждения о душе (灵魂 линхунь), однако и он говорил, что после смерти остается то, что не умирает. В чем выражается это неумирающее? Первое — в [существующей традиции] воздаяния пищей (食报 ши бао) от семьи-клана (家族 цзяцзу). Второе — передача славы-репутации (名誉 минъюй) по наследству. Как сказано, семьи, накапливающие заслуги — добрые дела, непременно в избытке получат восхваление-вознаграждение (庆 цин). Те же семьи, которые не накапливают заслуги — добрые дела, непременно будут иметь в избытке бедствия-несчастья» [Liang Qichao, 1904, p. 6].

В упомянутых конфуцианских нормах поведения, которые, казалось бы, были далеки от буддизма, христианства и западных научных теорий, по мнению Лян Цичао, также доминировала мысль о существовании нечто такого, что смерти неподвержено. «Хотя это и так (т. е. все рассмотренные концепции абсолютно разные. — Л.Б.), — писал он, — я в конце концов считаю: то, что не умирает, не представляет из себя две [разные] вещи (物 у). Как же можно назвать эту единственную вещь? Духом (精神 цзиншэнь) и только» [Liang Qichao, 1904, p. 6]. Вторая особенность, присущая абсолютно всем религиям и философским школам в подходе к проблеме смерти, по мнению Лян Цичао, заключалась в том, что среди них нет такой, в которой бы отсутствовало разграничение-деление (分 фэнь) на два мира: первый телесно-материальный (物质界 учжи цзе), второй нематериальный (非物质界 фэй учжи цзе)» [Liang Qichao, 1904, p. 6]. Основываясь на этих двух фундаментальных положениях — о неумирающем духе и двумерности мира, которые, как ему представлялось, исторически сложились и стали универсальными представлениями в глобальном масштабе, Лян Цичао предпринял попытку сформулировать основные положения собственной концепции жизни и смерти.

Во-первых, в трактате было предложено новое истолкование концепции двух миров. Лян Цичао полагал, что понятие «телесно-материальный мир» относится к телу единицы (么匿体 яони ти), каждый индивид использует его в своих личных интересах. А понятие «нематериальный мир» применимо к телу целого (拓都体 тоду ти). «Оно принадлежит всем людям сообща. Целое может быть и большим, и малым» [Liang Qichao, 1904, p. 6].

Выстраивая собственную концепцию, Лян Цичао пытался ее научно обосновать. Он опирался на социологию Г. Спенсера, имея представление о различных формах социальной общности, и оперировал понятиями «целое» и «единица». Понятие «целое» использовалось им и применительно к государству, т. е. к институту политическому. Но самое большое «целое», в его понимании, было связано с понятием философии буддизма. Это бесчисленное множество, мириады миров — Да цянь шицзе (大千世界) [Liang Qichao, 1904, p. 6][1]. Малое «целое» — это каждая отдельная семья, каждое племя-народ (族 цзу), каждое государство, каждое общество. Лян Цичао писал: «Целое не подвержено смерти, поскольку жизнь наша принадлежит самому Великому целому, поэтому мы и не умираем, ибо принадлежим к малому и еще более малому целому, вплоть до мельчайшего целого» [Liang Qichao, 1904, p. 6].

Лян Цичао полагал, что идеи современной европейской науки можно изложить, воспользовавшись буддийской терминологией, поскольку, несмотря на различные системы понятий, сделанные на Западе научные открытия, объясняющие многообразие форм человеческой общности, не противоречат учению о карме. Формирование «целого» (различных типов социальных и политических структур) он объяснял следующим образом: каждый отдельный индивид (个 гэ) имеет свою карму, он может собрать десяток и более человек, образующих семью, у которой также будет своя особая карма. Такие семьи собирают сотни ты-

[1] «Да цянь» (большая тысяча) — сокращение от «сань цянь да цянь шицзе» 三千大千世界 — наибольшая космогоническая единица в буддизме.

сяч людей, образуя племя-народ (族 цзу), а затем и государство, и у каждой из этих структур тоже своя карма. В ходе этого процесса собирается бесчисленное множество людей, создающих феноменальный мир (世界 шицзе). «Все происходящее объясняется тем, — писал Лян Цичао, — что у этой семьи, у этого государства, у этого мира есть особая общая карма» [Liang Qichao, 1904, p. 7].

В схеме, предложенной Лян Цичао, идеи европейской социологии о «единице» и «целом» оценивались с точки зрения буддийского учения кармической деятельности, т. е. они были интерпретированы как универсальные, выходящие за рамки феноменального мира.

Сущность этого процесса, как он считал, получила отражение в реалиях китайской жизни. В частности, ее проявлением, как полагал Лян Цичао, можно считать обряд воздаяния, который совершается не только одному человеку. Он пояснял, что если у семьи есть общая карма, то вся семья совершает жертвоприношения. Когда есть общая карма у народа-племени, у государства, у всего мира, то тогда весь народ, все государства, весь мир приносят жертвоприношения. Сложившиеся в Китае устойчивые представления о том, что одной семье-клану (家族 цзяцзу) счастье даровано в избытке, а другой дано в избытке испытать несчастья, по мнению Лян Цичао, не находится в противоречии с учением Будды. Но в то же время он признавал, что лично ему китайский взгляд на жизнь представляется более утилитарным. Уникальность и превосходство буддизма он усматривал в его универсальности: он охватывает и объясняет не только феноменальный мир, но и другие миры. Если же брать узкий аспект, весьма существенно то, что в буддизме имеет значение и был специально выделен отдельный человек (единица — 个人 гэ жэнь), тогда как «в учении Конфуция говорится о семье-клане и только» [Liang Qichao, 1904, p. 7]. В несовпадении этих двух позиций Лян Цичао усматривал существенные различия между конфуцианством и буддизмом. В то же время он признавал и достоинства конфуцианского учения, находя в нем предвидение научных открытий XIX в. Он, в частности, полагал, что если к традиционным представлениям подойти с позиций теории наследственности, основанной на эволюционизме, то учение Конфуция предстанет еще более достоверным и неопровержимым [Liang Qichao, 1904, p. 7].

Разъясняя свою мысль, Лян Цичао высказал предположение, что разного рода деформации (畸异 цзии), которым подвержено тело-субстанция (形体 син ти), это всего лишь проявление грубой составляющей духа (精神之粗 цзиншэнь чжи цу): «Все накопленные предками добрые и злые дела будут иметь тайную связь с их сыновьями и внуками. О чем еще можно говорить?» [Liang Qichao, 1904, p. 7]. Воздаяние за поступки предков, как полагал Лян Цичао, признается и буддизмом махаяны, и в преданиях, которые из поколения в поколение сохраняют в Китае простые деревенские старцы. Лян Цичао обращал внимание на тот факт, что на Западе современные исследователи не усматривают подобного рода тайной связи между делами предков и положением их потомков в будущей жизни, поскольку научно этот факт не доказан. Он же полагал, что истину можно установить, если дать принципу воздаяния расширительную трактовку с позиций европейской социологии. К этому выводу он приходил, рассуждая по методу аналогии. Поскольку, как показывает жизненный опыт, отдельная семья за свои

добрые дела впоследствии получает в избытке блага и славу, а другую семью за ее злые дела ожидают в избытке бедствия и несчастья, то, по его мнению, подобная закономерность действует и в отношении более крупных социальных структур: «За добрые и злые дела каждое сообщество (群 цюнь) в избытке получает блага и беды. По-другому и быть не может» [Liang Qichao, 1904, p. 7]. Он также считал, что если с позиций европейской социологии оценивать важнейшие положения учения Будды, то и в этом случае обнаруживаются точки соприкосновения. Он писал: «Будда утверждал, что есть карма у единицы (么匿 яони) и есть карма у целого (拓都 тоду). Таким образом, после смерти в процессе бесконечных перерождений (轮回 луньхуэй) воздаяние получает не только тело единицы (么匿体 яони ти)» [Liang Qichao, 1904, p. 7—8]. Из чего, по мнению Лян Цичао, следует, что буддизм не отвергал учения о воздаянии семье-клану. Сопоставив учения Конфуция и Будды, Лян Цичао отметил сходство их подходов с подходами современной науки. Тот факт, что уже в древности процесс воздаяния, о котором говорил Конфуций, касался семьи-клана (т. е. вполне определенного «целого»), соответствует выводам западной науки.

«Механизм» воздаяния рассматривался автором трактата как основная причина появления «учения о славе» (名誉之说 минъюй чжи шо). Генезис этого учения Лян Цичао представлял следующим образом: поскольку карма общего тела создается путем соединения карм отдельных людей, его образующих, т. е. всех принадлежащих к одной и той же общности (群 цюнь), то «она представляет из себя бесчисленное количество следов-отпечатков (印 инь) индивидуальных карм всех тех, кто к этой общности принадлежит. И тот из них, чья карма оказывает на людей наибольшее воздействие и запечатлевается в общем теле, непременно обретает то, что называется славой (名誉 минъюй)» [Liang Qichao, 1904, p. 8]. Изменения «общего тела», которые происходят под влиянием этого человека, как полагал он, непременно обретают поддержку других людей, а поэтому силы для проведения преобразований увеличиваются многократно. Завершая свои рассуждения о славе, Лян Цичао писал: «Появление мудреца или героя спустя сотни и тысячи лет все еще продолжает оказывать влияние на воспитание (感化 ганьхуа), продолжает служить опорой для счастья общества (社会 шэхуэй). Все происходит именно таким путем. Если для ясности прибегнуть к сравнению, то можно также сказать, что та общность (群 цюнь), которая накопила славу, впоследствии будет в избытке пользоваться благами» [Liang Qichao, 1904, p. 8]. Он усматривал эту идею в изречении Конфуция: «Благородный муж обеспокоен тем, что после смерти имя его не будет прославляться» («Лунь юй». XV, 20).

По мнению Лян Цичао, многие философы придерживаются этой концепции. Лично он тоже хотел бы подвести итог своим размышлениям о жизни и смерти человека, опираясь на учения Конфуция и Будды, а также привлекая данные современной науки: «Мы все (吾辈 у бэй) умираем. Мы все не умираем. Умирает мое единичное тело (个体 гэ ти). Не умирает наше общее тело (吾辈之群体 у бэй чжи цюнь ти)» [Liang Qichao, 1904, p. 8]. Признавая неизбежность смерти человека в определенный момент, Лян Цичао полагал, что непременно следует помнить слова Будды о том, что «в течение года, месяца, дня, часа, в этот миг и другой миг (чана — *санскр.*) я уже не тот, каким был», и иметь представление о

выводах современной науки, установившей, что состав человеческого тела полностью меняется. Современная физиология, по словам Лян Цичао, доказала, что кровообращение у человека ни на миг не останавливается, а основные вещества, составляющие его тело, меняются полностью. Исходя из этих двух посылок он делал вывод: «Поэтому следует знать, что умираю уже не я, а тот другой (彼 би)» [Liang Qichao, 1904, p. 8].

Признавая неизбежность смерти человека как существа материального, Лян Цичао выделял другой аспект проблемы, рассматривая его как существо социальное. Он писал: «Что касается того, кто, обладая мощью, не умирает, так это [мое] я. По прошествии тысячелетий и столетий, вплоть до сотен тысяч кальп (劫 цзе), тот, кто все же не умирает, это я. Почему так? Да потому, что я обладаю общим телом (群体 цюнь ти). Моя семья не умирает, поэтому не умираю я. Мое сообщество (群 цюнь) не умирает, поэтому не умираю я. Мой мир (世界 шицзе) не умирает, поэтому не умираю я. Вплоть до того, что, поскольку не умирает великий круг безбрежного океана [истинной] сущности (大圆性海 да юань син хай), не умираю и я» [Liang Qichao, 1904, p. 8]. Оперируя понятиями «би» («он», другой), которое означает телесную форму человека, подверженную смерти, и «во» (подлинное «я»), которое не умирает, Лян Цичао пояснял, что в первом случае — это «общий принцип» (公例 гун ли) жизни. К тому же он утверждал, что смерть — «это еще и обязанность (责任 цзэжэнь), которая становится проявлением должной добродетели (道德 даодэ)» [Liang Qichao, 1904, p. 9].

Выстраивая свою достаточно сложную концепцию, автор трактата также использовал понятия «Большое я» (大我 Да во) и «малое я» (小我 сяо во), «Большой он» (大彼 Да би) и «малый он» (小彼 сяо би), которые получили распространение в тогдашней китайской публицистике. Раскрывая их смысл, Лян Цичао писал: «Что называют “Большим я”? В этом случае подразумевают общее тело (群体 цюнь ти, т. е. коллективную структуру). Что называют “малым я”? Это тело отдельной единицы (个体 гэ ти). Что называют “Большой он”? Это в полном составе все материальные вещества (物质 учжи), содержащиеся во мне и в любом другом, т. е. все телесные оболочки (躯壳 цюйцюэ). Что называют “малый он”? Это мое единичное тело, содержащее в себе элементы (分子 фэньцзы) всех материальных веществ (五脏 у цзан — пять внутренностей)... Если бы “малый он” не умирал, сохранить “малое я” было бы невозможно. Если бы не умирал “Большой он”, то невозможно было бы сохранить “Большое я”» [Liang Qichao, 1904, p. 9].

Лян Цичао пояснил, что его аргументация построена на данных современных естественных наук, которыми было установлено, что если бы все первоначальные элементы, составляющие тело человека, находились в застывшем состоянии и, подобно гусенице, не изменялись бы непрерывно, то тогда человек сразу же лишился бы жизни. Он писал: «Кровь (血轮 сюэ лунь — кровяные шарики) другого человека находится в моем теле как составляющий его элемент. Моя внешняя телесная оболочка находится среди мне подобных в моем обществе (群 цюнь), к которому я принадлежу и образующим элементом которого я являюсь» [Liang Qichao, 1904, p. 9]. Подводя итог своим рассуждениям о тождественности физиологических и социальных процессов, автор трактата писал, что кровеносные сосуды и другие внутренние органы несут ответственность за тело человека,

т. е. их функция — «своей смертью принести ему пользу-выгоду (利 ли), выполнить возложенную на них обязанность (责任 цзэжэнь). Поэтому точно так же смерть моей физической оболочки в отношении общества (群 цюнь), элементом которого я являюсь, также служит исполнением обязанности. Действует один и тот же закон» [Liang Qichao, 1904, p. 9].

Аналогия, которой воспользовался Лян Цичао, свидетельствует о том, что он придерживался принципов спенсеровской социологии, которые в свое время были четко разъяснены Янь Фу в одной из ранних работ, «Обращение к источникам могущества»: «Человеческое общество по своим функциям не отличается от живого организма» (цит. по: [Крушинский, 1989, с. 27]). Завершалась эта часть трактата цитатой, которая позволяет точно назвать другой важнейший западный источник, определивший характер суждений Лян Цичао. Он ссылался на «Социальную эволюцию» Б. Кидда: «“Смерть — единственный фактор (原素 юаньсу), [способствующий] эволюции человеческого рода (人类 жэньлэй)”. Это высказывание можно назвать афоризмом» [Liang Qichao, 1904, p. 9][1].

Сформулировав вывод о роли смерти в универсальном процессе развития человечества, Лян Цичао высказал свои суждения о ее понимании как «обязанности» на обыденном уровне. По его словам, смерть не является «обычной обязанностью» (寻常之责任 сюньчэн чжи цзэжэнь), от которой человек способен уклониться. Это единственная обязанность, избежать исполнение которой невозможно, несмотря на то что обычные люди, всегда испытывающие жажду жизни, стремятся спастись. «Хотя это и так, — писал Лян Цичао, — никогда не приходилось слышать о том, что смерть, которую стремятся избежать, не наступила бы. Абсолютно все люди знают об этом» [Liang Qichao, 1904, p. 9]. В то же время он полагал, что сам по себе научно признанный факт существования «неумирающего» после смерти человека еще не дает полного понимания смысла смерти. «И то, что я постоянно обращаюсь к этой идее, — писал Лян Цичао, — совершенно не говорит о моем намерении умолять о скорой смерти во имя исполнения этой своей обязанности» [Liang Qichao, 1904, p. 9].

Утверждать, что бессмертие заключается в самой смерти, означало бы, как считал автор, что речь идет лишь о счастье отдельного индивида (в его терминологии, «связано» с делами в пределах «семи чи», т. е. с размером человеческого тела), существование которого во времени «ограничено всего лишь несколькими десятками смен холода и жары» [Liang Qichao, 1904, p. 9]. С точки зрения социологии Лян Цичао находил подобный подход упрощенным, поскольку в данном случае не учитывалась такая структура, как общество (社会 шэхуэй), не учитывалось и будущее этого общества. По словам автора, осмысление роли данной социальной структуры и видение исторической перспективы ее развития «отличает человека от птиц и зверей», не имея подобной структуры, ему бы не удалось выделиться из их массы. Автор трактата очень четко сформулировал свою идею: «Все люди одинаково принадлежат к человеческому роду, однако эти два пред-

[1] О Б. Кидде (1858—1916) и его сочинении «Социальная эволюция», в котором законы общественного развития рассматривались как частный случай законов биологии. См. [Борох, 1984, с. 131—139, 255—256].

ставления (об обществе и о будущем. — *Л.Б.*) были у них либо глубокими, либо поверхностными, либо широкими, либо ограниченными, а в зависимости от этого определяется ступень дикости и цивилизованности, сравниваются преимущества и недостатки, победы и поражения» [Liang Qichao, 1904, p. 9].

Лян Цичао предлагал своим соотечественникам подойти к пониманию смысла человеческой жизни, учитывая достижения современной европейской науки в сфере естествознания и социологии. Как он полагал, критерием, который на данном этапе исторического развития позволяет выделить человека из мира птиц и зверей, становится его отношение к обществу и к будущему. С этих позиций, по его мнению, оценивается статус любого народа: уровень цивилизованности и дикости, хорошего и дурного, процветания и упадка. Хотя предложенный критерий применим и к государству, и к клану (族 цзу), Лян Цичао считал, что для его соотечественников прежде всего необходимо осознание новой идеи на уровне семьи (т. е. структуры более узкой), поскольку когда старшее поколение начнет строить планы на будущее, то именно тогда «семья окажется связанной крепкой цепью, молодое поколение будет ухаживать за стариками»[1]. По его мнению, понятия «семья» и «будущее» — самые важные для той общности, которая называется человечеством, а у китайцев есть реальная перспектива включиться в мировой процесс.

Доказывая правомерность своей позиции, Лян Цичао обратился к философии буддизма. Согласно его рассуждениям, «не имеющая начала и конца карма (羯磨 цземо) окутывала-окуривала (熏 сюнь) человечество, воздействовала на него. И хотя [этот процесс] был то широким, то поверхностным, все же не приходилось слышать, что в основной природе человека (本性 бэнь син) не имелось бы врожденных наклонностей (根器 гэнь ци)» [Liang Qichao, 1904, p. 9]. Он исходил из того, что воздействие кармы распространяется на всех людей. И глупые, и умные все в равной степени понимают, что, переживая радость (快乐 куайлэ) в расцвете жизни, необходимо себя ограничивать (节制 цзечжи) во имя обретения радости в те годы, когда становишься уже дряхлым, необходимо жертвовать частью собственной личной выгоды ради будущих поколений своей семьи-клана. Лян Цичао высказал предположение, что эта черта, присущая природе каждого человека в результате воздействия кармы, у китайцев «заложена более глубоко» и выражена более сильно. По его мнению, «именно данное обстоятельство (т. е. наличие этого элемента — 原质 юань чжи. — *Л.Б.*) позволит нашему государству вести в мире конкурентную борьбу. Мэн-цзы говорил: “Продвигать-распространять добро во всех деяниях и только” (Мэн-цзы. Лян Хуэй-ван. IA,7. — *Л.Б.*). Пределы будущего мира не ограничены лично твоим телом и твоим обществом, не ограничены рамками семьи-клана [Liang Qichao, 1904, p. 10]. Лян Цичао предлагал своим соотечественникам, следуя совету Мэн-цзы, учиться мыслить масштабно, проявляя заботу о судьбе семьи-клана. Свойство самоограничения-самопожертвования, заложенное в природе человека, непременно необходимо раз-

[1] Конфуцианский идеал семьи предполагал, что по меньшей мере три поколения будут «жить под одной крышей» и «питаться из одного котла». В XIX в. расширенные семьи, включающие в себя супружеские пары трех-четырех поколений, были чрезвычайно редки на практике, но считались образцовыми. См. [Крюков, Малявин, Софронов, Чебоксаров, 1993, с. 57].

вивать, чтобы у людей появилось чувство ответственности за судьбу своего общества и своего государства. В этом он усматривал залог устойчивости китайских позиций в мире.

Лян Цичао включил в свой трактат развернутую цитату из предисловия к книге «Чжунго чжи ушидао» (中国之武士道 «Китайское бусидо (самурайство)»), автором которого был Ян Ду[1]. Ян Ду писал: «Хотя тело живших в древности человеколюбивых мудрецов умирало, но их дух (精神 цзиншэнь) широко распространялся как на тогдашний мир (世 ши), так и на будущее общество (社会 шэхуэй). Поэтому хотя Конфуций умер, но во всем мире дух последователей конфуцианского учения есть его дух. Хотя Шакьямуни (释迦 Шицзя) умер, но дух последователей учения Будды (佛教 Фо цзяо) во всем мире есть его дух. Если говорить о Конфуции в Китае, то он умер. Если вести речь о Конфуции в Японии, то он жив. Если говорить о Шакьямуни в Индии, то он умер. Если вести речь о Шакьямуни в Японии, то он жив. Умерла их телесная оболочка (体 ти) и [присущие им] “по” (魄), а то, что живет, так это дух» [Liang Qichao, 1904, p. 10]. Рассуждая по аналогии, Ян Ду приходил к заключению, что среди тех, «кто в нынешнем мире размышляет о республике или военных делах, нет ни одного, кто не был бы Вашингтоном или Наполеоном. Среди тех, кто размышляет о правах человека (人权 жэнь цюань) или о теории эволюции, нет ни одного такого, кто не был бы Руссо или Дарвином. С тех пор, как появились в мире Конфуций, Шакьямуни, Наполеон, Руссо, Дарвин, до дня сегодняшнего их дух (精神 цзиншэнь), передаваемый из поколения в поколение, который, распространяясь и проникая в бесчисленное множество Конфуциев, Шакьямуни, Наполеонов, Руссо, Дарвинов, создал нынешний прекрасный и удивительный мир. Точно так же дело обстоит, когда речь идет о других мудрецах и выдающихся личностях» [Liang Qichao, 1904, p. 10]. Ян Ду уточнял, что все великие люди наполняли имеющееся в теле человека духовное начало (体魄 ти по), и хотя у каждого индивида его развитие имеет предел, но если говорить о людях будущего, то подобного предела не будет существовать, поскольку процесс взаимного проникновения, наследования и проявления в сфере духа бесконечен. «Даже тогда, когда наступит последний день для земного шара и человечество исчезнет, дух (精神 цзиншэнь) не умрет ни на один день. Как это величественно, дух человека действительно может не умирать», — завершал свою мысль Ян Ду [Liang Qichao, 1904, p. 10].

Многие мысли, принадлежащие Ян Ду, были близки Лян Цичао. Об этом свидетельствует краткий комментарий к процитированному тексту: «Эти речи верны» [Liang Qichao, 1904, p. 10]. Однако, на его взгляд, в концепции Ян Ду имелось одно важное упущение. Лян Цичао высказал намерение собрать и обобщить суждения почитаемых мыслителей о том, что неумирающим началом обладают не только мудрецы и выдающиеся личности, но и обычные люди, даже самые глупые и ничтожные. Он писал: «Если говорить о том, что люди глупые и

[1] Ян Ду (1875—1931), уроженец провинции Хунань. Обучался в Японии в специальном институте, созданном для китайцев (1902 г.), один из студенческих лидеров. Принимал участие в создании журнала «Ю сюэ и бянь» («Переводы студентов за рубежом»). О его деятельности см. [Крымов. 1972, с. 21, 279; Никифоров, 1982, с. 128—129; Калюжная, 2002, с. 69, 91].

ничтожные умирают, то в таком случае умирают все. Если говорить, что они не умирают, то тогда не умирает никто» [Liang Qichao, 1904, p. 10].

По мнению Лян Цичао, ответ на этот вопрос зависит от сложившихся различных представлений о человеке и обществе, т. е. от понимания законов социологии. Он пояснял: когда люди умирают, то благодаря действующему механизму наследственности их добрые дела передаются «Большому я», т. е. отдельная смерть приносит счастье всему обществу, тогда как бессмертие этот процесс прерывало бы. «Но кто же из людей будет рад (乐 лэ), чтобы страдало его “Большое я”?» — писал Лян Цичао [Liang Qichao, 1904, p. 10]. В его рассуждениях категория традиционной философии «лэ» (радость) (она встречается у Конфуция и Мэн-цзы, Ван Янмина и Чэн Хао, была интерпретирована Кан Ювэем в его концепции Датун) сочеталась с понятиями «Большое я» и «малое я», которые в китайской публицистике того времени обозначали «общество» и «индивид».

Используя эти понятия, Лян Цичао интерпретировал теорию Б. Кидда, признающую смерть фактором социальной эволюции. Он не отрицал, что есть много людей, не готовых отказаться от радости, которую «Большое я», т. е. общество, получило бы в будущем, и предпочтут, чтобы «малое я» обрело ее в настоящем, т. е. «здесь и сейчас». Радость для людей подобного склада, по словам Лян Цичао, это возможность иметь свежую одежду и вкусную еду, прекрасное жилище, женщин, возможность пировать и получать удовольствие, развлекаться и веселиться. Если сравнивать отношение китайцев к обществу с тем, как к нему относятся в Европе и Америке, то, по его словам, не нужно быть мудрецом, поскольку это понятно и простым людям. Лян Цичао писал, что в поисках объяснения, почему их государства сильные, а мы слабые, их государства богатые, а мы бедные, почему народ беднеет, а богатство исчезает, и почему китайцам уготовлено испить чашу страданий, ответ может быть только один: «Если пребывать в бедном и слабом государстве и отдельному человеку добиваться своей личной радости, то это никогда не сбудется. Можно сказать, что радость “малого я” и радость “Большого я” взаимосвязаны. Таково первое объяснение» [Liang Qichao, 1904, p. 11].

В контексте рассуждений о разных типах радости Лян Цичао напомнил одну из притч. В ней речь шла о богаче, который каждую ночь пересчитывал свое богатство и засыпал лишь под утро. Его сосед, приготовлявший соевый творог, вставал рано, и его жернова мешали богачу спать. Он тогда предложил 100 золотых, чтобы сосед оставил свое дело. И тот с радостью согласился. Но, получив 100 золотых, бывший бедняк стал думать, как их лучше использовать, и потерял сон. Три ночи подряд этот человек не мог заснуть, после чего поспешил вернуть золото со словами: «Я узнал радость от золота, но узнал страдания от бессонницы. Друг с другом они несовместимы. Прошу принять то, от чего я отказываюсь» [Liang Qichao, 1904, p. 11]. Комментируя приведенную притчу, Лян Цичао писал: «Подлинное страдание и подлинная радость никогда не содержатся в материальном (唯物 вэй у), а находятся в идеальном (唯心 вэй синь). На приведенном примере это легко понять. И хотя желания, которые [у человека] вызывают уши, глаза, рот, тело, получат удовлетворение, сфера его духа (精神界 цзиншэнь цзе) будет испытывать бесконечный стыд, бесконечный страх. Таково второе объяснение» [Liang Qichao, 1904, p. 11].

Завершая свои рассуждения об отношении к обществу, Лян Цичао писал, что он не имеет намерения доискиваться до причины, почему кто-то придерживается «принципа малого я» (小我之主义 сяо во чжи чжуи), поскольку лично он выбрал для себя иное решение: «Я без сожаления пожертвую своим я, чтобы стать рабом других. И неизвестно, какой из этих двух подходов для Поднебесной предпочтительнее» [Liang Qichao, 1904, p. 11].

Решая проблему выбора личной позиции, которую должен занять человек, осужденный находиться между жизнью и смертью, Лян Цичао полагал, что было бы уместно напомнить слова, сказанные его погибшим другом Кан Юбо[1]: «Один раз в жизни мы не можем не умереть. И в то же время не можем умирать дважды. Путей к смерти десятки тысяч. Если бы Небо повелело мне самому принять решение, то какой путь я бы выбрал для себя? Пока я не говорю об общей пользе (公益 гун и). Если же рассуждать с точки зрения личной выгоды (私利 сы ли), то гибель в бою под градом пуль во имя интересов граждан (国民 гоминь) и есть смерть самая высокая. Почему? Потому что она приходит внезапно и страданий совершенно не ощущаешь. Подвергнуться казни и пролить кровь во имя дел государственных — такова другая смерть. Меч мелькнет, как молния, боль испытываешь лишь миг. Если ворочаться на тюфяке и со стонами умирать от болезни, то это самая худшая смерть...Знаешь о приближении смерти, но не можешь ее избежать. Хочешь ускорить ее наступление, но сделать этого не можешь. Муки не имеют предела» [Liang Qichao, 1904, p. 11].

Комментируя высказывание Кан Юбо, Лян Цичао замечал, что речи его друга могут показаться несерьезными, но следует понимать, что по сути дела это притча, в которой скрыта истина. Однако, как он полагал, некоторые пояснения сделать необходимо: «Если говорить о телесной оболочке, то всем известно, что она непременно подвержена смерти. Пока же идут годы, месяцы, дни, следуют миг за мигом, и вот уже приходит смерть. И тогда я последую за ней, приму ее как драгоценный дар» [Liang Qichao, 1904, p. 11]. Кончина человека, т. е. смерть его телесной оболочки, — факт для Лян Цичао безусловный. Не признавать реаль-

---

[1] Кан Юбо (Кан Гуанжэнь, Кан Юпу) (1867—1898) — активный деятель движения за реформы в конце XIX в., младший брат Кан Ювэя. В 1895 г. вместе с Лян Цичао участвовал в движении против бинтования ног. В 1897 г. издавал журнал «Чжи синь бао» («Знание нового»). Один из организаторов «Бао го хуэй» («Общество защиты государства»), созданного в Пекине гуандунским землячеством. В период «ста дней реформ» участвовал в подготовке правительственных документов. После переворота Цы Си был одним из шести участников движения, публично казненных в Пекине 28 сентября 1898 г. на площади Цайшикоу, расположенной неподалеку от помещения землячества уезда Наньхай провинции Гуандун, где находился штаб реформаторов. См. [Тихвинский, 1959, с. 276].

Кан Юпу не покинул Пекин совершенно сознательно, хотя у брата Кан Ювэя и друга Лян Цичао такая возможность была. Его рассуждения, которые приводятся в трактате, позволяют установить, что он сделал свой выбор: «подвергнуться казни и пролить кровь ради дел государства» [Liang Qichao, 1904, p. 11]. В стихотворении «Сложные чувства» («Цза гань») Чжан Бинлинь, размышляя о провале реформ и гибели участников движения, писал:

Бросаю прощальный взгляд на безмятежного младенца.
Взираю с уважением на Ляна с его помыслами достичь процветания.
Но вот разлетелись все письмена, написанные кровью.

Цит. по: [Калюжная, 1995, с. 42]. Стихи были опубликованы в «Цин и бао» (сентябрь 1899 г.).

ность и по-прежнему направлять усилия своего сознания (心力 синьли) в поисках сохранения жизни, по его мнению, есть глупость из глупостей. Поиски бессмертия для телесной оболочки он связывал с поведением человека, который за ночлег на постоялом дворе готов отдать богатство, накопленное им за всю жизнь. Отношение Лян Цичао к жизни и смерти было иным: «То, что я считаю важным, должно находиться в моем собственном доме (本家 бэнь цзя), а не на постоялом дворе. Что такое постоялый двор? Телесная оболочка и только. Что такое мой собственный дом? Дух (精神 цзиншэнь) и только» [Liang Qichao, 1904, p. 11].

По определению автора трактата, сущность человека — это его дух (精神 цзиншэнь), присущая только ему эссенция разума-духовности. Согласно представлениям Лян Цичао, одна его часть находится в теле единицы (么匿体 яони ти), т. е. каждого индивида. «В будущем, пройдя колесо бесконечных перерождений, она полностью погружается в нирвану (涅槃 непань). Это касается всех [физических] тел (物 у), когда появится возможность принести пользу-выгоду другим (彼 би), то, хотя бы и пришлось разрушить свою телесную оболочку, отказываться не следует (不敢 бу гань)», — писал он [Liang Qichao, 1904, p. 11—12].

Вторая часть духа (精神 цзиншэнь), которым наделен человек, находится в теле целого (拓都体 тоду ти): «Это уже данное общество, данное государство, данный мир. Присущая мне от природы способность (性 син) передавать по наследству потому и вечна, чтобы связь существовала и никогда не прерывалась полностью. Если имеется возможность принести пользу-выгоду другим, то, хотя бы и пришлось разрушить свою телесную оболочку, не смейте отказываться» [Liang Qichao, 1904, p. 12]. В процессе своих рассуждений о жизни и смерти Лян Цичао подвел своего читателя к выводу, что смерти не следует бояться, что пожертвовать жизнью ради других дело достойное. Часть духа (精神 цзиншэнь), присущая индивидуально каждому человеку, после его кончины, пройдя бесконечное количество превращений, останется в феноменальном мире, т. е. сохранится как часть общего духа тех политических и социальных структур, к которым этот человек принадлежал при жизни.

«Когда есть возможность, чтобы дух и тело существовали вместе, не смейте их губить, укрепляйте их. А для того, чтобы достичь такого состояния, необходимо строго различать легкое и тяжелое, великое и малое. Если вы не можете сохранить и тело, и дух, то пусть лучше умрет то, чему положено умереть, и не позволяйте умереть тому, что умирать не должно. Смерть того, что умирать не должно, называется смертью сердца. Благородный муж говорит: “Нет ничего более скорбного, чем смерть сердца”» [Liang Qichao, 1904, p. 12].

Библиографический список

Абаев Н.В. Концепция «просветления» в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1986. С. 23—46.

Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы: VI-IV вв. до н.э. Вступительная статья, перевод и комментарии Л.Д. Позднеевой. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1967.

Борох Л.Н. Общественная мысль Китая и социализм (начало XX в.). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1984.

Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. Труд и издание архимандрита Никифора. В 4 вып. Вып. 1. М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1891.

Калюжная Н.М. Традиция и революция. Чжан Бин-линь (1869—1936) — китайский мыслитель и политический деятель нового времени. М.: ИВ РАН, 1995.

Калюжная Н.М. Проблемы социологии в трудах китайских просветителей (начало XX в.). М.: ИВ РАН, 2002.

Крушинский А.А. Творчество Янь Фу и проблема перевода. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.

Крымов А.Г. Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае (1900—1917 гг.). М.: Наука, 1972.

Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Этническая история китайцев в XIX — начале XX века. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993.

Ломанов А.В. Христианство и китайская культура. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002.

Мартынов А.С. Конфуцианство и проблема сознания // О сознании (Синь): Из философского наследия Чжу Си / Пер. с кит. А.С. Мартынова и И.Т. Зограф; вступ. ст. и коммент. к пер. А.С. Мартынова; грам. очерк И.Т. Зограф. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. (Памятники письменности Востока. CXXII).

Никифоров В.Н. Китай в годы пробуждения Азии. М.: Наука,1982.

Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.

Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX в. и Кан Ю-вэй. М.: Изд-во восточной литературы, 1959.

Ткаченко Г.А. Космос, музыка и ритуал. Миф и эстетика в «Люй ши чунь цю». М.: Наука, 1990.

Эйдлин Л.З. Тао Юань-мин и его стихотворения. М.: Наука, 1967.

References

Abayev, N.V. (1986). Kontseptsiya «prosvetleniya» v «Makhayana-shraddkhotpada-shastre» [The concept of “enlightenment” in the “Mahayana-shraddhotpada-shastra”. In: Psikhologicheskiye aspekty buddizma [Psychological aspects of Buddhism]. Novosibirsk: Nauka, 1986: 23—46. (In Russian).

Ateisty, materialisty, dialektiki drevnego Kitaya: Yan Chzhu, Letszy, Chzhuantszy: VI-IV vv. do n.e. Vstupitel’naya stat’ya, perevod i kommentarii L. D. Pozdneyevoy [Atheists, materialists, dialectics of ancient China: Yang Zhu, Lezi, Zhuangzi: VI-IV centuries. BC. Introductory article, translation and comments by L. D. Pozdneeva] (1967). M.: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. (In Russian).

Borokh, L.N. (1984). Obshchestvennaya mysl’ Kitaya i sotsializm (nachalo XX v.) [Social Thought of China and Socialism (beginning of the 20th century)]. M.: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. (In Russian).

Eydlin, L.Z. (1967). Tao Yuan'-min i ego stikhotvoreniya [Tao Yuan-ming and his poems]. M.: Nauka. (In Russian).

Illyustrirovannaya polnaya populyarnaya bibleyskaya entsiklopediya. Trud i izdaniye arkhimandrita Nikifora. V 4 vyp. Vyp. 1. (1891) [Illustrated complete popular bible encyclopedia. Work and edition of Archimandrite Nicephorus. Issues 1—4. Issue 1]. M.: Tip. A.I. Snegirevoy. (In Russian).

Kalyuzhnaya, N.M. (1995). Traditsiya i revolyutsiya. Chzhan Bin-lin' (1869—1936) — kitayskiy myslitel' i politicheskiy deyatel' novogo vremeni [Tradition and revolution. Zhang Bing-lin (1869—1936) is a Chinese thinker and politician of modern times]. M.: IV RAN. (In Russian).

Kalyuzhnaya, N.M. (2002). Problemy sotsiologii v trudakh kitayskikh prosvetiteley (nachalo XX v.) [Problems of sociology in the writings of Chinese enlighteners (beginning of the 20th century)]. M.: IV RAN. (In Russian).

Krushinskiy, A.A. (1989). Tvorchestvo Yan' Fu i problema perevoda [Works of Yan Fu and the problem of translation]. M.: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. (In Russian).

Krymov, A.G. (1972). Obshchestvennaya mysl' i ideologicheskaya bor'ba v Kitaye (1900—1917 gg.) [Social thought and ideological struggle in China (1900—1917)]. M.: Nauka. (In Russian).

Kryukov, M.V., Malyavin, V.V., Sofronov, M.V., Cheboksarov, N.N. (1993). Etnicheskaya istoriya kitaytsev v XIX — nachale XX veka [Ethnic history of the Chinese in the 19th — early 20th centuries]. M.: Nauka. Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura». (In Russian).

Lomanov, A.V. (2002). Khristianstvo i kitayskaya kul'tura [Christianity and Chinese culture]. M.: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN. (In Russian).

Martynov, A.S. (2002). Konfutsianstvo i problema soznaniya [Confucianism and the Problem of Consciousness]. In: O soznanii (Sin'): Iz filosofskogo naslediya Chzhu Si / Per. s kit. A.S. Martynova i I.T. Zograf; Vstup. st. i comment. k per. A.S. Martynova; Gram. ocherk I.T. Zograf [On Consciousness (Xin): From the Philosophical Heritage of Zhu Xi / Translated from Chinese by A.S. Martynov and I.T. Zograf; Introductory article and comments on the translation by A.S. Martynov; Grammatical essay by I.T. Zograf]. M.: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN. (Pamyatniki pis'mennosti Vostoka. CXXII) [Written language monuments of the East CXXII]. (In Russian).

Nikiforov, V.N. (1982). Kitay v gody probuzhdeniya Azii [China in the years of the awakening of Asia]. M.: Nauka. (In Russian).

Rozenberg, O.O. (1991). Trudy po buddizmu [Works on Buddhism]. M.: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. (In Russian).

Tikhvinskiy, S.L. (1959). Dvizheniye za reformy v Kitaye v kontse XIX v. i Kan Yu-vey [Reform movement in China at the end of the 19th century and Kang You-wei]. M.: Izd-vo vostochnoy literatury. (In Russian).

Tkachenko, G.A. (1990). Kosmos, muzyka i ritual. Mif i estetika v «Lyuy shi chun' tsyu» [Space, music and ritual. Myth and Aesthetics in "Lu Shi Chun Qiu"]. M.: Nauka. (In Russian).

梁启超 Liang Qichao [1902] (1999). 新民说 Xin min shuo [Theory of Renewal of the People]. 梁启超全集. 第三卷. Liang Qichao quanji. Di san juan [Collected Writings of Liang Qichao. Vol. 3]. Beijing: Beijing chubanshe, pp. 655—735.

梁启超 Liang Qichao [1904] (1932). 余之死生观 Yu zhi si sheng guan [My view on death and life]. 饮冰室合集 文集 Yin bing shi heji. Wenji [Essays from the Ice Drinker's Studio]. Vol. 6. Part 17. Shanghai: Shanghai Zhonghua shuju. Pp. 1—12.

梁启超哲学思想论文选 Liang Qichao zhexue sixiang lunwen xuan / 梁启超 著, 葛懋春, 蒋俊 编选 Liang Qichao zhu, Ge Maochun, Jiang Jun bianxuan [Selected Philosophical Works by Liang Qichao. Compiled by Ge Maochun, Jiang Jun]. Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1984.

Поступила в редакцию: 26.02.2023. Received: 26 February 2023.
Принята к публикации: 07.05.2023. Accepted: 7 May 2023.

DOI: 10.48647/ICCA.2023.88.48.010

Е.Ю. Стабурова

Понятие «жу 如» в махаянских текстах Китая: генезис термина, его санскритский коррелят, смыслы

Аннотация. Статья посвящена понятию «жу 如» в текстах китайской махаяны. Опираясь на данные двух старых китайско-санскритских списков лексических соответствий, автор оспаривает расхожее мнение, что «жу» является полным эквивалентом санскритского термина «татхā» (вариант: «татхāтā»). Отсутствие в них лексемы «татхā» и перевод «жу» с использованием слова «ятхā» дают автору основание для выдвижения гипотезы о том, что в теориях китайской махаяны произошел семантический сдвиг, в результате чего слово и понятие «подобие» (жу 如) заместило санскритское «так» («татхā»). Гипотеза тестируется на оригинальных текстах китайской махаяны. Статья на конкретном примере поднимает вопрос о генетических отношениях между буддизмом Китая и Индии.

Ключевые слова: китайский буддизм махаяны, татхā (तथा), ятхā (यथा), жу (如), чжэнь-жу (眞如), жу-лай (如來), жу-лай цзан (如來藏), жу-жу (如如).

Автор: Стабурова Елена Юрьевна, доктор исторических наук (Dr.habil.hist.), профессор, и.о. директора Латвийского института востоковедения. E-male: yelena@latnet.lv

Jelena Staburova

The Concept of “Ru” (“如”) in Chinese Mahayana Texts: the Genesis of the Term, its Sanskrit Correlate and Meanings

Abstract. This article is devoted to the concept of “Ru” (“如”) in the Mahayana texts of China. Based on data from two old Chinese — Sanskrit lists of accordances, the author disputes the conventional wisdom that “Ru” is the equivalent of the Sanskrit term “tathā”. The absence of the lexeme “tathā” in them and the translation of “Ru” as “yathā” gives the author grounds to put forward a hypothesis that a semantic shift has occurred in the terms and theories of the Chinese Mahayana as a result of which “Ru” should be interpreted as “similarity” or “likeness”. The proposed hypothesis is tested on original Chinese Buddhist texts. Using this case-study, the article raises the question of the hereditary relationship between Buddhism of China and India.

Keywords: Chinese Mahayana Buddhism, Tathā (तथा), Yathā (यथा), Ru (如), Zhen-ru (眞如), Rulai (如來), Rulai zang (如來藏), Ruru (如如).

Author: Staburova Jelena — Dr.habil. hist., professor, acting director of the Latvian Institute of Oriental Studies. E-male: yelena@latnet.lv

Причины обращения к теме, цели и задачи

Горние теории индийских буддистов, уводящие за облака человеческого воображения, в которых полет мысли преодолевает невообразимые пространства и времена, после попадания в область китайской культуры и китайского языка

становились объектом привычной для китайских интеллектуалов практики каталогизации, конкретизации слов и идей.

Современные ученые, переводящие классические китайские буддийские тексты на русский и английский языки, занимаются их возвращением в лоно индийской традиции. Для этого они, будучи крупными знатоками индийского буддизма, повышают градус философичной отстраненности китайских текстов, интерпретируют их в индийском ключе и создают у читателей своих переводов полную иллюзию того, что школы китайских буддистов, при всем их своеобразии, являются, с небольшой поправкой, частью индийского дискурса.

Это ложный посыл: после того как индийскими и китайскими буддистами древности была проделана невероятная по своим объемам и интеллектуальному напряжению работа по закреплению за почти каждым (!) санскритским словом китайской лексемы, начался процесс переформатирования учений индийских буддистов в факт китайского мира. Это было неизбежно из-за того, что китайская культура на момент встречи с первыми буддийскими миссионерами уже имела многовековой опыт, ценностные ориентиры, сформированный круг проблем и наличие устойчивых и постоянных логических форм — «этнокультурные константы», по определению П.М. Кожина [Kozhin, 1996, p. 234], или то, что В.В. Малявин назвал «познавательной глубиной образа культуры» [Malyavin, 1988, pp. 257—258]. Второй причиной неизбежности глубокой локализации буддизма был особый строй китайского языка, заключавшийся в его изолированном типе, не предполагавшем флексий, в односложных морфемах-словах, ограниченном наборе сочетаемости звуковых единиц, иероглифической письменности, что сильно уменьшало возможности для заимствования чужих слов и главное — мыслительных конструкций. Проще говоря, характерные черты китайского языка ориентировали его носителей на конкретику, лаконизм формулировок и не благоприятствовали переносу сложно выстроенных индийских рассуждений в китайскую среду.

Прежде чем китайский буддизма стал китайским, шел долгий процесс его приспособления к индийским терминам. Что-то удавалось перенести в иной язык и иной культурно-социальный контекст без особых потерь и приобретений. Скажем, слово «法» (закон) утвердилось в китайском языке как эквивалент дхармы, сохранив в новом качестве одну из своих санскритских сем. Что-то удалось ввести в китайский обиход в результате фонетической имитации — «непань 涅槃» (нирвана). Некоторые индийские слова удачно калькировались, например, «махā-яна» — «да шэн 大乘» (Большая колесница). Однако многие пришедшие из Индии термины, осваивавшие новую для них территорию, были переосмыслены согласно требованиям языка и культуры новой родины. Это не могло не привести не только к семантическому сдвигу заимствуемых слов, но и к изменению содержания индийских учений на китайской земле. Чисто объективные основания для этих процессов дополнялись также банальным человеческим фактором, а именно недопониманием, ошибками при переписке текстов, натягиванием на индийские понятия лишь частично с ними совпадающих китайских якобы соответствий. Не следует сбрасывать со счетов также полисемантичность индийских слов, дававших большой простор для интерпретаций. Скажем, санскритское сло-

во «дхарма» имело множество значений, для передачи на китайском была выбрана его периферийная сема — «закон».

Богатый материал для осмысления процесса заимствования предоставляет анализ слова «жу» (如), зафиксировавшего не просто одно из понятий разнообразного терминологического словаря буддийской философии, но одно из его центральных понятий.

Однако, прежде чем переходить к собственно «жу», нам придется обратить внимание на санскритское слово «татхā», с его грамматическим вариантом «татхāтā». В буддологии, да и среди самих верующих принято считать, что именно оно является аналогом слова (и понятия) «жу» (如). Все китайские махаянские тексты интерпретируются и переводятся исходя из того, что «жу» — это «татхā». Этот тезис не подвергается сомнению среди исследователей, пишущих на русском, английском и китайском языках. Но есть объективные данные, позволяющие предположить, что соотношение «жу»—«татхā» является более сложным, чем это обычно представляется.

Цель данной статьи состоит в анализе генезиса и семантики буддийского термина «жу» и его места в системе идей китайской махаяны с использованием методов филологического, исторического, текстологического прочтения, а также с обращением к философии и истории культуры.

Исходя из поставленной цели определялись задачи: обзор термина «татхā» с его грамматическим вариантом «татхāтā», считающимся эквивалентом «жу»; поиск слова «жу» и его индийского аналога в старых китайско-санскритских списках слов; объяснение оснований для появления лексемы «ятхā» рядом с «жу» в упомянутых списках; анализ графемы и этимона слова «жу»; определение места понятия «жу» в учении китайской махаяны; истолкование буддийских терминов со словом «жу»: «жу», «чжэнь-жу», «жу-лай», «жу-лай цзан», «жу-жу»; включение «жу» в широкий контекст проблематики прочтения и интерпретации текстов китайской махаяны.

Решение этих отдельных задач будет сфокусировано на глобальной проблеме, которая не решаема в пределах одной статьи, но к которой данная статья по крайней мере может привлечь внимание ученого сообщества. Эту проблему мы определяем как недостаточную изученность философских оснований китайской махаяны в понимании как ее общих теорий, так и лежащих в их основе концепций, с опорой на собственно китайские тексты.

Значение слова и понятия «татхā» («татхāтā»)

Список словарных значений санскритского «татхā तथा», приводимый В.А. Кочергиной, глубоко скрывает ту необычную роль, которая выпала на долю этого слова. Бесстрастный словарь регистрирует соответствующие русские слова: «так, таким образом, также, и, да, конечно, хорошо» [Kochergina, 1978, p. 232]. Основное значение «татхā» сводимо к «так». В русском языке это форма частицы, указательного наречия или союза (сочинительного или соединительного).

Когда к слову «татхā» добавляется суффикс «-тā» и получается «татхāтā तथाता», семантика сохраняется, но изменения касаются морфологических признаков. Суффикс «-тā» фиксирует «состояние» и соответствует русскому суффиксу «-ость», английскому «-ness», оформляя существительное. В результате по-английски, если «татхā» переводится как «thus» (эдак), «such» (так), то «татхāтā» как «thusness» (эдакость) или «suchness» (такость) [Soothill, 1954, p. 331]. В русском языке по какой-то причине закрепился перевод «таковость». Перевод не совсем точный ввиду того, что слово слагается из суффикса «-ость» и прилагательного «таков» вместо наречия «так».

Термин «татхā» («татхāтā»)» допускает широкие толкования, и поэтому существуют значительные отличия в его трактовке. Разные исследователи акцентируют онтологическую, гносеологическую, духовную либо психологическую составляющую понятия, что приводит к несхожести суждений, впрочем сохраняющих некоторую общность.

Признание В.Н. Топорова в том, что, будучи «одним из важных понятий буддизма», «таковость» «невыразима», не остановило ученого от ее выражения. Из данного им определения следует, что это понятие «обозначает абсолютное, реальность, независимую от наименований, условий, характеристик, истину в высшем смысле (paramārtha), противопоставленную конвенциальной истине (samvṛti)». Таковость находится вне любого отношения, и она невыразима; для мистического сознания она конечная реальность его опыта» [Toporov, 1988, p. 416].

Сошлемся также на мнение Виктории Лысенко: «Таковость (Татхата[1]), реальность как она есть, вечно пробужденное сознание. Это высшее Тело является своего рода Абсолютом, который, однако, может проявлять себя на разных уровнях буддийского психокосмоса» [Lysenko, 2003, p. 209].

В лапидарном определении В.Эд. Сутхилла нет отсылок к «реальности», «мистическому сознанию», «буддийскому психокосмосу»: «Такость, эдакость, т. е. такова его [? — *E.C.*] природа. Слово является фундаментальным для философии махаяны, подразумевая абсолютный, предельный источник и характер всех явлений, это Всё» [Soothill, 1954, p. 331].

В заключение приведем дефиницию понятия «татхāтā», данную Хидэнори Сакумой: «Вечная и неизменная предельная реальность». Ученый также отмечает, что «татхāтā» наряду с нирваной — это «один из элементов», который «характеризует будду» [Sakuma, 2011, pp. 43, 40].

Как видим, амплитуда толкований термина «татхāтā» весьма широка — от являющегося Абсолютом высшего Тела до конечной реальности мистического сознания, от «Всё» до характеристики Будды. Такой разброс мнений сам по себе интересное явление, потому что он говорит о том, что буддологи до сих пор так и не могут сформулировать, что есть «так», но объединяющим моментом является представление о том, что речь идет о чем-то важном, всеобъемлющем и даже сакральном. Это наблюдение нам пригодится ниже, когда перейдем к рассмотрению китайского термина «жу».

[1] В цитатах сохраняется запись санскритских слов цитируемых авторов.

Проблема релевантности лексемы «татхā» («татхāтā») китайскому слову «жу»

Уже отмечалось, что существует негласный договор о том, что «жу» в качестве буддийского термина — это полный эвивалент «татхā» или «татхāтā».

Распространена практика, когда при создании текстов на английском или русском вместо нуждающегося в переводе китайского слова «жу» подставляют санскритское (или пали) «татхā/-тā». Вспомним американскую классику — собрание переводов *Wing Tsit Chan*'а, где «жу» разъясняется как «tathata», которая, в свою очередь, переводится дальше на английский как «thusness» [Chan, 1973, p. 852]. Е.А. Торчинов также ставил знак равенства между индийскими и китайскими словами, он писал: «*Tamxama*, кит. *жу*» [Torchinov, 2001, p. 235]. В некоторых своих работах он добавлял еще и русский перевод: «Таковость (скр. *mamxama*, кит. *жу*)» [Torchinov, 1994, p. 34].

В.Эд. Сутхилл помимо уже упомянутой дефиниции «жу» привел еще одну, через посредство другого термина. Он написал: «如 *ru* is termed 眞如 *bhūtatathatā*, the real so, or suchness, or reality, the ultimate or the all» (如 жу определяется как 眞如 *bhūtatathatā*, реально таков, или такость, или реальность, предел или всё), правда, сделав оговорку, что «it is also used in the ordinary sense of so, like, as (cf yathā)» (он также используется в обычном смысле — так что, подобно, как (ср. ятхā)) [Soothill, 1954, p. 210]. Надо отдать должное автору словаря — весьма плодотворным, как мы увидим впоследствии, было его замечание о том, что «жу» также имеет значение «подобно», «как» с упоминанием санскритского слова «ятхā», но он не развил свое наблюдение, ограничившись далее сообщением о том, что «ятхā» — это лишь обиходное значение слова «татхāтā». Объединив в одно целое близкие, но не идентичные понятия «如» («жу»), «眞如» («чжэнь-жу»), «татхāтā», «бхӯтататхатā», он способствовал укреплению убеждения исследователей в том, что это синонимы.

Знакомство с буддийскими текстами на китайском языке вызвало в нас сомнение в том, что слово «жу» является эквивалентом санскритского слова «татхā». Попытки разобраться в этом вопросе заставили нас заглянуть в две книги, в которых приведены списки китайских слов и их санскритских соответствий. Одна книга называется «Тысяча санскритских знаков и слов» (Фань юй цянь цзы вэнь 梵語千字文). Книга является важным источником по санскритским заимствованиям в китайском языке. Написана она И Цзином (義淨, 635—713), перу которого принадлежит несколько авторских и переводных трудов. Свои знания санскрита он совершенствовал в Индии, куда прибыл в 673 г. и где провел много лет, приобщаясь к буддийской мудрости. И Цзин не успел завершить книгу. Подобно многим китайским сочинениям, она попала в Японию. В эпоху Гангё (元慶, 877—885) японские буддисты ее отредактировали, добавили к ней приложение. Но прошло еще несколько сотен лет до того времени, когда она была заново отредактирована и исправлена. Напечатали ее в 1773 г., в период правления Анъэй (安永,1772—1781) [FYQZ, 1198b04—1198b10]. Удивительный пример в истории книг, когда создание одной книги растянулось более чем на тысячу лет!

К труду И Цзина обращался автор другого нашего источника — японский буддист Син Сатору (кит.: Синь Цзяо 心覺). Он был последователем мистического учения «Сингон сō» (Секта истинных слов 眞言宗). Свой китайско-санскритский словарик он назвал «Записи на пальмовых листьях» (Доло шэ цзи 多羅葉記). Работа была завершена в 1235 г. при императоре Бунреки (文曆) [DLS, 0611c25].

Большой неожиданностью для нас оказалось то, что ни в китайско-санскритском лексиконе И Цзина, ни в опубликованном вместе с ним дополнении не нашлось места для слова «татхā». Если допустить, что это просчет автора, то велика была возможность того, что люди, редактировавшие и дополнявшие его труд на протяжении одной тысячи лет, ликвидируют «ошибку». То же самое можно сказать о «Записях на пальмовых листьях».

Еще одним сюрпризом, поджидающим того, кто заинтересуется размещенным в обоих источниках материалом, является появление китайского слова «жу», без привязки к санскритскому якобы аналогу «татхā». В «Тысяче санскритских знаков и слов» заявлено, что с помощью «жу» надо переводить санскритский термин «ятхā». Читаем словарную статью: «Ета инь *ятхā* жу 也他引**यथा** 如» (Ета ведет к *ятхā*, [соответствует] «жу») [DLS, 1209c16]. Смысл прочитанного сводится к тому, что индийское слово «ятхā» по-китайски фонетически воспроизводится как «ета» и переводится с помощью китайского слова «жу». Стоит отметить то, что И Цзин не ограничился одним сообщением о переводе «ятхā» как «жу». Одно сообщение он продублировал другим аналогичным сообщением. Если отслеживать по номерам словарных гнезд, получится, что совпадающие тексты помещены под номерами 158 и 850 [Zhengbian ..., pp. 5, 20].

Видимо, И Цзин понимал, что слово «жу» может быть истолковано по-разному. Поэтому он провел своеобразную «калибровку» значений санскритского слова методом подбора для него еще одного китайского слова — «ю» (猶). Читаем: «Ета инь *ятхā* ю也他引**यथा**猶» («Ета ведет к *ятхā*, [соответствует] «ю») [FYQZ, 1207a09]. Здесь сказано о том, что «ятхā» на китайском означает также «ю». Наряду с прочими смыслами «ю» может рассматриваться как глагольная связка в конструкциях уподобления, а именно «быть похожим (уподоблять), напоминать собой» [Oshanin, 1983, p. 706]. Единым семантическим компонентом для лексем «ятхā», «жу» и «ю» оказывается значение уподобления.

Введением двух разных китайских слов для одного санскритского слова «ятхā» сообщается о синонимичности «жу» и «ю». Это позволяет сузить спектр их значений до единой, совпадающей семы, которой в данном случае оказывается «подобность» во всех своих грамматических ипостасях — сравнительного союза, наречия или предлога (подобно), прилагательного (подобный), существительного (подобие). Как «ятхā», так и «жу» являются словами полисемантичными, поэтому допускают разные трактовки и переводы, однако введение третьего слова, «ю», позволяет сузить смысловое поле и, более того, замыкает все три слова на общем для них значении «подобия».

Буддийские авторы очень аккуратно относились к языку, поэтому маловероятно, что И Цзин случайно совместил слово «жу» с «ятхā». Развеять любые сомнения на этот счет помогает Син Сатору, который спустя 400 лет «жу» и «ю» тоже

перевел как «ятхā» [DLS, 0606c17—0606c18]. Устойчивость традиции сама по себе представляется серьезным аргументом в пользу того, что китайское слово «жу» ассоциировалось буддистами с санскритским «ятхā» и трактовалось как «подобие» (со всеми допускаемыми китайским языком изменениями по частям речи).

Таким образом, два авторитетных китайско-санскритских лексикона, служившие пособиями для буддистов на протяжении тысячи лет, ни одного раза не зафиксировали слово «татхā», или «татхāтā». В словарных гнездах, где оно, согласно консенсусному мнению самых авторитетных ученых-буддологов, должно было появиться, обнаруживается слово «ятхā». В словаре И Цзина оно зафиксировано четыре раза: по два раза с «жу» и по два раза с «ю». Японский автор два китайских слова, «жу» и «ю», с отсылкой к санскритскому «ятхā» помещает рядом, чтобы их семантическая идентичность сразу бросалась в глаза.

Получается, что нельзя говорить о полном семантическом соответствии, тем более полном совпадении, санскритского слова «татхā» и слова «жу» в китайском буддизме. Да и о каком соответствии может идти речь при выпадении из словарей лексемы «татхā»?

«Ятхā»: трактовка термина, проекция на «жу»

Слово «ятхā **यथा**» было востребовано с древности. Обширнейшая база данных об этом слове собрана в санскритском словаре, выложенном в интернете [“Yathā”]. Оно уходит своими корнями в великую культуру ведического времени, упоминается в таких классических текстах, как Ригведа и Бхагавад-гита. Основные его значения выделяет «Санскритско-русский словарь»: «как, подобно, например, что, так что, чтобы, так как, потому что, словно, как будто бы» [Kochergina, 1978, p. 525]. Нетрудно заметить, что такое размытое, лишенное самостного значения слово напоминает слово «татхā».

Оба слова с ведических времен существовали где-то рядом друг с другом. Например, они использовались и до сих пор используются как синтаксически взаимосвязанные сочинительные (соединительные) союзы, осуществляющие корреляцию между двумя словами, частями предложения или двумя предложениями, располагаясь перед ними или за ними. Корреляция между двумя словами союза настолько плотная, что нередко оба слова воспринимаются как взаимодополняемые. Ассонанс и аллитерация в их звучании делают их еще ближе. Тут уместно будет сослаться на отмеченную Ф.И. Щербатским «излюбленную в Индии» словесную форму «аллитерации, которая особенно легко запоминается и врезывается в память [Shcherbatskoy, 1995, p. 95].

Похожесть двух слов в буддологических исследованиях приводит к тому, что ученые если упоминают термин «ятхā», то — мимоходом, считая его не более чем частным случаем своего коррелята. Подтверждением этого являются слова Норихико Танаки: «“Татхā” используется обычно в качестве коррелята “ятхā”. В этом случае “татхā” подразумевает все значения, которые указаны со сноской на “ятхā”» [Tanaka, p. 8]. Это точку зрения, как уже отмечалось, разделял также В.Эд. Сутхилл. Хотя если внимательно вчитаться в написанное Н. Танакой, ока-

жется, что он обратил внимание на то, что есть китайские слова, которые «указаны со сноской на “ятхā”». Это замечание ученого весьма ценно для нашей статьи. Но при этом критически следует воспринимать его вывод о том, что везде, где китайский термин сопрягается со словом «ятхā», под ним подразумевается «татхā».

В.Г. Лысенко рассматривает «ятхā» в контексте двухчастного слова «ятхāбхӯтам». Ученая концентрируется не столько на его точном переводе, сколько на обозначаемой им концепции, поэтому в ее определениях появляются разные формулировки: вещи «каковы они в действительности, сами по себе» и «каковы они суть на самом деле», «реальность», «реальность как она есть», «естественный ход событий». Появление в этом контексте словосочетания «*таковость* вещей», отсылающего к «татхā», показало, что вопрос о разделении понятийных полей «ятхā» и «татхā» актуален и для русского индолога [Lysenko, 2003, pp.46, 72—73, 147, 178].

Можно констатировать, что представление о похожести двух санскритских слов имело сразу несколько причин: паронимия, принадлежность к одинаковым частям речи и даже к одному сравнительному обороту «как..., так...», фонетическая и семантическая близость. Тем не менее это были разные слова. В Индии махаянисты выбрали утвердительный союз «так» для обозначения высшей предельности. А в Китае отошли от слова «так» в сторону его коррелята, сравнительного союза «как», и производных от него словоформ с семой «подобия».

И все же остается открытым вопрос, почему было отдано предпочтение слову «ятхā» в противовес слову «татхā». На данном этапе изучения мы можем лишь высказывать предположения: возможно, термин «ятхā» использовался какой-то местной индийской школой, возможно, два слова воспринимались как идентичные или взаимозаменяемые, нельзя исключать также личностный фактор. К сожалению, ничего определенного сказать пока нельзя.

Казус слова и знака «жу»

Привыкнув к тому, что слово «жу» играет своего рода роль камертона в буддийской философии Китая, мы не задаемся вопросом, что же это за слово само по себе. Между тем рассмотрение его с семантической и графической точки зрения, как оказывается, может открыть неожиданные грани китайской буддийской терминологии и ее истории.

Если говорить об иероглифе, то первое, что бросается в глаза, это его незатейливое написание. Его форма, казалось бы, совершенно не соответствует той великой роли, которая была отведени в буддизме санскритскому слову «так». Китайский знак состоит из двух частей — «женщина» и «рот».

Составленный Сюй Шэнем (許慎) в I в. словарь объясняет это кратко: «Жу — от следовать. От женщины, ото рта» (Жу цун суй е цун нюй цун коу 如从隨也从女从口) [Xu Shen, 1978, p. 262]. Через девять (!) веков текстолог Сюй Кай (徐鍇, 920—974) интерпретировал написанное своим далеким предшественником в том смысле, что графика иероглифа «жу» восходит к женщине, следую-

щей за поучениями отца и за даруемой мужем судьбой, в результате чего она осознает свои желания и получает возможность их высказывать. Дословно мысль была сформулирована так: «Будучи ребенком, женщина учится от отца, [потом получает] судьбу от мужа, поэтому изо рта [исходит] возможность [высказывать] желания» (Нюй цзы цун фу чжи цзяо цун фу чжи мин гу цун коу хуэй и 女子从父之教从夫之命故从口會意) [Xu Shen, 1978, p. 262]. По тексту словаря можно приблизительно проследить историю обретения словом «жу» значения «подобно» — от следования за другими до уподобления им.

В сообщаемой словарем трактовке и ее комментаторском уточнении интерес представляет то, что термин, ставший чуть ли не символом китайской махаяны, изначально призванный передать идею высокой конечной цели буддийских исканий, несет в себе значение зависимости, несамостоятельности, подчиненности. Это смысловое наполнение никак не соотносится со словом «татхā», но пересекается со словом «ятхā», имеющим наряду с семой «как, подобно» целую линейку значений, производных от наречий «в соответствии с», «согласно чему-либо», «в зависимости от» [“Yathā”].

Как графема выбор «жу», конечно, был специфическим, потому что китайские последователи учения Шакьямуни каждый раз «считывали» с картинки иероглифа «женщину» и «рот». Знак настолько «говорящий», что его исторические корни не могут не бросаться в глаза. Графическая реализация знака «жу» такова, что не позволяет трактовать обозначенное им понятие как некий Абсолют. Своей простотой он очевидно контрастировал с индийским «так» во всем его ускользающем величии.

Ввод в буддийский терминологический словарь слова «жу» («подобно») как аналога «ятхā» не означало, что термин «татхā» не привлекал внимание китайского буддийского сообщества. В текстах зафиксированы примеры фонетической адаптации «татхā» (дото (多陀), даньта (但他), дата (怛他), дата (怛闥), дота (多他), даньса (怛薩) [FIMI, 1056c16—1056c17; Soothill, 1954, p. 209]). Попадающиеся в китайских текстах примеры фонетической передачи слова «татхā» не потиворечат тому, о чем было сказано выше. Ведь кто-то, осваивая индийскую мудрость в Индии, получал знания непосредственно на санскрите и самостоятельно пытался со слуха воспроизводить их на родном языке, не считая себя связанным нормативными установками. Важно отметить, что проникновение фонетически трансформированной лексемы «татхā» в китайские тексты было несистемным, и главное — для нее так и не был подобран иероглиф вместе с китайской же морфемой. Поэтому те, кто в санскрите ориентировался на слово «такость», переходя на китайскую письменность, все равно записывали его графемой «подобие» (жу), что неизбежно вело к смещению идеи центральной махаянской концепции — от понятия «так» к понятию «подобия».

Слово «жу» в системе понятий китайской махаяны

1. «Жу» как «подобие»

С помощью старых буддийских глосс мы установили, что слово «жу» имеет значение «подобия». Теперь предлагаем сравнить термин «жу» с нашим сего-

дняшним представлением о «подобии», а также выяснить, насколько оно совпадает с тем, как трактовали «жу» буддийские мыслители.

Современная философская наука не выработала общего представления о «подобии» как понятии. В то же время оно давно используется в математике и информатике. Если не вдаваться в математическую конкретику, то самое общее определение теории подобия сводится к тому, что «два физических явления подобны, если по численным значениям характеристик одного явления можно получить численные значения характеристик другого явления простым пересчетом, который аналогичен переходу от одной системы единиц измерения к другой» [Sedov, 1985, p. 374]. Перевод математической концепции на язык китайского буддизма невозможен по определению, однако за неимением другого теоретического инструментария можно частично взять ее за основу. Объективизируем упомянутое определение применительно к нашему сюжету: две данности подобны, если по значениям характеристик одной данности можно получить значения характеристик другой данности простым мыслеполаганием, что аналогично переходу от одной системы к другой. (Отметим, что русское слово «подобие», которое распространимо как на гуманитарные, так и на естественно-научные области, не имеет английского аналога, поэтому по-английски приходится использовать слова «likeness» либо «similarity», ни одно из которых не покрывает обе области.)

Изо всех имеющихся у нас на данный момент суждений китайских буддистов на тему того, что есть «жу», наиболее полным считаем текст Фа Цзана (法藏, 643—712), включенный в его труд «Сто ворот в океан смыслов Канона Цветочного украшения (Хуа-янь)» (Хуа-янь цзин и хай бо мэнь 華嚴經義海百門). Фа Цзан, известный не только как выдающийся теоретик, но и как успешный популяризатор махаянского учения школы Хуа-янь, писал: «Сказано: с месторасположения всех пылинок видно, что ЖУ — это наивысший смысл из ста ворот, [ведущих в учение], а также проявление Океана Великого чаяния Будды [по спасению человечества], Океана Великих знаний и сердцемудрия, Океана Великого удобства [для проповеди веры], вплоть до всех пылинок, всех волосинок, всех государств, земель и морей, всех будд и всего живого, всех дел-ши и вещей-у и пр. — [это] всё без исключения пусто. Этот Океан знаний и сердцемудрия безграничен и бесконечен, так глубок и широк, что и не измерить. [Это] следует знать.

Если ученый в пылинке видит все миры Закона, то смыкается с Океаном знаний и сердцемудрия мира Закона Будды и входит в него. Если [он] может оценить открывание и схлопывание, свертывание и развертывание внутри хотя бы пылинки или хотя бы в по́ре волосинки, то [увидит, что] одно смыкается со всем и все смыкается с одним, возможность говорения смыкается с невозможностью говорения, хозяин и слуга сами по себе и [также] на месте друг друга»
(謂全塵處。見如上百門義。並是佛大願海。大智慧海。大方便海之所顯現。乃至一切塵。一切毛。一切國土剎海。一切佛及衆生。一切事物等。莫不皆空。是佛智慧大海無邊無盡。深廣不可測也。當知。學者若於塵處見一切法界者。即是入佛法界智慧海也。若以開合卷舒或塵内或毛孔而能資攝。一即一切。一切即一。可説即不可説。主伴自在)
[YHBM, 0636b06—0636b12].

Из текста следует, что под «жу» понимался высший смысл учения, океан чаяний, мудрости и удобства для проповеди. Такие характеристики, как высший

смысл, океан мудрости, «всё», несомненно, перекликаются с тем, как принято трактовать «татхāтā». Однако при более внимательном прочтении текста открывается, что Фа Цзан настойчиво вплетает в канву повествования другую сторону, которую он обозначал «пылинкой», «пóрой волосинки», на которую выводит и в которую вписывает океан знаний Будды. В завершение своего рассуждения он без обиняков провозглашает в качестве основного принципа «жу» его двоичный формат, когда происходит «открывание и схлопывание, свертывание и развертывание внутри хотя бы пылинки или хотя бы в пóре волосинки», когда «одно смыкается со всем и все смыкается с одним, возможность говорения смыкается с невозможностью говорения, хозяин и слуга сами по себе и [также] на месте друг друга». (Излишне напоминать о том, что двойственность мира признается буддистами только в доступных наблюдению человека границах, т. е. в основе своей иллюзорна.)

Хуй Юань (慧远, 523—592) — автор грандиозного труда «Чжан о смыслах большой колесницы» (Да шэн и чжан 大乘義章), живший в государствах Северная Чжоу (北周) и Суй (隨) [Ren Jiyu, 1983, p. 1128], разъяснял, что «жу» предполагает наличие двух данностей. Он писал: «Смысл подобия-жу — не-одно. Этот и тот [берега] — все подобие» (жу и фэй и 如義非一。彼此皆如) [DSYZ, 0523a20].

Оперируя понятием «подобие», китайские теоретики буддизма считали, что по значениям характеристик одной данности можно получить значения характеристик другой данности. Например, они считали, что по наблюдениям за «нашим» миром можно получить сведения об «истинной» стороне мира: «Чтобы узнать истинную правду, обсуждают мирскую правду» (вэй чжи чжэнь ди гу шо ши ди 爲知眞諦故説世諦) [ZFL, 0358b06—0358b07]. Фактически это было аналогично переходу от одной системы к другой.

Китайская махаяна дополнила сформулированную выше дефиницию подобия еще двумя элементами. Во-первых, введя условие, согласно которому две данности одного подобия постоянно пребывают в состоянии взаимодействия и взаимообусловленности. Аксиомой считалось, что «[если] нет того [нашего] мира — нет и другого мира» (у цы ши у та ши 無此世無他世) [DSBY, 0050b28—0050b29] (под «тем» миром подразумевался мир нашего обыденного (псевдо)бытия, под «этим» — запределье).

Во-вторых, было заявлено, что уподобление возможно там, где пара данностей имеет общую природу. Если две противоположенные данности определялись как «одинаковые, сходные, общие» (тун 同) (современные китайские ученые переводят слово на английский как «sameness» (такое же самое, одинаковость) [Wang, Bao, Guan, 2020, p. 425]), то, по мнению буддийских теоретиков, они были уподобляемы. В аксиоматике китайской махаяны уделялось особое внимание рассмотрению вопроса о том, какие пары данностей следует считать «сходными». Критерии сходства и различия были сопряжены со всей понятийной системой, и если рассматривать их в этом контексте, то не покажется удивительным, что в разряд сходных противоположностей, к примеру, попали два таких явления, как «двигаться навстречу» (ни 逆) и «двигаться следом» (шунь 順) [ZFL, 0358a15].

Слово «жу» как «подобие» встречается уже в одном из ранних текстов китайского буддизма — в «Каноне вращения колеса закона» (Чжуань фа лунь цзин

轉法輪經), появление которого относится к государству Северная Вэй (北魏, 386—535). Текст связывается с именем индийского автора — Васубханду, но отсутствие произведения в Индии дает повод исследователям не исключать версию его китайского происхождения. В истории китайского буддизма текст занимает особое место, так как представляет собой запись первого обращения Шакьямуни к верующим после своего возвращения из нирваны. Каждое слово этого сочинения считается драгоценным. Знамечательно, что уже в этом тексте используется слово «жу» и даже в транскрипции не упоминается слово «татхā». В этом произведении синизированный Будда сам предстает как олицетворение принципа подобия.

Помимо этого он растолковывает термин «жу» с двух сторон: с одной — как «подобие» в смысле сравнения двух дхармических данностей, а с другой — как «подобие» понятий предельного уровня — «первоначальная причина» (чу инь 初因), «нирвана», «непревзойденное» (у го 無過) [ZFL, 0357a19, 0357b05, 0358b07] в соотнесении со множественностью законов-дхарм.

В этом же ключе определено «жу» в «Большом словаре буддийского учения» выдающимся толкователем китайского письменного наследия, и в том числе буддийского, одним из великой плеяды позднецинских интеллектуалов, Дин Фубао (丁福保, 1874—1952): «ЖУ (термин). Что до ЖУ, это подобие как [отношение] взаимности между отдельными законами и это подобие как [отношение] взаимности между реальностью и [ее] законами» ([Жу] (шуюй) Жу чжэ жу фа чжи сян е, жу фа чжи ши сян【如】(術語) 如者如法之各各之相也, 如法之實相也) [Ding Fubao, 2022, p. 1083]. Иначе говоря, понятие «жу» подразумевает подобие, в котором в качестве данностей рассматриваются разные законы, а также подобие, где иллюзорные законы уподобляются предельной реальности (ши 實).

Тексты китайской махаяны демонстрируют, что, будучи раз введенным в канву теории, понятие «жу» проявило способность к расширению своего поля, создавая новые поводы для сравнения, что привело к появлению таких понятий, как «чжэнь-жу», «жу-лай», «жу-лай цзан», «жу-жу».

2. «Чжэнь-жу 眞如»

Сквозь призму сказанного выше обратимся к термину «чжэнь-жу 眞如». Свою задачу мы видим не столько в том, чтобы как можно полнее раскрыть его содержание (что, впрочем, подразумевается), сколько в том, чтобы протестировать, насколько с ним согласуется интерпретация «жу» как «подобия».

Пытаясь выяснить его этимологию, мы обнаружим, что все термины, имеющие в своем составе «жу», и в том числе «чжэнь-жу», недифференцированно возводятся буддологами, и нередко самими верующими, к «татхāтā» или «бхӯтататхатā» [Ren Jiyu, 1983, p. 858; Soothill, 1954, p. 5; Ding Fubao, 2022, p. 1747]. Мы исходим из того, что две китайские графемы, с помощью которых записан интересующий нас термин, отсылают нас к двум китайским словам — «истина» (чжэнь 眞) и «подобие» (жу), не передающим напрямую значения санскритских лексем и дословно переводимым как «подобие истины».

Слово «истина» в китайском буддизме вызывало разнообразные коннотации. Конкретно «истина» определялась как отрицание лжи. Читаем в солидном ис-

точнике по махаянской терминологии — «Чжане о смыслах великой колесницы» (Да шэн и чжан 大乘義章), авторство которого принадлежит Хуй Юаню (慧远, 523—592), жившему во времена Северной Чжоу (Бэй Чжоу 北周) и Суй (隨) [Ren Jiyu, 1983, p. 1128]: «Что до истины, то ее называют обрывающей ложь» (眞者是其絶妄之稱) [DSYZ, 0482c25—0482c26]. Однако «истина» и «ложь» (ван 妄), хотя и противопоставлялись друг другу, не считались антагонистами, а находились друг с другом в отношениях взаимосвязи и взаимодополнения. Объяснялось это так: «Ложь опирается на истину подобно тому, как волна опирается на воду. Истина держит ложь подобно тому, как вода держит волну» (Ван чжи и чжэнь, жу бо и шуй. Чжэнь чжи чи ван, жу шуй чи бо 妄之依眞。如波依水。眞之持妄。如水持波) [DSYZ, 0532c26—0532c27]. Еще один довод в пользу принципа неотстранимости лжи от истины содержится в следующей цитате: «Опираясь на истину, поднимается ложь. Следует сказать, что смыкающаяся [с истиной] ложь и четко отделенная ото лжи [истина] неотстранимы [друг от друга]. [Но также] следует отметить, что [из-за] разной природы истины и лжи можно сказать, что [они] не смыкаются» (И чжэнь ци ван. Цзи ван бянь чжэнь, дэ шо бу ли. Чжэнь ван син бе, дэ юнь бу цзи. 依眞起妄。即妄辨眞。得説不離。眞妄性別。得云不即) [DSYZ, 0485b04—0485b06]. Логика, когда из двух посылок («истина — не ложь», «ложь — не истина»), по умолчанию подразумевающих, что истина исключает ложь, и наоборот, делается умозаключение об их неразрывной связи, ярко отражает характерную черту китайского буддийского дискурса. Считалось, что «истина» вбирает в себя разные звенья мира — все законы, но и сама входит составной частью в каждую мельчайшую пылинку [YHBM, 0635a20].

Но роль, которая отводилась «истине» в понятии «подобия истины», была особой — тут она рассматривалась буддистами в терминах надмировой исключительности. Достаточно обратиться к сочинению четвертого патриарха школы Хуа-янь — Чэн Гуаня (澄觀, 738—839), который интерпретировал понятие «истины» в китайском ключе, ссылаясь на книжника Кун Инда (孔穎達, 574—648), между прочим, потомка Конфуция в тридцать втором поколении. Вслед за Куном хуаяньский мыслитель развивал идею о единстве конфуцианства, даосизма и буддизма. И в этом смысле, как взгляд на буддизм через четко обозначенную призму китайского миропонимания, книга Чэн Гуаня представляет собой особую ценность для исследования китайской махаяны. Он приравнивал буддийскую «истину» к таким понятиям из китайского философского багажа, как «один» (и 一), «отсутствующее нет» (сюй-у 虛無) «великий предел» (тай-цзи 太極) [DFGF, 0104c19—0104c20]. Согласно китайскому мыслителю, «истина» трактовалась как абсолютная единичность, конечный пункт всего и полная негация вплоть до отрицания ее самой.

Отрицание неизбежно выводило понятие «истины» на ее подобие. Это подметил Ф.И. Щербатской при рассмотрении идеи поздних индийских буддистов об «истинно-сущем», возможно, повлиявшей на китайское понимание «чжэнь». Ученый писал: «Определение понятия “истинно-сущего” дается чисто отрицательное, и значение оно может иметь лишь **относительное** (выделено нами. — *Е.С.*) как предел нашего знания» [Shcherbatskoy, 1995, p. 160]. Из этого следует, что подлинная истина, очищенная от мишуры обыденного, располагается за гра-

ницами нашего восприятия и осмысливаема только со знаком минус. Рассуждая о ней, мы вынуждены уподоблять ее своему представлению о ней, именно поэтому «истина» неизбежно относительна и уподобляема. Упоминание Чэн Гуанем «истины» в контексте двойного отрицания усиливает момент ее отстраненности: если «нет» вербализуемо, пусть только в отрицательном смысле, то «отсутствующее нет» исключает само «нет». Но даже при столь радикальном подходе сохраняется возможность для уподобления. Предполагаем, что такой могла быть логика, приведшая к появлению в китайской махаяне понятия «подобие истины», которое соединило в себе две данности — относительную и подразумеваемую абсолютную.

В «Беседах о поднимании веры» зафиксирована любопытная мысль, видимо, тревожившая китайских последователей учения и непосредственно связанная с понятием «жу». Она сводилась к тому, что если проповедники рассуждают о подобии, которое по определению всего лишь представитель истинного, но не сама истина, то становится невозможным достижение нирваны и вхождение в нее. Вопрос был поставлен следующим образом: «Если смысл сводится к подобию, то все живое в равной степени спрашивает, как путем следования (за ним. — *E.C.*) можно достичь [нирвану] и войти [в нее]?» (Жо жу ши и чжэ, чжу чжун-шэн дэн юнь хэ суй-шунь эр нэн дэ жу 若如是義者。諸衆生等云何隨順而能得入) [DSQXL, 0576a19—0576a20]. Ответ оказался простым: советовалось отстраниться от воспоминаний (нянь 念), что было равнозначно достижению нирваны и вхождению в нее [DSQXL, 0576a22—0576a23]. Важно, что введение слова «жу» в словарь китайской махаяны не прошло мимо сознания верующих вплоть до того, что заставило некоторых из них задуматься над тем, что «подобие» станет своего рода преградой для достижения абсолюта. Считаем этот факт наглядным примером того, что слово «жу» в китайском буддизме трансформировало представление о запредельных сферах, что не могло не отразиться на понимании высшей цели каждого верующего.

Были и иные аргументы, с помощью которых преодолевалось беспокойство верующих, например теория близости, вплоть до признания полного тождества, «подобия истины» и «одного сердца» (и синь 一心) — неизбывного источника знаний и мировой пульсации. «Одно сердце» пребывает в запредельной бесконечности, а с другой стороны, оно, непрерывно квантуясь, воплощается в дискретных сердцах всего живого. Объясняя парадокс одного сердца и множественности сердец, буддийские мыслители ввели концепцию «двух ворот сердца» — «ворота в подобие истины и ворота в рождения-гибели» (чжэнь-жу мэнь цзи шэн ме мэнь 眞如門及生滅門) [HJS, 0601b24].

Иначе говоря, одни «ворота» открывались в запределье, другие — в бренный мир. Проход в первые «ворота» осуществлялся через вторые. Благодаря неостанавливающемуся «одному сердцу» «ворота в подобие истины» считались всегда раскрытыми навстречу страждущим. Цзы Сюань (子璿, 965—1038) из Северной Сун [Renming...] в своем произведении «Сделанные кистью и подчищенные лезвием заметки о “Глубоком толковании Бесед о поднимании веры” (Ци синь лунь шу би сяо цзи 起信論疏筆削記)» указывал: «Ворота в подобие истины начинаются с ворот рождения-гибели. Это означает, что через эти рождения-гибели можно

войти в подобие истины» (Чжэнь-жу мэнь ци шэн ме мэнь, цзинь цзэ хуэй би шэн ме жу юй чжэнь-жу 眞如門起生滅門。今則會彼生滅入於眞如) [QXLSBX, 0381a23—0381a24]. При соблюдении всех условий верующему открывалось, что «подобие истины» и есть «одно сердце» как цель его устремлений.

3. «Жу-лай»

Наиболее часто встречающимся в трудах буддистов Китая термином с «жу» стало словосочетание «жу-лай» («подобно пришедший»), которое в источниках нередко записывалось аббревиатурой «подобно» («жу»). Понятие в Китай было привнесено из Индии, где оно на санскрите передавалось словом «татхāгата तथागत» («так пришедший (ушедший)»). Как в Индии, так и в Китае под ним изначально подразумевается будда Шакьямуни, возвратившийся из «так», а вслед за ним и бодхисаттвы, добровольно приходящие из нирваны, чтобы помогать людям. Но с течением времени антропоморфные черты этого образа расплывались, освобождая место великому, благому неизменному и необнаруживаемому нечто, источающему безмерное благо.

Понятию «татхāгата» Китай полностью обязан Индии, но благодаря введению слова «жу» в нем произошел частичный смысловой сдвиг. В китайском варианте акцентируется, что Будда как «*подобно* пришедший» — это *подобие* того, что интуитивно прозреваемо, но не постигаемо и не достигаемо, того, что выпадает из горизонтов человеческих представлений. Будда — это не сама истина, но ее агент, несущий весть о *подобии* истины, так сказать пришедшее *подобие*. До наших дней дошел замечательный источник, авторство которого для удобства приписывается стипендиату императорского Восточного дворца Ли Шичжэну (李師政, ок. VI в.), но роль Ли, судя по оставленной в книге записи, сводилась к тому, что он «получил обеими руками то, что ему покорно поднесли служащие государственной школы в Янчэне» [FMMY, 0195a01]. Текст называется «Собрание имён и смыслов ворот Закона» (Фа мэнь мин и цзи 法門名義集). В нем, в частности, расшифровывается смысл термина «жу-лай», видимо, не совсем понятного китайскому верующему. Читаем: «Подобно пришедший [направляет] колесницу на путь подобия реальности» (Жу-лай шэн жу ши дао 如來乘如實道) [FMMY, 0198c11]. Из чего можно заключить, что «подобно пришедший» имеет в своем титуле слово «подобие» потому, что сориентирован на высший для человеческого понимания уровень — «подобия реальности» или, что в данном случае то же, «подобие истины».

Можно встретить более простое объяснение термина «жу-лай». В.Эд. Сутхилл отметил, что «every Buddha, hence he is the 如來 come in the manner of all Buddhas» (каждый Будда, коли уж он «жу-лай», приходит на манер всех будд) [Soothill, 1954, p. 143]. Имеется в виду, что все будды приходят в бренный мир одинаковым образом, и в этом смысле они подобны друг другу. Смысловой акцент слова «подобия» переносится на сравнение будд. Не исключаем, что эта одна из многих возможных трактовок. Она снимает со слова «подобие» глубинные смыслы, выводит его в разряд обычного сравнения, но в то же время подтверждает главный посыл нашей статьи, который заключается в том, что слово «жу» в буддийских текстах следует воспринимать в смысле «подобия», а не как «такость».

Хотя в исконном санскритском термине «татхāгата» — прообразе «жу-лай» — много неопределенностей, в филологическом смысле можно сказать, что он представляет из себя некий ребус, решаемый в зависимости от того, где проводится граница между двумя частями этого составного слова на «татхā-гата» (так ушедший) или «татхā-āгата» (так пришедший). Некоторые исследователи утверждают, что индийский термин в процессе перевода на китайский язык вместо двух смыслов сохранил лишь один смысл пришествия. Однако, если принять во внимание то, что вместо слова «так» в китайском варианте появилось «подобие», двумысленность индийского термина все же сохраняется ввиду того, что слово «подобно» подразумевает наличие сравнения. Будда-подобие в один и тот же момент подобен *пришедшему* и подобен *ушедшему*. Косвенным свидетельством того, что понятие «жу-лай» включало в себя более одного смысла, является текст «Канона великой праджня-парамиты» (Да Божэ-боломидо цзин 大般若波羅蜜多經) в переводе Сюань Цзана (玄奘, 602—664) [Ren Jiyu, 1983, p. 331]. Тут подобно пришедший именуется Бодхисаттвой-Махасаттвой (пу-са мохэса 菩薩摩訶薩) и «возвратившимся подобием» (фу жу 復如). [DBR, 0373b03], что можно трактовать как установление подобия между возвратившимся пришедшим и возвратившимся ушедшим.

Похоже, что китайским авторам и переводчикам древности удалось на другом материале и иными способами частично перевести индийскую лингвистическую игру на свой язык. Поэтому не рекомендуем повторять суждение, получившее широкое хождение в буддологической литературе, о том, что китайский буддизм сохранил лишь одну из двух частей, зашифрованных в слове «татхāгата». Тем более что в источниках также встречается как самостоятельное словосочетание «жу-цюй» (如去, «подобно ушедший») и даже «жу-лай-цюй» (如來去, «подобно пришедший-ушедший»). Но еще раз подчеркнем, что эта конкретизация даже не требовалась словосочетанию «жу-лай» ввиду того, что слово «жу» обеспечивало расширение смыслов.

Термин «жу-лай», во многом определивший в дальнейшем особенности буддийских доктрин Китая, на китайском языке якобы впервые зафиксирован в государстве Поздняя Цинь (後秦, 384—417). Об этом по крайней мере есть свидетельство в «Собрании переведенных слов и смыслов» (Фаньи мин и цзи 翻譯名義集) — серьезном исследовании энциклопедического типа, авторство которого приписывается сунскому монаху Фа Юню (法雲, 1088—1158). Издание текста датировано 1157 годом. Книга дополнялась при династиях Юань и Мин, превратившись в конечном счете в обширнейшее собрание сведений о том, как происходило переложение санскритских терминов на китайский язык.

В интересующем нас фрагменте сказано: «Санскритское “дотоацето”, называемое также “даньтаацзе”, при Поздней Цинь переведено как “жу-лай”» (фаньюй дотоацето и юнь даньтаацзе Хоу Цинь фань вэй жулай 梵語多陀阿伽陀亦云怛闥阿竭後秦翻爲如來) [FIMI, 1056c16—11056c17]. Примечательно, что помимо информации о времени появления словосочетания «жу-лай» Фа Юнь называет «татхāгата» (в транскрипции «дотоацето» и «даньтаацзе») его лексическим эквивалентом. Значит ли это, что правы современные буддологи, считающие, что китайский термин полностью адекватен индийскому «так пришедший»? Нет. По-

хоже, что Фа Юнь механически соединил китайский термин с тем, который был ему хорошо известен из санскритских источников, не вдаваясь в подробности того, как могло случиться, что санскритское «так» оказалось китайским «подобно». В принципе для сунского автора вполне было допустимо не знать о решении переводчиков древности воспользоваться словом «ятхā», а не «татхā». Кстати, такую же недостаточную информированность зачастую демонстрируют современные китайские буддисты и буддологи [Ren Jiyu, 1983, p. 469].

В китайских махаянских текстах фиксируется большое количество вариантов фонетической имитации «татхāгата» по-китайски — дотоацето (多陀阿伽陀), даньтаацзе (怛闥阿竭), дотаацето (多他阿伽陀), дотаацетое (多他阿伽陀耶), дотаацето (多他阿伽駄), дотаацеду (多他阿伽度), доацзе (多阿竭), даньсаацзе (怛薩阿竭), даньтабодо (怛他蘗多), датацзеда (答塔竭汰), даньтоидо (怛佗儀多). [FIMI, 1056c16—1056c17; Soothill, 1954, p. 209; Ren Jiyu, 1983, p. 469], но смысловой доминантой и общим способом записи так или иначе оставалось словосочетание «жу-лай».

Обращает на себя внимание тот факт, что особая щепетильность, которая была свойственна исследовательскому методу В.Эд. Сутхилла, удержала его от употребления слова «перевод» при сравнении «татхāгата» с «жу-лай». Он отметил, что китайские термины «жу-лай» и «жу-цюй» — это «интерпретация» индийского термина, а «не его перевод» [Soothill, 1954, p. 209].

Нельзя сказать, что «жу-лай» кардинально изменило первоначальное «татхāгата», но скорее дополнило его новыми смыслами и фиксировало изменение системы понятий. Поэтому некорректно в переводах с китайского языка термин «жу-лай» переводить как «татхāгата», что, к сожалению, является распространенной практикой.

4. «Жу-лай цзан»

Слово «жу» входит также составной частью в термин «жу-лай цзан» (如來藏). Его индийским предшественником был термин «татхāгатагарбха» (तथागतगर्भ) — наиболее известным переводом которого является «зародыш так пришедшего» или «материнское чрево так пришедшего». В Китае помимо того, что в термине вместо «так» появилось слово «подобно», слово «зародыш» было переведено как «хранилище». В результате этого китайский термин превратился в «хранилище подобно пришедшего». Отметим, что введение слова «хранилище» было результатом сознательного действия, ведь, судя по старым словарям, для санскритского слова «гарбха» китайские переводчики без труда подобрали китайское слово «зародыш» (тай 胎) [Zhengbian ..., 2009, p. 19].

Переосмысление слов термина сигнализировало о переосмыслении понятия — с зародыша произошло смещение интереса на то, что хранит в себе этот воображаемый «контейнер». Отметим, что пришедший из Индии термин «трипитака» (три корзины), означавший собрание буддийских сочинений и выражавший буддийскую мудрость, в Китае стали переводить как «три хранилища» (сань цзан 三藏). Общее слово «хранилище» свидетельствует о том, что китайские мыслители представления о «хранилище подобно пришедшего» во многом соотносили с книжными знаниями.

Благодаря творческому переводу понятие в Китае было развито и переосмысленно настолько существенно, что, например, авторитетный словарь Дин Фубао, посвятивший ему развернутые разъяснения, из трех групп возможных толкований лишь в одном случае упоминает связь термина с санскритским «татхāгатагарбха» [Ding Fubao, 2022, p. 1087].

Общее определение термина, приведенное в словаре Дин Фубао, таково: «Подобие истины, находящееся среди волнений и страданий, называется хранилищем подобно пришедшего» [Ding Fubao, 2022, p. 1088]. Имеется в виду, что «подобно пришедший» в беспокойном мире иллюзий представляет хранилище, наполненное сведениями, открывающими путь в истинный мир. Хуй Юань акцентировал то, что «в хранилище подобно пришедшего умещаются все законы, которых как песчинок в Ганге» (жу-лай цзан чжун цзюйго Хэн ша ице фа 如來藏中。具過恒沙一切法) [DSYZ, 0473a06—0473a07].

Сведения, заключенные в «хранилище», были знаниями об иллюзорности двоичного формата дхармического мира, одну сторону которого якобы представляет «подобие истины», другую — все ложные и беспокойные законы. Адепты учения должны были прийти к пониманию того, что обе стороны полностью совмещены друг с другом и «все законы неотделимы от подобия истины» (ице чжу фа бу ли чжэнь-жу 一切諸法不離眞如) [DSQXL, 0580a19]. Усвоение правильного суждения о единстве мира сулило выход в нирвану. Поэтому в «Беседах о поднимании веры» сказано, что «по причине опоры на хранилище подобно пришедшего достигается нирвана» (и жу-лай цзан гу дэ непань 依如來藏故得涅槃) [DSQXL, 0580a27].

Еще раз уточним, что, согласно китайским махаянским источникам, «хранилище» — это та площадка, где встречаются почерпнутые из книг сердечные знания о подобии истины, с одной стороны, и о загрязненных законах мирской юдоли, с другой стороны, на которой связующим звеном выступает подобно пришедший.

В контексте нашей статьи важно, что словосочетание «татхāгатагарбха» в Китае в результате замены двух лексических единиц, «татхā» и «гарбха», и введения слов «подобие» и «хранилище», которые не являются эквивалентами исходных частей санскритского термина, претерпело переводческую трансформацию и стало термином «жу-лай цзан». В этом контексте странным выглядит настойчивое желание современных буддологов в переводах с китайского заменять китайский термин санскритским.

5. «Жу-жу»

Ведение слова и понятия «жу» в китайскую махаяну имело результатом дальнейшее их развитие по законам китайской стилистики и концептуализации. Возможно, что ярким примером того, как пошла синизация буддийской мысли под влиянием «жу», может стать термин «жу-жу» (如如). Он наглядно демонстрирует направление развития махаянских теорий в Китае. Этот же термин станет как бы заключительным аккордом к нашему обзору истории появления и развития термина «жу» в буддийской мысли Китая.

В понятии «жу-жу», дословно переводимом как «подобие-подобие», иногда как «два подобия», как бы сконцентрировались все усилия по осмыслению

устройства мира в терминах «подобия». Этому понятию нет прямого предшественника в буддизме Индии. Да и для других культур оно достаточно оригинально. Предлагаем следующее его определение: «жу-жу» — это выражение абстрактного принципа кажущегося раздвоения единого в обманчивом мире и возникающей в результате этого возможности уподобления («жу») каждой из двух сторон. Одно слово «жу» в этом контексте сигнализирует о заряженности на уподобление одной стороны. Два слова, сложенные вместе, напоминают об (иллюзорной) двоичности мира и способности к уподоблению другой стороны.

Чэн Гуань объяснил возникновение термина «подобие-подобие». Он связал это с тем, что «жу-жу» распространяется на сферу единой надмировой когниции, одного сердца, знаний одного сердца, с одной стороны, и на сферу мирской юдоли — с другой: «Говоря о подобии-подобии, [оно] имеет два смысла: первое подобие — это подобие в [области] знания, второе подобие — это подобие в границах иллюзорного воплощения» (жу-жу чжэ ю эр и: и жу-жу чжи, эр жу-жу цзин 言如如者。有二義。一如如智。二如如境) [DFGF, 0096b14—0096b15]. Далее китайский мыслитель разъяснял, что, ввиду того что каждая из этих двух данностей называется «подобием» и изменение этого названия не представляется возможным, был введен термин «подобие-подобие». Он писал: «По причине того, что оба [названия] никак не переиначить, называют подобие-подобие» (бин бу дао гу, мин юэ жу-жу 並不倒故。名曰如如) [DFGF, 0096b15—0096b16].

Со временем термин «жу-жу» так глубоко укоренился в китайской культуре, что его использовали даже небуддийские авторы, правда, трактуя его по-своему. Так, цинский комментатор самого раннего из известных китайского словаря «Эр я» (爾雅) Хао Исин (郝懿行, 1757—1825), не заметив глубинного смысла «жу-жу», считал его синонимом «жу». Он редуцировал оба термина до одной стороны, «нашего», мира. Определение понятию он дал, частично опираясь на словарь «Шо вэнь цзе цзы» [Xu Shen, 1978, p. 262], а частично — на знаменитые рассуждения о «десяти тысячах вещах» из «Дао Дэ цзина». Он писал, что оба термина передают мысль о том, что «десять тысяч вещей взаимно идут следом и — выходят наружу» (вань у сян суй эр чу 万物相隨而出) [Hao Yixing, 1982, p. 10]. На этом примере можно видеть, что в «жу-жу» вкладывались разные смыслы, но даже даосско-конфуцианский подход не отменял понимания термина как отношения уподобления.

Среди буддистов понятие «жу-жу» довольно быстро претерпело изменения в направлении «подобия истины». Об этом есть свидетельство: «Подобие-подобие... это имя [стало использоваться] для подобия истины. Хотя в имени мало что изменилось, смыслом стала Великая одинаковость» (Жу-жу... мин вэй чжэнь-жу. Мин суй шао и, ци и да тун 如如...名爲眞如。名雖少異。其義大同) [DSYZ, 0523a06—0523a07]. Предполагаем, что термин «Великая одинаковость» был введен для того, чтобы передать идею «подобия истины» как высшего начала, обеспечивающего уподобление всех сопоставимых, исходя из их «одинаковости», величин (о чем писалось выше).

Соединив понятие «подобие-подобие» с «подобием истины», буддийские мыслители придали ему смысл абсолюта. Это тонко подметил В.Эд. Сутхилл [Soothill, 1954, p. 210]. Но особенно продуктивным для понимания описываемого

феномена считаем мастерски сформулированное им определение «жу-жу» как «абсолюта в различии или в относительном» (the absolute in differentiation, or in the relative) [Soothill, 1954, p. 210].

Именно в том значении «жу-жу», которое раскрыл В.Эд. Сутхилл, термин оказался востребованным китайскими литераторами. На примере одной строчки танского поэта Цзя Дао (賈島, 779—843) из стихотворения «Послание дхуте Удэ» (Цзи Удэ тоуто 寄無得頭陀) проиллюстрируем, как поэты использовали «жу-жу» для создания картины особой одухотворенности и возвышенности. Обращаясь к нищенствующему монаху-дхуте, поэт писал: «Свет луны на этом небе исходит из ЖУ-ЖУ» (Дан кун юэ сэ цзы жу-жу 當空月色自如如) [Jia Dao]. Определение В.Эд. Сутхилла открывает возможность понимания «жу-жу» как наивысшего, влекущего своей неопределенностью и относительностью (!) абсолюта.

Замещение понятий в текстах составляет проблему для исследователей китайского буддизма. Там, где написано «жу-жу», приходится брать на себя смелость отождествлять его с «чжэнь-жу». Стремление древних авторов к экономичному использованию текста приводило к сокращению слов: «чжэнь» вместо «чжэнь-жу», «жу» вместо «жу-жу», «жу-лай» или «чжэнь-жу» и т. д. Помимо участия в создании понятий слово «жу» часто встречается в текстах как наречие или предлог. Поэтому при анализе терминов с «жу» приходится быть особенно внимательным.

Заключение

Мы рассмотрели одну-единственную лексему «жу» и связанные с ней понятия китайской махаяны и, опираясь на труды китайских буддистов прошлого, вскрыли то, что ее идентифицирование с индийским термином «татхā» или «татхāтā» (так, такость) требует пересмотра или по крайней мере обсуждения. Выяснилось, что в старых списках соответствий китайско-санскритских лексем вообще не зафиксировано слово «татхā», но присутствует слово «ятхā» (как, подобно) в качестве аналога «жу». Буддийские источники подтверждают, что в границах китайской махаяны «жу» сохранило свое основное значение, сводящееся к «подобию».

Было бы опрометчиво заявлять, что слово «татхā» было полностью вытеснено из лексикона китайских буддистов — тот, кто заходил в учение через Индию, вписывал в свои сочинения это санскритское слово в транскрипции. Но многочисленные варианты фонетической имитации слова, сохранившиеся в текстах, показывают, что так и не сложилось консенсусного мнения по поводу его единообразного написания. К тому же создается впечатление, что обращение к слову «татхā» было до некоторой степени формальным ритуалом, данью уважения Индии как родине буддизма, потому что обиходным словом служило «жу», но главное — китайская махаяна ориентировалась на «жу» на понятийном уровне.

Возможно, что профессиональным буддологам нелегко будет согласиться с тем, что центральное понятие индийской махаяны «татхāтā» (такость) в Китае уступило место понятию «подобие». Нужно просто принять во внимание то, что

«татхāтā» — это исторически возникший термин в определенном сообществе. Причем с отслеживаемой историей. Также как сейчас наметилось в ученом мире желание подвергнуть его деконструкции на начальном этапе вхождения в махаянские смыслы [Sakuma, 2011; Li Zijie, 2022], можно заняться вопросами его переосмысления на более поздних этапах, за пределами места его появления.

Появление термина «жу» в китайской махаянской философии отразило иное, сложившееся в условиях китайской культурной традиции представление об устройстве мира, но, с другой стороны, раз попав в махаянскую систему, термин сам способствовал ее переформатированию.

Сопоставляя «татхāтā» с «жу» даже по чисто формальным признакам, можно заметить, что вместо индийского слова стилистически и исторически высокого уровня было подобрано слово, не имевшее в китайском языке сильных коннотаций, слово, которое китайское сознание относило к разряду «гостя», а не «хозяина», т. е. к чему-то неосновному. Графическое изображение «жу» — женщина и рот — расходилось с идеей высшего абсолюта.

Появление слова «подобие» там, где по индийским канонам предполагалось слово «татхāтā», привнесло новые смыслы в китайский буддизм. «Так», «такость» — это вердикт. «Подобие» — это что-то не до конца определенное, ускользающее, устремленное вслед, допускающее развитие темы. Санскритское слово «так» предполагает статическое состояние. «Уподобление» — это фиксация в процессе. «Так» — точка, «подобие» — запятая.

Мы не знаем, почему вместо слова «татхā» в китайском буддизме на первое место вышло слово «ятхā», но несомненно, что это было важным решением людей, транслировавших индийские мысли в китайское общество, имевшим далеко идущие последствия. Нельзя было более точно, чем словом с семой «подобия», выразить основную идею махаянского мироустройства, сводившуюся к выражению подобия как стержневой идеи, подобия себя, подобия другого, подобия имеющегося и подобия того, чего нет, подобия простого факта и подобия аргумента. Акцент на идею «подобия» не изменял сути махаянского буддизма Индии, хотя, казалось бы, был для него непривычным. С помощью идеи, заключенной в слове «подобие», китайские буддисты смогли высветить то, что присутствовало в буддизме вообще, но уходило от внимания предшественников. Как происходит взаимодействие в мире? По принципу «отражения» или «отзвука», что есть не что иное, как уподобление двух сравниваемых объектов на основе звукового или визуального подобия.

Исследователю китайского буддизма, стремящемуся к точности воспроизведения старокитайского текста, надо отказываться от полностью некритического его перевода через санскритское «татхā», потому что изначально его санскритским аналогом было слово «ятхā», передававшее идею «подобия». В противном случае оказывается перечеркнутым весь тот титанический труд, который был проделан буддийскими мыслителями для переноса индийской мудрости в китайскую культуру. Но главное — без расшифровки отдельных терминов не раскроются теории китайской махаяны.

Рассмотренные выше составные слова, в которых встречается «жу», демонстрируют то, что понятие «жу» вовлекло в свою логику важный пласт терминологии китайского буддизма.

В конце концов адекватное восприяние слова и понятия «жу» — это не вопрос баталий филологов, это лишь малая часть масштабной проблемы правильного понимания интереснейшего феномена человеческой мысли — теорий китайской махаяны.

Библиографический список

Большой китайско-русский словарь в 4-х томах = 華俄大辭典 / Составлен коллективом китаистов под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983—1984. Т. 2 (1983). 1100 с.

Кожин П.М. Этнокультурные константы китайской философии // 27-я научная конференция «Общество и государство в Китае». М.: Институт востоковедения РАН, 1996. С. 234—236.

Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М.: Русский язык, 1978. 895 с.

Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. М.: Институт философии РАН, 2003. 246 с.

Малявин В.В. Буддизм и китайская традиция (к проблеме формирования идеологического синкретизма в Китае) // Этика и ритуал в традиционном Китае. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. С. 256—273.

Седов Л.И. Подобия теория // Математическая энциклопедия в 5 томах / Главный редактор И.М. Виноградов. М.: издательство «Советская энциклопедия», 1985. Т. 4. С. 374—375.

Топоров В.Н. Комментарий к буддологическим исследованиям Ф.И. Щербатского // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. С. 263—419.

Философия китайского буддизма / пер., ст., предисл., комм. Е.А. Торчинова. СПб.: Азбука классика, 2001. 244 с.

Хун-жэнь, Пятый чаньский Патриарх. Трактат об основах совершенствования сознания (*Сю синь яо лунь*) / пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. СПб.: Дацан Гунцзэчойнэй, 1994. 68 с.

Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть II. Источники и пределы познания / Санскритские параллели, редакция и примечания А.В. Парибка. СПб.: Аста-пресс LTD, 1995. V+282 с.

References

Kochergina, V.A. (1978). Sanskritsko-russkiy slovar' [Sanskrit-Russian Dictionary]. Moskva: izdatel'stvo “Russkiy yazyk”. 895 p. (In Russian).

Kozhin, P.M. (1996). Etnokul'turnyye konstanty kitayskoy filosofii [Ethnocultural constants of Chinese philosophy] // 27 nauchnaya konferentsiya “Obshchestvo i gosudarstvo v Kitaye”. Moskva: Institut vostokovedeniya RAN. Pp. 234—236. (In Russian).

Lysenko, V.G. (2003). Ranniy buddizm: religiya i filosofiya [Early Buddhism: religion and philosophy]. Uchebnoye posobiye. Moskva: Institut filosofii RAN. 246 p. (In Russian).

Malyavin, V.V. (1988). Buddizm i kitayskaya traditsiya (k probleme formirovaniya ideologicheskogo sinkretizma v Kitaye) [Buddhism and the Chinese tradition (on the problem of the

formation of ideological syncretism in China)] // Etika i ritual v traditsionnom Kitaye. Moskva: glavnaya redaktsiya Vostochnoy literatury izdatel'stva “Nauka”. Pp. 256—273. (In Russian).

Oshanin, I.M. (1983) Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar' v 4-h tomah [Large Chinese-Russian Dictionary in 4 volumes] / Sostavlen kollektivom kitaistov pod rukovodstvom i redaktsiyey prof. I.M. Oshanina. Moskva: Glavnaya redaktsiya Vostochnoy literatury izdatel'stva “Nauka”. Vol. 2. 1100 p. (In Russian).

Sedov, L.I. (1985). Podobiya teoriya [Similarity theory] // Matematicheskaya entsiklopediya v 5-i tomah [Mathematical encyclopedia in 5 volumes]. Moskva: izdatel'stvo “Sovetskaya entsiklopediya”. Vol. 4. Pp.374—375. (In Russian).

Shcherbatskoy, F.I. (1995). Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdneyshikh buddistov. Chast' II. Istochniki i predely poznaniya / Sanskritskiye paralleli, redaktsiya i primechaniya A.V. Paribka. Sankt-Peterburg: izdatel'stvo Asta-press LTD. V+282 p. (In Russian).

Toporov, V.N. (1988). Kommentariy k buddologicheskim issledovaniyam F.I. Shcherbatskogo [Commentary on the Buddhist Studies of F.I. Shcherbatskoy] // Shcherbatskoy F.I. Izbrannyye trudy po buddizmu. Moskva: glavnaya redaktsiya Vostochnoy literatury izdatel'stva “Nauka”. Pp. 263—419. (In Russian).

Torchinov, Ye.A. (2001). Filosofiya kitayskogo buddizma [Philosophy of Chinese Buddhism] / per., stat'ya, predisloviya, kommentarii Ye.A. Torchinova. Sankt-Peterburg: izdatel'stvo “Azbuka klassika”. 244 p. (In Russian).

Torchinov, Ye.A. (1994). Hong-ren, Pyatyy chan'skiy Patriarh. Traktat ob osnovah sovershenstvovaniya soznaniya (Xiu xin yao lun) [Hong-ren, fifth Chan patriarch. A Treatise on the Fundamentals of Consciousness Improvement (Xu Xin Yao Lun)] / per. s kit., predisl. i komment. Ye.A. Torchinova. Sankt-Peterburg: Datsan Guntszechoyney. 68 p. (In Russian).

* * *

Chan, Wing Tsit (1973). A Source Book in Chinese Philosophy / Translated and Compiled by Wing Tsit Chan. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. XXV+856 p.

DBR — Da bore [boluomiduo] jing 大般若[波羅蜜多]經 [Canon of the Great Prajna [Paramita] / Xuan Zang feng zhao yi 玄奘奉詔譯 [Xuan Zang accepted with both hands and translated by order of the emperor] // TSDZ[i]. Vol. 05, No. 0220. Lines: 0001a01—1074c20. (In Chinese). URL: http://21dzk.l.u-ëtokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?mode=detail&useid=0220_,05,0001 (accessed 08.04.2023)

DFGF — Da fang guang fo hua-yan jing sui shu yan yi chao 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔 [Summary Stating the Meanings Following the Profound Interpretation of the Great, All-round, Broad Canon of Flower Decoration (Hua-yan) of the Buddha] / Cheng Guan shu 澄觀述 [Conveyed by Cheng Guan] // TSDZ. Vol. 36, No. 1736. Lines: 0001a01—0701a24. (In Chinese). URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?mode=detail&useid=1736_,36,0001 (accessed 08.04.2023).

Ding, Fubao, 丁福保 (2022). Fo xue da cidian (quan er ce) 佛學大辭典 (全二册) [Big Dictionary of Buddhism (in two volumes)] / Ding Fubao bian 丁福保編 [Editor Ding Fubao]. Shanghai: Shanghai shudian chubanshe. T. 1. Pp. 1—1350. T.2, Pp. 1351—3002. (In Chinese).

DLS — Duoluo she ji juan shang 多羅葉記卷上 [Notes on the Palm Leaves, first juan] / Xin Jiao (Shin Satoru) zhuan 心覺撰 [Xin Jiao (Shin Satoru) humbly presented with both hands] // TSDZ. Vol. 84, No. 2707. Lines: 0569a01—0586b18. (In Chinese). URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?mode=detail&useid=2707_,84,0569 (accessed 08.04.2023).

DSBY — Da sheng bao yao yi lun juan diyi 大乘寶要義論卷第一 [Talks on the Precious Essential Meanings of the Great Chariot, first juan] / Fa Hu deng feng zhao yi 法護等奉詔譯 [Fa Hu (Dharmarakṣa) with other [titles] accepted with both hands and translated by order of the emperor] // TSDZ. Vol. 32, No. 1635. Lines: 0049c10—0052b05. (In Chinese). URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?mode=detail&useid=1635_,32,0049 (accessed 08.04.2023).

DSQXL — Da sheng qi xin lun yi juan 大乘起信論一卷 [Talks on Raising Faith of the Great Chariot, in one juan] / Maming pusa zao 馬鳴菩薩造 [Bodhisattva Maming (Aśvaghoṣa) created] // TSDZ. Vol. 32,

No. 1666. Lines: 0575a01—0583b17. (In Chinese). URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?mode=detail&useid=1666_,32,0575 (accessed 08.04.2023).

DSYZ — Da sheng yi zhang juan di yi — juan di san 大乘義章, 卷第一 — 卷第三 [Zhang on the Meanings of the Great Chariot, first — third juans] / Yuan fashi (Hui Yuan) zhuan 遠法師 (慧遠)撰 [Buddhism teacher Yuan (Hui Yuan) humbly presented with both hands] // TSDZ. Vol. 44, No. 1851. Lines: 0465a01—0561b09. (In Chinese). URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?mode=detail&useid=1851_,44,0465 (accessed 08.04.2023).

FIMI — Fan yi ming yi ji 翻譯名義集 [Collection of Translated Words and Meanings] / Fa Yun bian 法雲編 [Fa Yun compiled] // TSDZ. Vol. 54, No. 2131. Lines: 1055a01—1185b23. (In Chinese). URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?mode=detail&useid=2131_,54,1055 (accessed 08.04.2023).

FMMY — Fa men ming yi ji 法門名義集 [Collection of Names and Meanings of the Gates of the Law] / Li Shizheng feng Yangcheng gong jiao zhuan 李師政奉陽城公教撰 [Li Shizheng, a scholar from the Eastern Palace, accepted with both hands the humbly presented by the employees of the public school in Yangcheng] // TSDZ. Vol. 54, No. 2124. Lines: 0195a01—0204b29. (In Chinese). URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?mode=detail&useid=2124_,54,0195 (accessed 08.04.2023).

FYQZ — Fan yu qian zi wen bing xu fu ke 梵語千字文并序附刻 [A Thousand Sanskrit Signs and Words with Two Prefaces and Additionally Engraved Boards] / Yi Jing zhuan 義淨撰 [Humbly presented with both hands by Yi Jing] // TSDZ. Vol. 54, No. 2133B. Lines : 1197a17—1216b09. (In Chinese). URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?mode=detail&useid=2133B,54,1197 (accessed 08.04.2023).

Hao, Yixing, 郝懿行 (1982). Er ya yi shu, 爾雅義疏, 三冊 [The profound interpretation of the dictionary "Er ya (Refined and correct)" in 3 volumes] / Hao Yixing zhuan 郝懿行撰 [Hao Yixing humbly presented with both hands]. Beijing: Zhongguo shudian. Vol. 2. Chapter 8. Pp. 1—37 (separate pagination). (In Chinese).

HJS — Da fang guang fo hua-yan jing shu 大方廣佛華嚴經疏 [A Profound Interpretation of the Great, All-round, Broad Canon of the Flower Decoration (Hua-yan) of the Buddha] / Cheng Guan zhuan 澄觀撰 [Cheng Guan humbly presented with both hands] // TSDZ. Vol. 35, No. 1735. Lines: 0503a01—0963a03. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?mode=detail&useid=1735_,35,0503 (accessed 08.04.2023).

Jia, Dao, 贾岛. Ji Wude toutuo 寄无得头陀 [Sending to Wude dhūta-mendicant Buddhist monk]. (In Chinese). URL: https://www.gushiju.net/shici/31072 (accessed 08.04.2023).

Li, Zijie, 李子捷 (2022). Chuqi zhongguo weishide zhuanyi (parivṛtti) yu zhenru (tathatā) 初期中国唯识的转依 (parivṛtti) 与真如 (tathatā)["Zhuan-yi" (Parivṛtti) and "Zhen-ru" (Tathatā) of Chinese [School] "Knowledge Only" in the Early Period] // Weishi yanjiu. Di ba ji 唯识研究. 第八辑 [Studies on [School] "Knowledge Only". Issue 8] /Shi Guangquan zhu bian 释光泉主编 [Editor-in-chief Shi Guangquan]. Hanzhou: Hanzhou fo xue yuan. Pp. 91—109. (In Chinese). URL: https://www.academia.edu/69430344/初期中国唯识的转依parivr_tti与真如tathata_On_Zhuanyi_parivr_tti_and_Zhenru_tathata_at_the_early_stage_of_Chinese_Yoga_ca_ra (accessed 24.03.2023).

QXLSBX — Qi xin lun shu bi xiao ji 起信論疏筆削記 [Notes Made with a Brush and Cleaned up with a Blade about "The Profound Interpretation of the Talks on Raising Faith"] / Zi Xuan lu 子璿録 [Zi Xuan recorded] // TSDZ. Vol. 44, No. 1848. Lines: 0297a03—0409b22. (In Chinese). URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?mode=detail&useid=1848_,44,0297 (accessed 08.04.2023).

Ren, Jiyu, 任继愈 (1983). Zongjiao cidian 宗教词典 [Dictionary of religions] / Ren Jiyu zhubian 任继愈主编 [Editor in chief Ren Jiyu]. Shanghai: Shanghai cishu chubanshe. 1343 p. (In Chinese).

Renming guifan jiansuo 人名規範檢索= Buddhist Studies Person Authority Databases. URL: https://authority.dila.edu.tw/?person/fromInner=A000085 (accessed 08.04.2023).

Sakuma, Hidenori, 佐久間, 秀範 (2011). The Historical Development of the Aśrayaparivṛtti Theory // Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu): Saṃbhāṣā 29. Nagoya: Department of Indian Studies, Nagoya University. Pp. 39—59.

Soothill, W.Ed. (1954). A Dictionary of Chinese Buddhist Terms / W.Ed. Soothill; ed. of orig. print. version by L. Hodous. London: KeganPaul, Trench, Trubner&Co., Ltd., 1954; ed. digitized version by Ch. Muller. 491 p. URL: https://mahajana.net/texts/soothill-hodous.html (accessed 20.03.2023).

Tanaka, Norihiko. The problem of reality in Mahāyāna Buddhism (Summary of a lecture note in Santiniketan). 12 p. URL: https://archives.bukkyo-u.ac.jp/rp-contents/JB/0011/JB00110L001.pdf (accessed 02.11.2022).

Wang, Y., Bao, Q., Guan, G. (2020). History of Chinese Philosophy Through Its Key Terms / Translated by Shuchen Xiang. Singapore: Springer. xii+439 p.

Xu, Shen, 許慎. (1978). Shuo wen jie zi (fu jian zi) 說文解字（附检字）[Discuss words and explain characters (attached index of characters)]/Han Xu Shen zhuan 漢許慎撰 [Humbly presented with both hands by Xu Shen from Han]. Beijing: Zhonghua shuju. 328+62 p. (In Chinese).

“Yathā” // Sanscrit Dictionary. URL: https://sanskritdictionary.com/?iencoding=iast&q=yath%C4%81&lang=sans&action=Search (accessed 05.11.2022).

YHBM — Hua-yan jing yi hai bo men 華嚴經義海百門 [One Hundred Gates to the Ocean of Meanings of the Canon of Flower Decoration (Hua-yan)] / Fa Zang shu 法藏述 [Conveyed by Fa Zang] // TSDZ. Vol. 45, No. 1875. Lines: 0627a01—0636c22. (In Chinese). URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?mode=detail&useid=1875_,45,0627 (accessed 08.04.2023).

Zhengbian fan yu qian zi wen fulu: tang fan xiaoxi 整編梵語千字文附錄: 唐梵消息 [Converted text “A Thousand Sanskrit Signs and Words” with Supplement: news from the field of Chinese Tang and Sanskrit] = A Thousand Sanskit Words (唐字鬘聖語 cīnā kṣara sahasra mālo ārya bhāṣa) / Yi Jing zhuan 義淨撰 [Humbly presented with both hands by Yi Jing]. Taiwan (?): JBox-zhi hui bao qie, 2009. (In Chinese). URL: http://wisdombox.org/cinaksarasaahasra.pdf (accessed 24.03.2023).

ZFL — Zhuan fa lun jing*Youbotishe fanyi zhi ji 轉法輪經*憂波提舍翻譯之記 [Notes on the Translated Upadeśa “The Canon of Turning the Wheel of the Law” / Tianqin zao, Pimuzhixian yi 天親造屁目智仙譯 [Vasubandhu created; Vimokṣaprajñārṣi translated] // TSDZ. Vol. 26, No. 1533. Lines: 0355c01—0358c29. (In Chinese). URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?mode=detail&useid=1533_,26,0355 (accessed 08.04.2023).

Комментарий к аббревиатуре TSDZ: Здесь и далее буддийская классика цитируется по открытой для пользователей в 2008 г. и до сих пор развиваемой электронной базе данных, составленной на основе классического буддийского дацзана «Заново исправленные Каноны из Великого хранилища эры Тайсё», работа над которым продолжалась с 1924 по 1932 (-1935) г. Электронная база данных является проектом Комитета Канонов из Великого хранилища CAT при Токийском университете (The SAT Daizōkyō Text Database Committee). Официальное название базы данных и ее источника существует на японском и английском языках: Taishō shinshū dai zōkyō 大正新脩大藏經 / Takakusu Junjirō 高楠順次郎 (1866—1945) and Watanabe Kaigyoku 渡辺海旭 (1872—1932) eds. Tokyo 東京: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932 (-1935). 100 vols. Available on-line: The SAT Daizōkyō Text Database, URL: https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php?lang=en. В ссылках References указание на дацзан приводится в виде аббревиатуры TSDZ. Вместо страниц отмечены номера строк (lines), под которыми размещены соответствующие цитаты.

Поступила в редакцию: 12.03.2023. Received: 12 March 2023.
Принята к публикации: 10.06.2023. Accepted: 10 June 2023.

ОБЗОРЫ, СООБЩЕНИЯ, ЗАМЕТКИ

DOI: 10.48647/ICCA.2023.58.96.011

С.А. Беляев, И.Н. Беляева

Крупное событие в российско-китайских культурных отношениях: О выставке «Китай в творчестве художников русского зарубежья. Первая половина XX века» в Музее русского зарубежья (22 декабря 2022 — 13 марта 2023 г.)

S.A. Belyaev, I.N. Belyaeva

A major event in Russian-Chinese cultural relations: On the exhibition "China in the Artwork of Russian Artists Abroad. First Half of the 20th century" which was Held at the Museum of Russian Diaspora (December 22, 2022 — March 13, 2023)

Китайская цивилизация издавна привлекала внимание российских деятелей культуры, в том числе художников. Достаточно назвать имена В.В. Верещагина, Н.И. Кравченко, Е.А. Лансере. Позже, в начале XX века в Китае побывали такие крупные художники, как А.Е. Яковлев, Н.К. Рерих, И.Л. Калмыков, А.Н. Авинов, в творчестве которых отразилось немало замечательных образов китайской природы, архитектуры, колоритных лиц местного населения.

Масштабной вехой в русском присутствии в Китае в 20—30-е годы XX в. стал исход эмигрантов по окончании Гражданской войны в России, в ряду которых значительное место занимали представители художественной интеллигенции. Во многих городах их рассеяния уже имелись большие колонии российских подданных: в «русейшем из городов» — Харбине, в Циндао, Мукдене (Шэньян), Дальнем (Далянь), Тяньцзине и, конечно, в китайском «Вавилоне» — Шанхае — с крупными общинами иностранцев, где нашли себе убежище и многие бывшие российские подданные[1]. К той территории, где оказались русские эмигранты, можно отнести колонии: британскую Гонконг и португальскую Макао, а также соседние английские колонии, где проживало много китайцев, — Сингапур и Малайзию.

[1] История русской эмиграции в Китае глубоко и всесторонне разработана в исследованиях российских ученых: Хисамутдинов А. Русские волны на Пасифике. Из России через Китай, Корею и Японию в Новый свет. Владивосток, 2013. 640 с.; Крадин Н.П. Харбин — русская Атланти-

Говоря о сложностях адаптации иностранцев в странах изгнания, российский исследователь В.Ф. Печерица писал в своем исследовании «Духовная культура русской эмиграции в Китае» об общем положении российских изгнанников в Китае: «Несмотря на сложность общения (языковой барьер, различие в традициях, особенности национального мышления, исторических условий), Китай проявил в отношении русских эмигрантов гостеприимство. Ни в одной другой стране рассеянная эмиграция не получила такого признания в среде, столь отличающейся от русской своими национальными, бытовыми и культурными ценностями»[1].

Среди творческой русской интеллигенции в Китае было немало известных художников, получивших профессиональное образование в Санкт-Петербурге, Москве, Казани, Одессе. Оказавшись в Китае, они осуществляли активную творческую деятельность, занимались живописью, скульптурой, зодчеством, устройством выставок, создавали учебные художественные студии и училища, расписывали православные храмы и интерьеры домов, занимались художественной фотографией, сценографией, издавали художественные журналы, газеты и книги по искусству[2]. Исследователи насчитывают в эмиграции в Китае более 300 деятелей художественной культуры из России[3].

Именно творчеству этой волны художников-эмигрантов и была посвящена выставка «Китай в творчестве художников русского зарубежья. Первая половина XX века», состоявшаяся в Музее русского зарубежья (22 декабря 2022 — 13 марта 2023 г.), возглавляемом авторитетным экспертом по истории Русского зарубежья В.А. Москвиным и ставшем важным центром по возвращению и изучению культурного наследия русской диаспоры[4]. На выставке были представле-

---

да. Хабаровск: Изд. Хворов А.Ю., 2001. 354 с.; Русские в Китае. Исторический обзор [Сборник] / общ. ред., предисл. и послесл. А.А. Хисамутдинова. М.: б. и.; Шанхай: Координационный совет соотечественников в Китае, 2010. 570 с.; Шаронова В.Г. История русской эмиграции в Восточном Китае в первой половине XX века. Серия: Humanitas. СПб., Центр гуманитарных инициатив, 2015. 512 с.; *А*урилине Е.Е. Российская диаспора в Китае (1920—1950 гг.). Изд. Частная коллекция, Хабаровск, 2008. 280 с.; Печерица В.Ф. Духовная культура русской эмиграции в Китае. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1999. С. 274.

[1] Печерица В.Ф. Духовная культура русской эмиграции в Китае. Владивосток, Изд-во Дальневост. ун-та, 1999.

[2] Жиганов В.Д. Русские в Шанхае. Шанхай: Типография издательства «Слово», 1936. 330 с.; The Diamond Jubilee of the International Settlement of Shanghai / Managing Editor I. I. Kounin, Art Editor A. Yaron. USA-Shanghai. 1940. 256 с.

[3] Ряд китайских исследователей посвятили свои серьезные работы тематике русской диаспоры в Китае: Ли Сингэн. Пик прибытия беженцев в Китай из России в начале 20-х годов. URL: http://ricolor.org/rz/kitai/rossia/14/ (дата обращения: 28.05.2023); Ван Чжичэн. История русской эмиграции в Шанхае. Изд.: Русский путь / Библиотека-фонд «Русское Зарубежье». М., 2008. 576 с.; Ван Пин. Русские художники-эмигранты в Китае: (1920—1940-е гг.) // Отечественная история. 2007. № 2. С. 91—94. *Чэнь Вэньхуа*. Коммуникативная деятельность русских художников-эмигрантов в Китае в первой трети XX века. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/kommunikativnaya-deyatelnost-russkih-hudozhnikov-emigrantov-v-kitae-v-pervoy-treti-xx-veka?ysclid=li99n7imsx620828403 (дата обращения: 24.05.2023); *Ма Шэнбинь*. Русская эмиграция в Китае // Научный электронный архив. URL: http://econf.rae.ru/article/4937 (дата обращения: 24.05.2023).

[4] Авторы статьи выражают свою признательность Москвину В.А, генеральному директору Дома русского зарубежья, в состав которого входит Музей русского зарубежья, за внимание и понимание значимости культурного взаимовлияния России и Китая.

Фото с открытия выставки.
Автор И. Беляева

ны 85 оригинальных работ 28 художников русской диаспоры в Китае этой эпохи, а также несколько примеров книжной иллюстрации русских авторов, посвященных Китаю.

Среди наиболее именитых художников этой волны эмиграции, работы которых экспонировались в Музее русского зарубежья (МРЗ), можно назвать: Ивана Калмыкова, Виктора Подгурского, Михаила Кичигина, Александра Ярона, Николая Гущина, Николая Кощевского, Татьяну Перфильеву, Владимира Третчикова, Мстислава Щировского, Ивана Герасимова, Василия Засыпкина, Владимира Борегара (Болгарского), Бориса Василова, Якова Лихоноса, Константина Ларионова, Макария Домрачева, Павла Воронкина, Николая Пикулевича, Александру Азовцеву, Анатолия Ефимова, Антона Сунгурова и др.

Вклад в формирование художественного образа Китая в глазах русских внесли и временно приезжавшие в эту страну художники, которые были эмигрантами в других странах, — Николай Рерих, Александр Яковлев, Андрей Шихтер, Константин Клюге, Андрей Авинов[1].

Среди авторов работ, представленных на выставке, большинство принадлежат к культурному слою художественной интеллигенции, сформировавшемуся в

[1] При составлении биографических сведений о художниках, представленных на выставке, авторы этой статьи опирались, среди прочего, на сведения из следующих исследований: Лейкинд О.Л., Махров К.В., Северюхин Д.Я. Художники русского зарубежья. Первая и вторая волна эмиграции: Биографический словарь: в двух томах. Фонд имени Д.С. Лихачева. СПб.: Изд. дом «Міръ», 2019. Т. 1: А—К. 728 с., илл.; Т. 2: Л—Я. 852 с., илл.ж.; Крадин Н.П. Художники Дальнего Востока (XIX — середина XX вв.): Биографический иллюстрированный словарь. Хабаровск: Издательство «РИОТИП» Хабаровской краевой типографии, 2009, с. 175, [40] л. ил., цв. ил.; Крадин Н.П. Русские художники в Китае (2013) — рукопись (частично опубликована в журнале «История и культура Приамурья», № 2 (12) за 2012 г., с. 40—136).

России. Но есть и работы художников, получивших образование и признание уже в Китае. Это такие художники и графики, как Щировский, Третчиков, Азовцева, Кузнецова-Кичигина, Ольбрих-Северный, Василов.

Заметный след в истории русской живописи в Китае оставило творчество такого корифея русской живописи, как Иван Леонидович Калмыков. Художник родился 26 января (7 февраля) 1866 г. в Новочеркасске в семье казака. В 1882 г. окончил Новочеркасское реальное училище. В 1884—1889 гг. учился в Московском училище живописи, ваяния и зодчества (МУЖВЗ) у В.Е. Маковского, В.Д. Поленова, И.М. Прянишникова и Е.С. Сорокина. В 1889 г. занимался у И. Айвазовского в Феодосии[1]. В 1904—1908 гг. побывал в Италии и Швейцарии. Провел персональные выставки в Москве. В 1912 г. выставка его графических работ состоялась в Хабаровске.

С 1916 г. Иван Леонидович — в Москве, где работал преподавателем Московского художественно-промышленного училища им. С.Г. Строганова. В конце того же года был командирован в Сиам с целью сбора коллекций для музея училища. По пути следования провел выставки в Иркутске, Владивостоке, Хабаровске (с декабря 1916 по май 1917 г.), Харбине (1916—1917) и Шанхае (1918). Затем несколько лет провел в Индии, где находился в качестве придворного живописца во дворце у одного из раджей[2]. В годы пребывания в Китае (в Шанхае, других городах) он проводит много выставок. С огромным успехом в 1924 г. прошла его персональная выставка в знаменитом шанхайском Палас-отеле, сбор от которой составил 26 тыс. долл.[3], что по тем временам представляло огромную сумму.

В последующем Калмыков уехал в Австралию и оттуда в 1924 г. в США (Сан-Франциско), где умер в марте 1925 г.[4]. Все свои работы и коллекции он завещал передать в Россию, в музей Строгановского училища, что не было выполнено. Между тем этот почти забытый в России художник представлен на выставке тремя работами из его дальневосточного круиза, где заметно влияние популярной в то время импрессионистской школы.

Четырнадцать значимых работ, представленных на выставке в Музее русского зарубежья, принадлежат виртуозной руке совершенно неизвестного на Родине художника — Ивана Александровича Герасимова (ок. 1890—1986). О жизни и творчестве этого художника в России до сих пор нет исчерпывающих сведений. Известно, что он родился около 1890 г. Получил художественное образование в Строгановском училище в Москве.

В конце 1920-х годов Герасимов эмигрировал в Персию, где работал на раскопках и реставрации исторических памятников сначала с группой шведских археологов, затем в американской, так называемой «персидской» археологической экспедиции Пенсильванского университета. Раскопки осуществлялись на па-

[1] Калмыков И.Л. (1866—1925). Архивная копия от 8 августа 2014 г. на Wayback Machine.

[2] Лейкинд О.Л., Махров К.В., Северюхин К.В. Художники русского зарубежья. Первая и вторая волна эмиграции: Биографический словарь: в двух томах. Фонд имени Д.С. Лихачева. СПб.: Изд. дом «Міръ», 2019. Т. 1, с. 600.

[3] Чэнь Вэньхуа. Там же.

[4] *Лейкинд О.Л.* Там же.

И. Калмыков. Сад. Китай, 1917. Картон, масло

мятниках бронзового века в Тепе Гивар (дворец Дария Гистаспа), где Герасимов входил в состав экспедиции в качестве штатного художника (1931—1933)[1]. По отзывам руководителя экспедиции Э. Шмидта, Герасимов нарисовал акварелью практически все предметы, найденные экспедицией. До настоящего времени на сайте Музея археологии и антропологии Пенсильванского университета можно найти изображения археологических артефактов, сделанные Герасимовым во время экспедиции[2].

Около 1936 г. Герасимов прибыл морем в Шанхай. На выставке, организованной в том же году в зале Христианского союза молодых людей (ХСМЛ), представил около 100 произведений, выполненных преимущественно в Персии, а также в Индии и Малайе, где побывал по пути из Персии в Китай.

На втором вернисаже в 1941 г. художник выставил около 40 работ живописных пейзажей и портретов, сделанных в Китае, одна из которых — «Нищие» — была представлена в Москве. Восемь портретов, экспонировавшихся на выставке в Музее русского зарубежья, подтверждают и то, что Иван Александрович Герасимов был мастером портретного рисунка со смешанной техникой[3]. Неслучайно девять его портретов китайцев были воспроизведены в книге «Бриллиантовый юбилей международного сеттльмента Шанхая» (1940 г.), которая также была представлена на выставке в Музее русского зарубежья[4].

Новый, четвертый этап жизни выдающегося художника после Китая начался в 1957 г. в Турции, где он принял имя Ниматулла Герасим, войдя в число лучших

[1] Лейкинд О.Л. С. 400.

[2] The Art of Archaeology. URL: https://www.penn.museum/documents/publications/expedition/PDFs/56-3/the-art-of-archaeology.pdf (дата обращения: 24.05.2023).

[3] Беседа с художником // Шанхайская Заря. 1941. 22 сентября. С. 5.

[4] The Diamond Jubilee of the International Settlement of Shanghai / Managing Editor I. I. Kounin, Art Editor A. Yaron. USA-Shanghai. 1940. 256 с.

И. Герасимов. Нищие. Шанхай, Китай, 1943. Холст, масло

турецких художников своего поколения. Но китайская тематика влекла художника; в числе выставленных в Москве работ есть работы 1950—60 годов, написанные в Турции по китайским сюжетам.

Иван Герасимов мастерски владел всеми видами рисунка, акварельной и масляной живописью, работал пастелью. Все разнообразные грани таланта художника нашли свое место на выставке в Москве. Его произведения вызвали большое количество восторженных откликов посетителей и специалистов, отметивших, в том числе, высокий профессиональный уровень Ивана Герасимова и выразивших надежду, что работы одного из крупнейших художников эмиграции, разбросанные по всему миру, найдут свой путь на Родину.

Серьезный след в русской творческой жизни Китая оставили живописец Михаил Александрович Кичигин и его жена Вера Емельяновна Кузнецова-Кичигина. Михаил Александрович Кичигин (1883—1968), родом с Урала, окончил Московское художественно-промышленное училище им. Строганова в 1908 г., а затем в 1914 г. — Московское училище живописи, ваяния и зодчества. Будучи учеником К.А. Коровина, этот сокурсник В.В. Маяковского и С.А. Герасимова считался талантливым живописцем уже в России. В 1920 г. с волной русской эмиграции Кичигин попадал в Китай, где прожил в отрыве от Родины долгих 27 лет[1].

[1] Лейкинд О.Л. С. 633—634.

В Китае Кичигин подтвердил свою репутацию выдающегося художника. Его творчество имело широкий диапазон: он писал портреты, пейзажи, жанровые сцены, работал как живописец, график, монументалист, художник театра, активно участвовал в выставках, преподавал[1].

М.А. Кичигин в 1931 г. стал членом шанхайского международного Арт-клуба. Имел много заказов. Он писал заказные портреты, работал как сценограф, делал эскизы оформления Французского клуба, принимал участие в росписи Храма святителя Николая Чудотворца (храма-памятника Николаю II) в Шанхае (проект русского архитектора А.И. Ярона).

Исследователь творчества Кичигиных Т.А. Лебедева пишет в своей книге «Русские художники в Китае»: «Для художника, приехавшего из центральной России, этот мир был необычайно притягателен другим пространством, формами, красками, светом. Естественным желанием было увидеть как можно больше и запечатлеть красоту окружающей земли»[2].

По воспоминаниям жены художника Веры Емельяновны Кузнецовой-Кичигиной, в их глазах Китай был сказочной страной. Они побывали во многих местах Китая и там рисовали с натуры: море около города Цзидао, восход и заход солнца на горе Лаошань, Великий канал и многие другие виды. Они были удивлены грозными архитектурными ансамблями бывшего императорского дворца и Храма неба в Пекине. На полотнах Кичигина запечатлены и китайские здания — классические и величественные[3].

Две неоклассические работы М. Кичигина, представленные на выставке в Москве, сочетают в себе пейзаж и портрет. Их можно отнести к стилю, близкому выдающимся русским художникам Александру Яковлеву и Василию Шухаеву. Логично, что всем трем художникам была интересна техника рисования сангиной, и это подтверждается портретом ученика, коллеги и друга художника — Мстислава Щировского, выполненного в этой технике и также выставленного в разделе выставки, посвященном Кичигиным.

Супруга М.А. Кичигина, график и живописец Вера Емельяновна Кузнецова-Кичигина (1904—2005) родилась в семье русских поселенцев в Маньчжурии, детство и юность провела в Харбине. Исследователь творчества двух художников Т. Лебедева считает, что в рисунке она старалась придерживаться строгой академической традиции и что излюбленной графической техникой художницы была сангина в сочетании с углем. Выставленный в Москве рисунок Кузнецовой-Кичигиной подтверждает это.

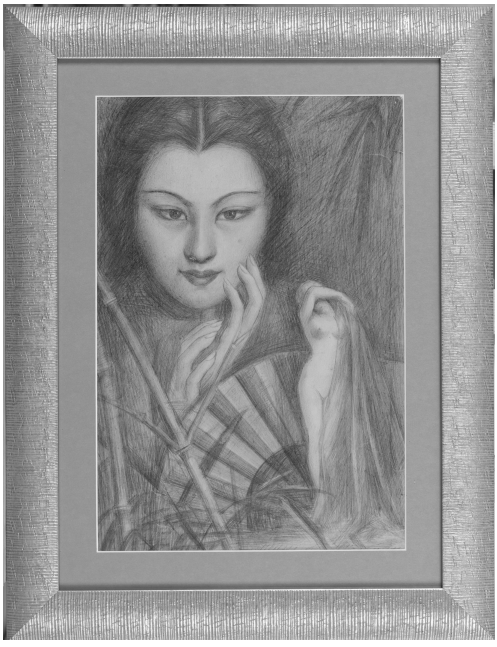
---

[1] Анализ творчества этого художника и его супруги сделан во многих публикациях исследователя из Ярославля Т.А. Лебедевой: Михаил Кичигин, Вера Кузнецова-Кичигина: Рус. художники в Китае / [авт.-сост. Т.А. Лебедева]; Яросл. худож. музей, Яросл. союз художников. Ярославль: Изд-во А. Рутмана, 2004 (ОАО Рыбинский дом печати). 173 с.; Лебедева Т. Михаил Кичигин — художник русской эмиграции в Китае/ Т. Лебедева // Антиквариат. 2009. № 4. С. 88—95.

[2] Лебедева Т.А. Там же.

[3] Кузнецова-Кичигина В.Е. Судьба художника, Русский Харбин / сост. Таскина Е.П. Русский Харбин. М.: Изд-во МГУ, 1998. С. 206.

М. Кичигин. Монастырь. Китай, середина XX века. Холст, масло



В. Кузнецова-Кичигина. Девушка с веером. Китай, середина XX века. Бумага, карандаши

Уже сложившимся мастером в эмиграции оказался выпускник Московского училища живописи, ваяния и зодчества Виктор Степанович Подгурский (1893—1969)[1]. Внук польского дворянина, сосланного в Сибирь за участие в польском восстании 1863 года, он в детстве жил во Владивостоке. В 1914—1918 гг. учился в Московском училище живописи, ваяния и зодчества. В 1918 г. вернулся во Владивосток, устроился работать в Совет депутатов заведующим отделом регистрации оружия, рисовал лозунги[2].

После переезда в Шанхай в 1920—1922 гг. преподавал рисунок, живопись и пластическую анатомию в различных учебных заведениях. В 1929 г. стал членом шанхайского Арт-клуба, где также преподавал рисунок и живопись (среди его учеников был получивший большую известность во Франции Константин Константинович Клуге[3]).

Подгурский много путешествовал по Китаю, изучая старую архитектуру и культурные традиции. Писал картины, изображающие быт и природу Китая. В 1926 г. провел персональную выставку во Французском муниципальном колледже в Шанхае, большинство работ с которой было продано. Проводил персональные выставки, а также участвовал в коллективных.

Художнику заказывали пейзажи, портреты, он выставлялся не только в известных залах Шанхая, его приглашали иностранные дипломатические миссии, аккредитованные в этом городе. В 1925 г. музей Генуи приобрел четыре его работы «Типы китайских крестьян».

Подгурский сотрудничал с шанхайскими архитекторами по оформлению зданий (Sassoun House, Французский клуб и др.). В 1935 г. совершил поездку в Италию для изучения техники мозаики, чтобы выполнить заказ на мозаичную работу для Шанхайского банка в Гонконге. В книге «Бриллиантовый юбилей международного сеттльмента Шанхая» (1940 г.) воспроизведено 10 работ художника[4].

В 1947 г. художник вернулся с семьей в СССР. До 1956 г. преподавал в Казанском художественном училище, а затем в Ташкенте, где стал одним из основателей Ташкентского государственного театрально-художественного института им. А.Н. Островского, долгое время преподавал там живопись и рисунок.

Работы Подгурского китайского периода, принявшие участие в выставке в Музея русского зарубежья, только подтверждают высокий уровень профессионализма этого виднейшего представителя русской художественной школы в Китае.

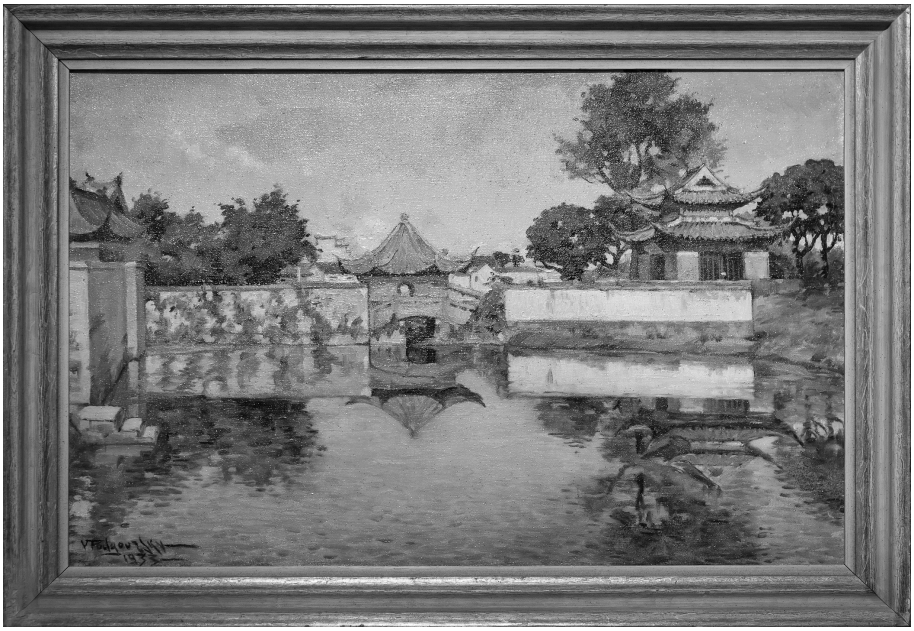
Другой выдающийся художник русской диаспоры в Китае, Мстислав Яковлевич Щировский (1896—1968), был участником Первой мировой и Гражданской войн, учился в военном училище в Иркутске, затем на юридическом факультете Харбинского политехнического института. Профессиональную художественную подготовку как художник получил в Харбине, занимаясь в студии

[1] Искусство и архитектура русского зарубежья / Фонд имени Д.С. Лихачева. URL: http://www.artrz.ru/ (дата обращения: 24.05.2023).

[2] Лейкинд О.Л. С. 246—247.

[3] Клуге К. Соль земли. М.: Изд. Искусство, 1992. С. 43.

[4] The Diamond Jubilee of the International Settlement of Shanghai / Managing Editor I. I. Kounin, Art Editor A. Yaron. USA-Shanghai. 1940. 256 p.



В.С. Подгурский. Озеро в Пекине. Пекин, 1933. Холст, масло

«Лотос» у М.А. Кичигина, А.А. Бернардацци и В.Е. Панова, где виртуозно овладел техникой гуаши, которую он называл «английской акварелью».

В 1925 г. Щировский перебрался в Шанхай, где также продолжал заниматься в студии переехавшего туда М. Кичигина, а позднее стал заведовать художественной студией Millington Ltd (1929—1935). Некоторое время провел на Филиппинах, где также продолжал работать как художник.

В конце 1940-х вернулся в СССР, сначала в Свердловск, затем переехал в Ташкент, где преподавал в Республиканском художественном училище им. П.П. Бенькова. Оформлял и иллюстрировал книги. Его художественное наследие, связанное в Китаем и Филиппинами, к счастью, оказалось в России, и незначительная часть его была впервые представлена широкой публике на выставке в Музее русского зарубежья.

Еще один популярный художник китайской диаспоры — Владимир Васильевич Борегар (настоящая фамилия — Болгарский) родился в 1913 г. в Казани. Получил образование в Харбинском политехническом институте по специальности «архитектура». Начал выставлять свои живописные работы в Харбине, затем, переехав в Циндао, ежегодно устраивал свои выставки. Осенью 1939 г. перебрался в Шанхай. В прессе отмечалось разнообразие его работ — карандашные рисунки, наброски, живописные полотна маслом и акварели. Особый интерес представляли виды центрального Шанхая, где художник видел комбинацию черт Востока и Запада[1].

[1] Искусство и архитектура русского зарубежья.

М. Щировский. Китайская деревня. Шанхай, 1946. Бумага, гуашь

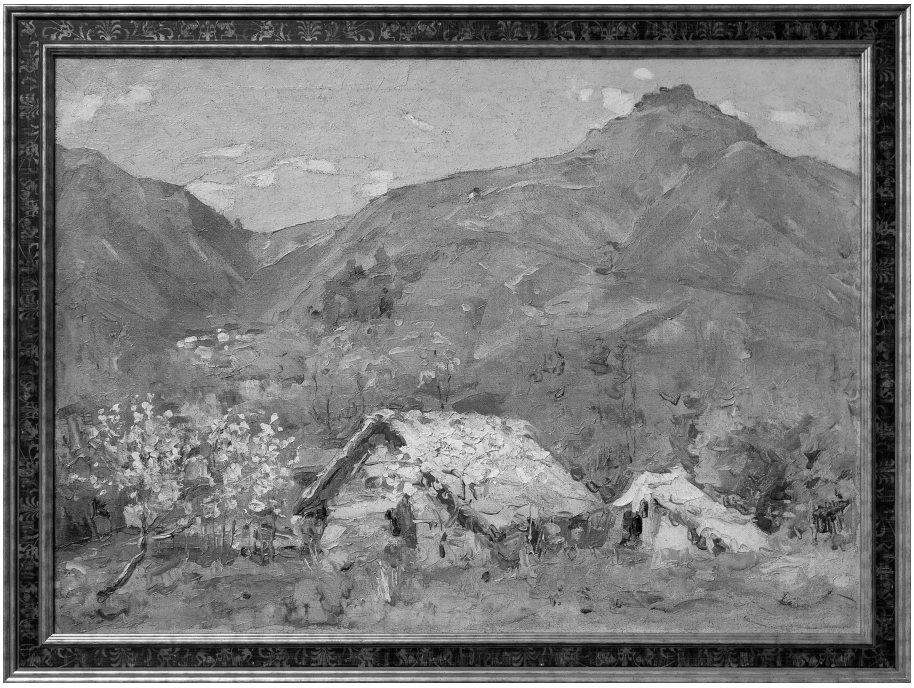
После эмиграции в Бразилию Владимир Борегар продолжал заниматься живописью. Стал представителем Фонда Н. Рериха на своей новой родине[1]. Живописец умер в 1997 г. в бывшей бразильской столице Нитерой, где находится значительная часть его наследия. Известно, что он не оставил завещания. После его смерти его дом был продан, а 500 картин художника и архив переданы «Культурному фонду Аватар» (Fundação Cultural Avatar), где они и находятся в настоящее время.

Несомненно влияние импрессионизма на работы Владимира Борегара, выставленные в Москве, но очевидно и влияние русского художника, философа-мистика, писателя, путешественника и общественного деятеля Н.К. Рериха, последователем которого Борегар стал во время приезда Рериха в Харбин в 1934 г., в период Китайско-Маньчжурской экспедиции.

Другой участник выставки в Москве — Василий Андреевич Засыпкин родился 25 декабря 1886 г. в Уфе. После окончания Уфимской гимназии поступил в Московское училище живописи, ваяния и зодчества, получив репутацию живописца, склонного к модернизму. С началом Первой мировой войны был призван на воинскую службу, в 1917 г. командирован во Владивосток, где работал художником-декоратором в военно-передвижном театре Е.М. Долина и в кабаре «Би-ба-бо»[2].

[1] Бикалова Н.А. Художник и теософ Владимир Борегар: от «Братства Святого Сергия» к космическому искусству. URL: http://www.delphis.ru/journal/article/khudozhnik-i-teosof-vladimir-boregar-ot-bratstva-svyatogo-sergiya-k-kosmicheskomu-is?ysclid=lhxrce55lm739323231 (дата обращения: 24.05.2023).

[2] Лейкинд О.Л. С. 543—544.



В. Борегар. Старая фанза. Циндао, Китай, середина XX века. Холст, масло

Оказавшись в Харбине, художник кроме театральных декораций занимался станковой живописью, писал полотна, в основном портреты. В конце 1929 г. переехал в Шанхай, где также открыл студию, в которой проводились групповые и индивидуальные занятия по рисунку, живописи и архитектуре. Получил известность как портретист. Работал в иностранных рекламных компаниях. Летнее время проводил в Циндао и Бэйдайхэ, откуда привозил массу этюдов[1].

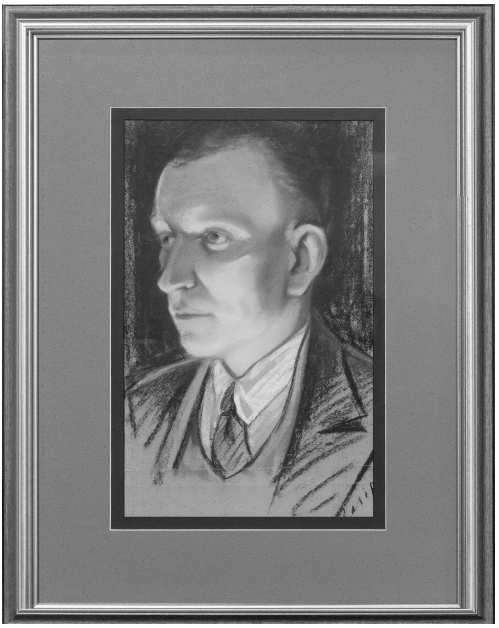
Василий Засыпкин преподавал живопись, став ментором другого видного художника — Владимира Третчикова, получившего известность в Китае, а затем и широкое международное признание в период эмиграции после Китая. В. Засыпкин, как и многие русские художники-эмигранты, принял участие в росписи православных храмов. Художник расписал образы 12 апостолов в шанхайском Храме святителя Николая Чудотворца, построенном в 1934 г. Среди его работ были известны картины маслом, представляющие сцены из жизни и быта китайцев, пейзажи, жанровые картины с изображением буддийских храмов священного острова Путушань.

С 1937 г. художник жил в Гонконге[2], а затем в Сингапуре, где имел свою художественную студию. В 1938 г. получил заказ на разработку проекта художественной отделки интерьеров нового кинотеатра “The Cathay” в Сингапуре[3], а так-

[1] Там же.

[2] Гонконгские успехи В. Засыпкина // Заря (Харбин), 1939.

[3] Кинотеатр был одним из центров социальной жизни в Сингапуре. В 1943 г. здесь была провозглашена независимость Индии. Здание существует до сих пор.



В. Засыпкин. Портрет П. Северного.
Шанхай, Китай, 1930-е годы. Бумага, пастель

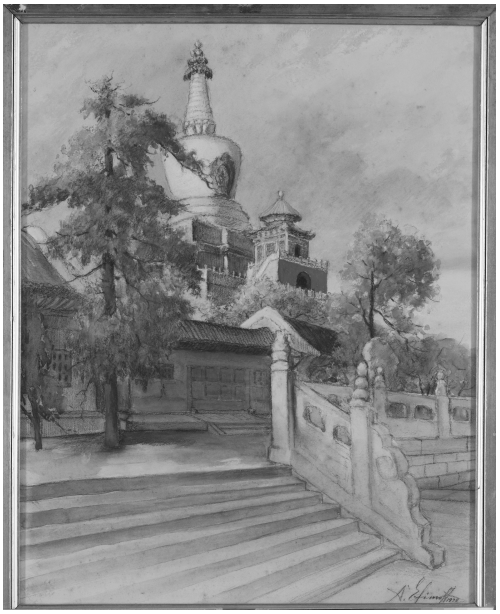
же заказ на проектирование и строительство кинотеатра в Малакке. Писал этюды в Сингапуре и его окрестностях, создавал портреты. Художник ушел из жизни в апреле 1941 г.[1]. К сожалению, многие факты жизни и творчества этого талантливого профессионального художника остаются малоисследованными. Наследие Василия Засыпкина разбросано по всему миру, учитывая многие годы эмигрантских странствий, и на выставке представлена всего одна работа — портрет писателя П. Ольбрих-Северного, выполненный, как считают некоторые искусствоведы, в модернистском стиле.

Еще один художник, работы которого были представлены на выставке в Москве, — Анатолий Александрович Ефимов. Он родился 21 ноября 1897 г. в Уфе. Получил образование в Московском училище живописи, ваяния и зодчества, ученик К.В. Лебедева. В Первую мировую войну служил в кавалерии, в Гражданскую войну воевал на стороне Белой армии.

В конце 1918 г. эмигрировал в Харбин. В Пекине ему было разрешено в течение дня делать зарисовки «Запретного Города» (выполнил пять акварельных и пастельных этюдов). В 1930-е годы неоднократно приезжал в Шанхай с выставками своих работ, принимал участие в групповых выставках.

В начале 1940-х перебрался в Шанхай. В 1942 г. его персональная выставка состоялась в Харбине. В 1949 г., перед вступлением в Шанхай коммунистических сил эвакуировался на Филиппины, где жил в известном лагере для беженцев на

[1] Памятник на могилу В.А. Засыпкина // Слово (Шанхай), 1941, 19 апреля; Новое русское слово (Нью-Йорк), 1941.



А. Ефимов. Белая пагода. Пекин, Китай, середина XX века.
Бумага, графитный карандаш, акварель

пустынном острове Тубабао[1]. В ноябре 1950 г. приехал в Сан-Франциско. Несколько раз выставлял в Лос-Анджелесе цикл картин под названием «Храмы и дворцы старого Пекина». Три работы этого периода были представлены на выставке в Москве. Они выполнены в трех техниках — масле, акварели, пастели, что уже само по себе говорит о высоком уровне профессионализма художника.

В США Ефимов преподавал живопись. Зимой 1964/65 г., во время поездки к друзьям во Французскую Полинезию создал серию пейзажей и портретов на о. Таити. Умер художник 20 октября 1981 г. в Голливуде (США). В связи с тем что у него не было наследников, его архив оказался в Гуверовском институте[2].

Из совсем молодых, начавших свое творчество в Китае художников надо отметить Владимира Григорьевича Третчикова (1913—2006). После эмиграции с семьей в Харбин молодой человек работал помощником декоратора в Русском оперном театре. В 1929 г. был принят на работу в Департамент народного просвещения, где рисовал иллюстрации для учебников. Свое формальное художественное образование он получил в Шанхае, куда приехал в 1930 г., у художников М. Кичигина и В. Засыпкина.

Владимир Третчиков сделал исключительно удачную карьеру. Первые годы в Шанхае (1930—1934) он руководил художественно-рекламной студией в издательстве «Mercury Press», в 1932 г. получил работу карикатуриста в популярной

[1] Моравский Н.В. Остров Тубабао, 1949—1951. Москва: Русский путь, 2000. 113 с.

[2] Hoover Acquires The Collection Of Celebrated Russian Watercolor Artist Anatole Efimoff. URL: https://www.hoover.org/news/hoover-acquires-collection-celebrated-russian-watercolor-artist-anatole-efimoff (дата обращения: 24.05.2023).

американской газете «Shanghai Evening Post and Mercury». В 1933 г. провел персональную выставку и получил 2-ю премию на конкурсе эскизов обложки для альбома «Русский Шанхай».

В 1934 г. был приглашен в рекламную фирму в Сингапуре. Там его застала Вторая мировая война. Ему пришлось бежать из Сингапура на пароходе, который был потоплен японцами. В. Третчиков попал в японский концлагерь на острове Ява, а после освобождения проживал до 1945 г. в Джакарте[1]. В 1946 г. переехал в Кейптаун. После многолетних творческих поездок в 50-е годы по США и Великобритании художник вернулся в ЮАР, где стал не только одним из самых любимых и почитаемых художников страны, но и весьма состоятельным человеком.

К сожалению, работы художника малодоступны, учитывая, что они продаются за рубежом на аукционах по крайне высоким ценам. Художник был представлен на выставке в Москве прижизненным художественным альбомом, на обложке которого изображена одна из его наиболее известных работ — «Китаянка» («Зеленая леди»), которая считалась сенсацией нонконформистского творчества 50-х годов и была продана в Лондоне 20 марта 2013 г. за 982 050 фунтов стерлингов.

На выставке в Музее русского зарубежья были представлены ксилографии забытой в наше время художницы Татьяны Евгеньевны Аничковой (1898—

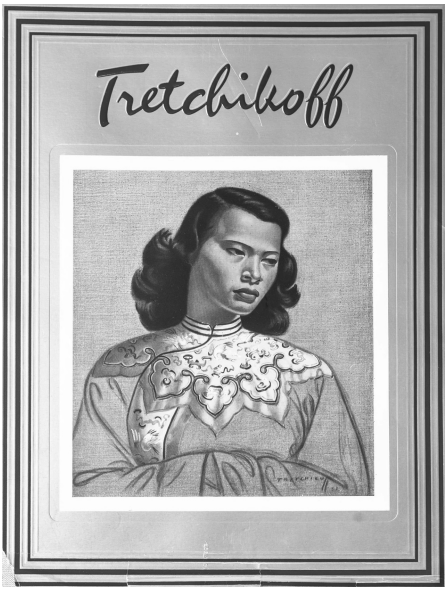


Иллюстрация «Китайская девушка», Говард Тимминс «Третчиков».
Издание Говард Тимминс, Кейптаун, 1969

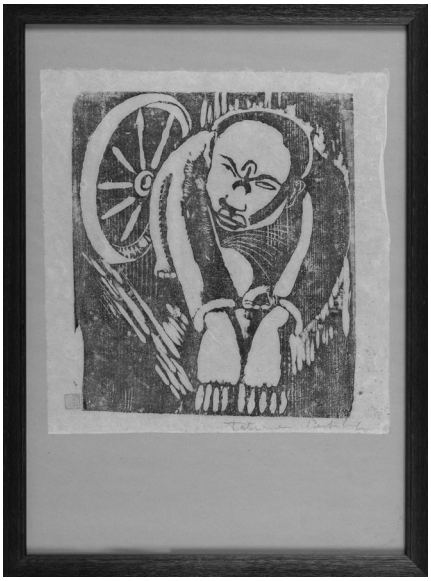
[1] Жизнь и творчество В. Третчикова отражены в ряде публикаций: Gorelik B. Incredible Tretchikoff: life of an artist and adventurer / Boris Gorelik. London: Art Books Publishing, 2013, 304 p.; Tretchikoff V., Hocking A. Pigeon's Luck. L.: Collins, 1973, 283 p.

1960-е), в замужестве Перфильевой. Она родилась в семье литературного критика Е.В. Аничкова. Мать будущей художницы А.М. Аничкова (урожденная Шуматова) была великосветской дамой, державшей свой салон в Париже в 20-е годы. Татьяна эмигрировала после революции 1917 г. в США, а затем в Италию, где стала известным скульптором. В середине 1920-х годов ее выставку в Риме посетил М. Горький, знавший Перфильеву еще по Парижскому литературному салону ее матери. Русская диаспора приветствовала приехавшую в Шанхай в 1938 г. художницу как признанного скульптора.

Однако, по воспоминаниям эмигрантов, Перфильева еще во время эмиграции в Европе оставила скульптуру и занялась живописью авангардного направления. Примером модернистского подхода Перфильевой являются представленные на выставке ксилографии, в которых отражено ощущение трагической судьбы людей 40-х годов XX века, когда Китай находился в условиях тяжелой войны с японскими захватчиками. При этом обращает на себя внимание то, что художница использовала традиционную восточную технику гравюры на рисовой бумаге, создав авангардные образы европейской традиции.

После возвращения Перфильевой из Китая в Италию по окончании Второй мировой войны она исчезла из общественной жизни, а через много лет умерла в одиночестве и нищете[1].

Работы выдающегося художника Макария Федоровича Домрачева (1887—1958) были также представлены на выставке в Москве. Он родился в Санкт-Петербурге, образование получил в Петербургском институте гражданских инжене-



Т. Перфильева. Б/н. Шанхай, Китай, 1945—1947. Ксилография

[1] Иванова Л.В. Воспоминания: книга об отце : [о В.И. Иванове] / Лидия Иванова; подгот. текста, [предисл.] и коммент. Д. Мальмстада. М.: РИК «Культура»; Феникс, 1992. 428, [3] с., [12] л. ил.

ров в классах живописи, рисования и скульптуры Я.С. Гольдблата, а с 1913 г. — в Новой художественной мастерской у М.В. Добужинского и А.Е. Яковлева. Был дружен с Г.С. Верейским, В.А. Милашевским, М. Мане-Кацем, Анной, Еленой и Надеждой Бенуа[1].

В 1915 г. был призван в действующую армию. По возвращении в Петроград в 1918 г. занялся сценографией. В 1920-е годы оформлял спектакли для петроградских театров. В 1924 г. выехал с театральной труппой на гастроли в Харбин. Работал там в Железнодорожном собрании, театре Музыкальной комедии и драмы с режиссерами С.П. Варшавским, Н.В. Смоличем, П. Григорьевым. В 1925—1926 гг. оформил 34 спектакля в харбинском Оперном театре. Осенью 1926 и весной 1927 г. побывал в Японии с гастролями Оперного театра в токийском театре Такарадзука. Посетил Индию, Филиппины, Индонезию, Австралию, Тайвань.

Работал в передвижном театре миниатюр «Петрушка». С 1931 г. оформлял спектакли шанхайских театров «Лайсеум», «Карлтон» и китайских театров в Ханчжоу. В 1932—1937 гг. преподавал декоративное искусство в Национальном институте искусств в Ханчжоу. В 1930 г. участвовал в выставке семи художников в Шанхае, в 1936 г. устроил небольшую выставку декораций в здании шанхайского Содружества художников, литераторов, артистов и музыкантов (ХЛАМ). В 1937 г. переехал в Шанхай, где до 1944 г. работал в шанхайском театре «Нью Лайсеум» и в коллективе «Le Ballet Russe», а в течение четырех сезонов в Клубе советских граждан в Шанхае оформил несколько советских патриотических спектаклей: «Нашествие» по пьесе Л.М. Леонова, «Русские люди» К.М. Симонова, «Разгром» Б.А. Лавренева и др.[2].

Помимо сценографии Домрачев занимался живописью. Рисовал старинные дворцы, памятники, древнюю скульптуру, создал серию картин «Боги китайских религий». Занимался мебельным дизайном, оформлением витрин, рисовал карикатуры для газет. Исполнил обложки к книгам прозы писателя и художника П.А. Ольбрих-Северного: «Косая Мадонна» и «Тургеневская сказка» (обе: Шанхай, 1936).

В 1945 г. вернулся в СССР и был определен на жительство в Новосибирск, где работал для местного Театра оперы и балета, участвовал в областных выставках. С 1956 г. жил в Ленинграде, где ушел из жизни в 1958 г., оставив богатое творческое наследие, которое до сих пор остается недооцененным.

Сценографические работы Макария Домрачева по оформлению русских театральных, балетных и оперных постановок китайского периода творчества художника нашли свое достойное место на выставке в Музее русского зарубежья.

Выставку в Музее русского зарубежья также украсила рисованная карта Китая, подготовленная под руководством востоковеда Ивана Андреевича Дьякова (1881—1969), а также неизвестным, но оригинальным художником Г. Примаковым. Иван Дьяков был востоковедом и проводил исследования на островах Тихого океана, на Борнео и в Гонконге.

---

[1] Лейкинд О.Л. С. 500.

[2] Там же.

М. Домрачев. Эскиз декораций к опере «Садко». Китай, середина XX века.
Бумага, акварель—гуашь

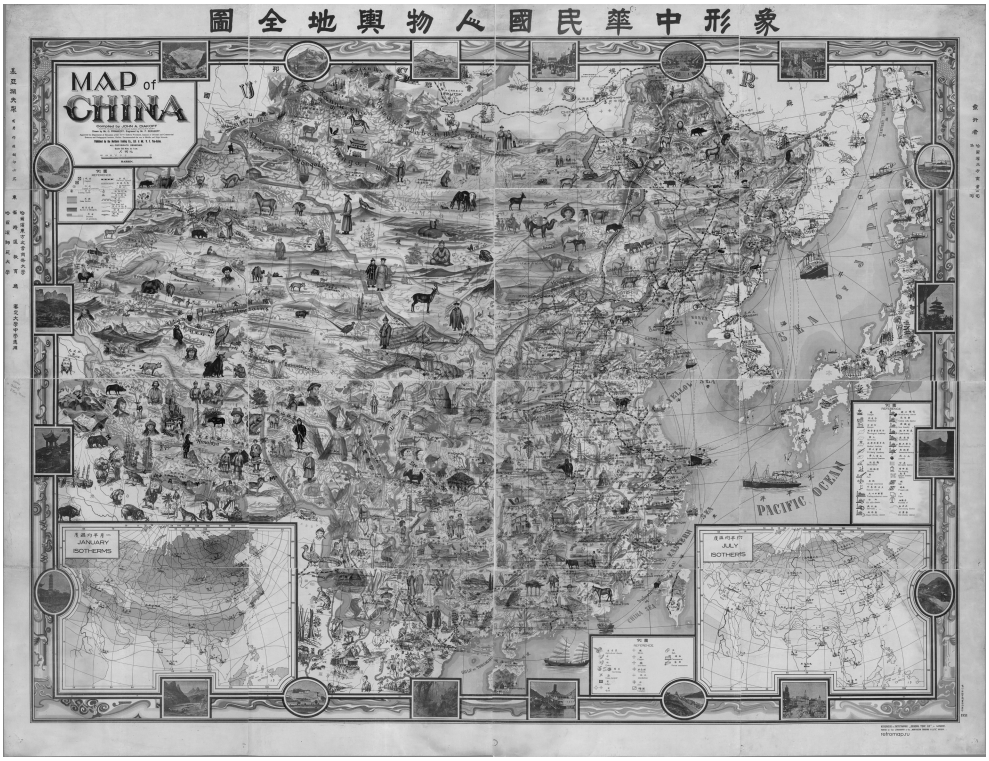
С 1931 г. жил и работал в Маньчжурии, где занял должность инспектора русских школ. В тот же период Дьяков подготовил географическую карту Китая, копия которой была представлена на выставке[1]. Это удачный пример рисованной карты с образами людей различных национальностей, проживающих на территории страны, ее флоры и фауны, ландшафтов и пейзажей.

Пережив жестокие репрессии японских оккупационных властей марионеточного государства Маньчжоу-го за свою православную патриотическую позицию, Иван Дьяков вышел на свободу и стал в 1945 г. преподавать в лицее св. Николая в Харбине. В 50-е годы вернулся в Россию. Служил регентом церкви в г. Моршанске, где скончался в 1969 г. Издательство Троице-Сергиевой лавры опубликовало в 2000 г. его воспоминания о тяжелейшем периоде преследований в Маньчжурии в период японской оккупации[2].

На выставке в Музее русского зарубежья были представлены все главные направления мировой живописи первой половины XX века, отразившиеся в работах русских художников в Китае: классическая реалистическая школа (Подгурский, Герасимов, Лихонос, Засыпкин, многие из них были и иконописцами), неоакадемизм (Кичигин, Щировский), импрессионизм (Калмыков, Борегар), модернизм (Гущин, Перфильева), абстракционизм (главным образом в посткитайский период

[1] D'iakov, I.A. (September 14, 1881 — August 23, 1969): Geographicus Rare Antique Maps. URL: https://www.geographicus.com/P/ctgy&Category_Code=diakoffjohna (дата обращения: 24.05.2023).

[2] Дьяков И.А. О пережитом в Маньчжурии за веру и Отечество. Записки православного. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000. 104 с.



Авторы И. Дьяков и Г. Примаков. Карта Китая. 1931

у таких сформировавшихся в Китае художников, как Э. Слободкина, ставшая позднее пионером абстрактной живописи в США, Е. Ройтлингер, И. Лорин и некоторые другие).

В одной статье невозможно сделать обзор работ всех художников, которые были представлены на выставке в Москве, некоторые из них — одной или двумя работами: Я.Л. Лихонос, П.Д. Воронкин, А.А. Азовцева, А.А. Ярон, К.А. Ларионов, Н.М. Гущин, Н.А. Пикулевич, А.И. Сунгуров, художник-писатель П.А. Ольбрих-Северный, Б. Василов, Н.Л. Кощевский, — что не дает возможности бросить обобщающий взгляд на их творчество. Это, впрочем, не умаляет их значимости — некоторые искусствоведы находят в этих работах зерна гениальности, в силу исторических обстоятельств не признанной широкой публикой.

Есть очень значимые и авторитетные художники русской диаспоры в Китае, сведения о жизни и образцы творчества которых недоступны до сих пор. Это прежде всего художники первой волны и старшего поколения живописцев — Н.А. Кованцев, П.В. Николин-Тепляков, В.М. Анастасьев, П.П. Густов, А.Н. Клементьев, А.А. Бернардации, К.А. Хорват (Бенуа), А.Е. Степанов, М.М. Лобанов и многие другие. Выявление их работ затруднено тем, что часть из них закончили свой творческий путь уже в 20-е годы. Надо надеяться, что какая-то часть их произведений станет в будущем известна почитателям русского искусства.

С другой стороны, часть сформировавшихся в Китае художников нашли свое достойное место среди коллег уже за пределами Китая, и это уже другая тема исследований и поисков (к числу таких художников можно отнести В. Арнаутова, И. Лорина, А. Ярона, А. Сафонова, Ю. Смирнова и других).

По сюжетному содержанию отобранные для выставки работы отражали различные аспекты жизни в Китае — богатую природу, красочные конфуцианские и даосские храмы, кумирни, крестьянские фанзы, колоритные портреты. Представлена также и театральная сценография как часть жизни русской общины в Китае. Искусной руке русских живописцев были послушны масло, гуашь, акварель, пастель, тушь, карандаш, сангина.

Возможно, разные направления творчества художников-эмигрантов в Китае не привели к формированию отдельной школы живописи, подобной Парижской школе. Однако богатство природы и архитектуры, своеобразие и многоцветье традиционной культуры Китая делали эту страну для художников землей обетованной, и они обращали свой пристальный взгляд на ее жизнь.

Сложность знакомства с русской творческой интеллигенцией из Китая состоит в том, что события XX века жестко, если не жестоко, обошлись с ней, вынудив после первой эмиграции из России оказаться во второй эмиграции после Второй мировой войны и уезжать уже из Китая, преодолевая большие трудности.

Китайский исследователь Ма Шэнбинь написал об истоках жизнеспособности русских эмигрантов: «Русская диаспора, не исчезнувшая бесследно, сумела сохранить свою культуру. Без обращения к своим истокам, к религиозным, православным ценностям это было бы невозможно»[1]. Богатый материал, представленный на выставке «Творчество художников русского зарубежья в Китае первой половины XX века» в Музее русского зарубежья, не только отражает сохраненное в рассеянии православное миропонимание и уважение к иным культурам, но и приоткрывает взгляд русской творческой интеллигенции на великого соседа.

Представленное на выставке наследие русской диаспоры создает прекрасную основу для дальнейшего развития художественного взаимопонимания двух великих цивилизаций — русской и китайской — и укрепления взаимного духовного влияния между творческими кругами наших стран.

Поступила в редакцию: 20.05.2023. Received: 20 May 2023.
Принята к публикации: 15.06.2023. Accepted: 15 June 2023.

[1] Ма Шэнбинь. Русская эмиграция в Китае // Научный электронный архив. URL: http://econf.rae.ru/article/4937 (дата обращения: 24.05.2023).

DOI: 10.48647/ICCA.2023.82.69.012

С.В. Дмитриев, С.Л. Кузьмин

Проблема «евразийского Китая». К статье В.Г. Дацышена

Аннотация. Наша статья является ответом на прежде опубликованную в журнале «Российское китаеведение» (2022, № 1) статью нашего уважаемого коллеги В.Г. Дацышена «Цинский Китай как евразийское государство. К проблеме изучения истории Китая в России». В рамках научной дискуссии авторы полемизируют с утверждениями автора, касающимися природы империи Цин, степени её тождественности с Китаем и обоснованности тезиса об империи Цин как евразийском государстве. Статья В.Г. Дацышена показывает, что тематика, связанная с империей Цин, её сутью как государства, не только по-прежнему актуальна и интересна в научном плане, но и довольно обильно и разнообразно представлена в отечественной историографии — впрочем, прекрасный обзор В.Г. Дацышена также ярко демонстрирует, что мнения разных специалистов по данному вопросу заметно разнились, что позволяет сделать вывод о том, что на самом деле вопрос далёк от того, чтобы считаться решенным. Авторам кажется полезным и уместным несколько подробнее представить собственную точку зрения, которая в статье В.Г. Дацышена не только названа «радикальной», но и описана не вполне полно. На деле ни о каком «радикализме» речи, как нам кажется, идти не может — отказ от отождествления империи Цин и Китая лишь позволяет исследователю точнее настроить научную оптику своего анализа, не заковывая себя превентивно в рамки, которые мотивированы прежде всего политически и идеологически, но не научно. Авторы будут рады, если дискуссия, начатая В.Г. Дацышеном и продолжаемая этой статьёй, ей не завершится, и, может быть, даже будет поддержана другими специалистами, занимающимися этой важной, интересной и, как мы видим, спорной тематикой, касающейся не только изучения истории цинского периода, но и истории Восточной Азии в целом.

Ключевые слова: Цин, Китай, история, идеология, историография, дискуссия.

Авторы: Дмитриев Сергей Викторович — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН. E-mail: sdmitriev@ivran.ru
Кузьмин Сергей Львович — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН. E-mail: ipe51@yahoo.com

Sergey V. Dmitriev, Sergius L. Kuzmin

The problem of “Eurasian China”: On the article by Vladimir Datsyshen

Abstract. This article is a response to an earlier work by our renowned colleague Vladimir Datsyshen “Qing China as a Eurasian State. On the issue of studying Chinese history in Russia”. As part of an academic discussion, the authors argue with Datsyshen's statements regarding the nature of the Qing Empire, the degree of its similarity to China, and the validity of the assertion about the Qing Empire being a Eurasian state. Vladimir Datsyshen’s article shows that the topics related to the Qing Empire and the origins of its statehood are not only still relevant and interesting in academic terms, but are also quite abundantly and diversely presented in Russian historiography. However, an excellent work by Vladimir Datsyshen also clearly demonstrates that the opinions of

different experts on this issue differ significantly, which allows us to conclude that in fact the issue is far from resolved. It seems useful and appropriate for the authors to present their own point of view in more detail. This viewpoint is referred to as "radical" in the article by Vladimir Datsyshen, but it is not addressed in a comprehensive manner. In fact, it seems to us that there can be no talk of any "radicalism" — the rejection of the Chinese nature of the Qing Empire only allows the researcher to finetune the academic optics of their analysis, without preemptively forcing themselves into a framework that is motivated primarily politically and ideologically, but not academically. The authors will be glad if the discussion started by Professor Datsyshen and continued by this article would not end here, and, perhaps, would even be developed by other specialists dealing with this important, interesting and, as we see, controversial topic concerning not only studying the history of the Qing period, but also the history of East Asia in general.

Keywords: Qing China, Chinese history, ideology in China, historiography, discussion.

Authors: Sergius L. Kuzmin, D. Sc. (Hist.), Leading Scientific Researcher, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow. E-mail: ipe51@yahoo.com

Sergey V. Dmitriev, PhD (Hist.), Leading Scientific Researcher, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow. E-mail: sdmitriev@ivran.ru

白馬非馬
公孫龍[1]

Дискуссия — один из важнейших инструментов науки, без которого трудно представить ее развитие. К гуманитарным наукам это, пожалуй, применимо в особенности. В связи с этим следует приветствовать появление дискуссионной статьи известного синолога, знатока истории науки и специалиста в области отношений Китая и России, подвижника китаеведения, доктора исторических наук В.Г. Дацышена, которой он начал дискуссию об оценках империи Цин в российской науке и сводимости или несводимости этой империи к Китаю [Дацышен, 2022, с. 141—154]. Статья В.Г. Дацышена крайне интересна и ценна как прекрасный обзор существующей историографии вопроса. Такого обзора российской науке, очевидно, не хватало, и он действительно позволяет яснее взглянуть на некоторые аспекты поставленной проблемы.

Помимо обзора автором предпринята попытка выбрать правильный взгляд на суть проблемы. Главный вывод автора четко следует из названия его работы — он полагает наиболее продуктивным рассматривать Цин как евразийское государство, не отрицая, видимо, при этом исторической преемственности Цин в рамках китайской государственности.

Поскольку одна из наших статей по данной тематике стала предметом не только внимания, но и оппонирования уважаемого коллеги, указавшего на «радикализм» наших взглядов, мы, с большим интересом изучив его аргументацию, хотели бы высказать некоторые соображения на этот счет.

В начале статьи В.Г. Дацышен пишет: «В российском обществе сложились устойчивые представления о неизменности развития традиционной китайской цивилизации с древности до XX в.» (с. 142—143). «Целью нашего исследования

[1] Белая лошадь — не есть лошадь. Гунсунь Лун (ок. 320—250 г. до н.э.).

является выявление в российской историографии вопросов, связанных с особенностями Китайского государства и общества в период правления маньчжурской династии Айсиньгиоро под девизом Цин с центром в Пекине. Традиционно это государство в российской историографии называется Цинским Китаем или Цинской империей» (с. 143—144).

Данная постановка проблемы интересна и представляет несомненную научную важность. Но релевантны ли для решения этой проблемы «устойчивые представления общества»? Даже традиционные представления историографии — это еще не научная истина: как известно, многие византийские историографы «традиционно» называли славян скифами, не желая разбираться в тонкостях различий «варваров».

Автор приводит ряд прекрасных цитат из российских научных публикаций, которые как раз показывают неоднозначность оценок ситуации, отсутствие единомыслия — именно это во многом и делает исследование В.Г. Дацышена столь важным. Из этих цитат следует большое разнообразие мнений — от «цинского Китая» до «маньчжурской империи Цин», или империи одновременно «маньчжуро-китайской и маньчжуро-монгольской» и т. д. Наряду с научными публикациями цитируются и некоторые интервью ученых-историков. Кстати, интересно отметить заметную эволюцию высказываний некоторых из них от периода советско-китайского противостояния до нынешнего «стратегического партнерства» РФ с КНР. Как видим, традиция весьма изменчива и подвержена внешним воздействиям.

В.Г. Дацышен справедливо упоминает, что в европейской историографии преобладает обозначение Цин как Китая. Большое, как известно, видится на расстоянии — но и разобраться в тонкостях издалека также трудно. На европейских картах вплоть до XVIII в. значительная часть России (если не вся она) порой относилась к «Тартарии» (кстати, как и многие области цинской империи) — насколько это важно для определения сути московской и российской государственности? И можем ли мы на основании терминов, традиционно использовавшихся в западной историографии и культуре, ставить знак равенства между Россией и Советским Союзом? Восприятие человеком внешнего объекта порой больше говорит о нем, чем об объекте — не будем забывать притчу о крайне детальном и объективном описании слона, которое было предоставлено несколькими слепыми. Нарративы монголов и тибетцев (которые были куда ближе к «Цинскому Китаю»[1], чем европейцы — и гораздо более осведомлены в тонкостях организации этого государства) единогласно говорят нам, что Цин — не Китай, а маньчжурская империя, в состав которой входят в том числе китайские провинции.

Действительно, в России после установления прямых связей с Цинской империей это государство называли Китаем, или, например, Срединной империей, как в Буринском трактате 1727 г. Но также надо отметить, что и в китайских, и в российских документах зафиксирован и ряд других обозначений (нередко как

[1] Кстати, не можем не отметить интересное решение автора выделять большими буквами прилагательные типа минский, цинский, ханьский — кажется, ранее эта английская привычка не была традиционной в российских публикациях.

«Дайцинское государство» и «Китай» в одном и том же трактате). Наряду с Да Цин-го маньчжуры и китайцы использовали ряд других слов (в том числе к концу существования империи, когда процессы китаизации зашли особенно далеко — и Чжун-го «Китай») в качестве эквивалентов для обиходного обозначения их государства — но это также не может быть достаточным аргументом (как обиходное самоназвание Великобритании Англией не доказывает тождественность двух этих территорий). В монгольской традиции, к слову говоря, Китаем Цинскую империю не называли никогда, подробнее см. [Дмитриев, Кузьмин, 2014].

Да и смысл, вкладывавшийся маньчжурами в их понимание «Срединного государства», как кажется, был иным, чем у китайских националистов (которые, кстати, довольно долго не жаловали скомпрометированный цинским официальным употреблением термин Чжун-го и предпочитали называть государство, к построению которого они стремились, Срединной цивилизацией (Чжун-хуа 中華) или и вовсе фонетически заимствованным из английского Чжи-на 支那). Иноземные завоеватели порой использовали концепцию Чжун-го, восходящую к чжоуским временам, как объединения подданных Сына Неба в ее неэтническом, надэтническом измерении. Это была удобная концепция для многонациональных империй, управлявшихся некитайскими династиями, чьим врагом был китайский национализм. В то же время, когда китайцы (ханьцы) использовали ту же концепцию, они подразумевали, что если эта идея китайская, то и государство должно быть китайским. Таким образом, понятие Чжун-го при разных обстоятельствах использовалось для разных целей: культурной идентификации (в основном в логике отделения от «другого»); национального освобождения китайского народа от порабощения иноземцами; обоснования собственной легитимности в борьбе за власть; обоснования прав чужого государства на захваченный Китай; на создание мировой империи и подчинение других государств.

Китайцы рассматривали все эти империи, сменявшие друг друга (турбулентность китайской истории, к слову говоря, порой делала выбор государства, единственно достойного признания в качестве легитимной империи, весьма непростой для летописца задачей), как продолжение вечного Китая, то есть ханьского государства, управляемого ханьцами или «варварами». С точки зрения традиционной историографии (которую не надо путать с исторической истиной), всё это было только сменой правителей на троне Сына Неба. Логичным развитием концепции (а также с древности присущего самоощущения китайцев как единственного цивилизованного народа) была разработка идеи о Срединном государстве как универсальной империи, которое, как и положено для такого рода государств, воспринимало все окрестные народы как данников и вассалов — уже покорных или еще упорствующих, подробнее см. [Дмитриев, Кузьмин, 2012; Кузьмин, 2019]. Эта идея, заметная и во времена Хань, Тан и Мин, особенно развилась в империи Цин. До того как эта империя перешла от даннической к договорной системе международных отношений, вообще все, кто приезжал туда из-за границы, считались данниками. Достаточно вспомнить английское посольство к императору Хун-ли (девиз правления Цянь-лун) в 1793 г., обставившему этот прием как прием данников и пожелавшему королю Георгу III в будущем проявлять к императорскому трону еще больше преданности и верности.

Хотя такая трактовка Чжун-го ушла в прошлое — как и исповедовавшая ее империя — сама концепция, как ни парадоксально, легла в основу современной китайской политической доктрины, что Китай всегда был единым государством, пережившим периоды раскола и объединения. Все другие зависимые, подчиненные или завоеванные государства и народы всегда были частями этого единого Китая. В результате истории монголов, тибетцев и мусульман Восточного Туркестана рассматриваются как части истории Китая (его «малочисленных народностей»), потому что после Синьхайской революции они рассматриваются как части «китайской нации» (чжун-хуа минь-цзу中華民族). Но реальность иная: идеологические конструкты плохо выдерживают столкновение с жизнью (вспомним «новую историческую общность» — советский народ). Монголы, тибетцы и другие народы, имевшие собственную долгую этническую, государственную и политическую историю, которые не считают себя китайцами, на самом деле ими и не являются, а их истории и государства не были частями Китая — даже когда они были зависимыми, вассалами или подданными государств, которые включали в себя Китай.

Согласно В.Г. Дацышену, «Период Да Цин го стал завершающим в более чем двухтысячелетней истории имперского Китая, начавшейся с создания империи Цинь и ее окончательного оформления в Ханьскую эпоху» (с. 142), «...в Цинский период начался процесс создания “государства пяти национальностей”» (с. 150). Эти утверждения полностью согласуются с положениями современной китайской науки [История китайской цивилизации, 2020 — цит. по: Дацышен, 2022, с. 148], которая в данном случае преследует цели прежде всего политические — обосновать территориальную преемственность Китайской республики (а затем Китайской Народной Республики) от империи Цин — и, соответственно, права этих государств на все цинские и зависимые от Цин территории, в том числе вне ханьских провинций: «В 1912 г. первая “Временная конституция Китайской Республики” четко установила суверенные права центрального правительства над Тибетом, объявив, что “Тибет является частью территории Китайской республики”, и предложив, что “ханьцы, маньчжуры, монголы, хуэйцы и тибетцы должны объединяться в одно и создать союз пяти народов”» [Мирное освобождение..., 2021, с. 5—6]. Цели эти, без сомнения, политически важные для КНР, но к задачам, которые призвана решать историческая наука, имеют, мягко говоря, не самое прямое отношение. Более того, хорошо известно, что среди самих китайских революционеров мнение о преемственности Китайской Республики от империи Цин вовсе не было единственным — многие полагали, что задачей революции является прежде всего создание нового собственно китайского государства в рамках «собственно Китая» (бэнь-бу Чжун-го本部中國), под которым понимались 18 китайских провинций — на это указывают и восемнадцать звезд на «Флаге железа и крови» — первом знамени Китайской республики, поднятом в октябре 1911 г. Хубэйским военным правительством после Учанского восстания.

Трудно согласиться с мнением уважаемого автора, что в нашей работе [Дмитриев, Кузьмин, 2014 (почему-то цитируется как Дмитриев, 2014), с. 13, 15] сказано, будто «Китайская Народная Республика является преемником Мин, не имея отношения к Цин. Более того, сами авторы по тексту опровергают свои выводы.

Они пишут: “Но одна из важных черт империи, мультиэтничность, с самого начала получила аналогию в виде 'республики пяти рас'» (с. 146). Это довольно странно: мы никогда не писали, что КНР не имеет отношения к Цин. Разумеется, имеет: Китай был частью Цин, в результате Синьхайской революции восстановил свою государственность, объявил о претензиях на все цинское территориальное «наследие», признал основные договорные обязательства Цин перед державами и сумел «сохранить» под своей властью цинские «приобретения» (не будем забывать, что более трети территории современного Китая было поставлено под власть Пекина именно маньчжурами). Эти положения справедливы для Китайской республики и преемственны для КНР. Мы об этом писали. Но из частичной преемственности Китая от империи Цин не следует, что Цин была Китаем!

Впрочем, также мы писали о том, что Сунь Ятсен не только апеллировал к свержению власти маньчжуров (которые в девизе созданного Сунь Ятсеном Тунмэнхоя прямо именовались «татарами»; одной из четырех целей революции — первой — провозглашалось цюй-чу да-лу 驅除韃虜 «изгнать до конца татарских захватчиков»; второй же целью было хуй фу Чжун-хуа 恢復中華 — «возвеличить вновь Срединную цивилизацию» — которая, как видим, не только не включала маньчжуров, но и воспринималась как абсолютная альтернатива им), но и обряд своего отречения от президентского поста провел у могилы основателя империи Мин, победителя «татар» Чжу Юань-чжана [Сидихменов, 1985, с. 288—289]. Было зачитано послание Сунь Ятсена, где говорилось об установлении свободной республики в Китае и уничтожении сильного врага нации — то есть маньчжуров. А ранее, в речи «Три народных принципа и будущее Китая», Сунь Ятсен говорил, что «минский император Тайцзу изгнал монголов и возродил китайское государство» [Giles, 2012] — как видим, о преемственности Китайской республики именно от империи Мин писал сам «отец нации».

Не совсем понятно недоумение В.Г. Дацышена: «Почему-то в качестве доказательства того, что цинская элита не была китайской, они приводят такой пример: “Следуя конфуцианству, они тем не менее имели официальных шаманов, но при этом были искренними буддистами”» (с. 146). Представляется, что это положение достаточно ясно: согласно традиционному китайскому мировоззрению, в отличие от конфуцианства, буддизм (особенно тибетский) и шаманизм не являются учениями, достойными «благородного мужа», — даже чрезмерная приверженность к китайскому буддизму у монарха традиционно подвергалась осуждению. Естественно, одного этого довода недостаточно для того, чтобы решить вопрос о принадлежности цинских правителей к китайской культуре (в наших статьях приводились и иные) — но в пользу оной принадлежности он очевидно не свидетельствует.

По мнению уважаемого коллеги, мы отказываем «китайской культуре в гибкости, способности развиваться, успешно реагировать на сложные вызовы. Но мы можем предположить, что именно благодаря этому Китай с четырехтысячелетней историей сохранился до наших дней» (с. 146). Трудно отказывать в гибкости китайской культуре — но трудно и сделать из этого процитированный вывод. Основополагающие концепты китайского традиционного мировоззрения в цинское время не только сохранялись (многие — в том числе и в рамках цинского го-

сударства и права, было бы странно это отрицать — но оно просто не исчерпывалось китайскими компонентами), но и были основой борьбы китайцев за независимость. Именно они стали основой восстановления независимости Китая из-под власти империй Юань и Цин. Противостояние иноземцам ради сохранения своей самобытности и государственности позволило китайцам не только сберечь традиционный взгляд на историю своей страны как на «непрерывный Китай», но и успешно использовать его в новое и новейшее время для легитимации своей власти над странами, которые никогда не были частями Китая. Это удалось в немалой мере благодаря гибкости и способности китайской культуры развиваться в меняющихся условиях при адаптации к ним указанного выше традиционного взгляда.

Отличия юаньской и цинской моделей от традиционной китайской отражают нечто другое — то, что это были модели не китайцев, а монголов и маньчжуров, в государства которых входил завоеванный Китай. Так что говорить о непрерывной 4000-летней (отметим, что на с. 142 она была «пятитысячелетней») истории Китая как государства не приходится — впрочем, и преемственность китайских империй (и затем республик) вряд ли вполне верно трактовать как непрерывную преемственной Китая как государства — как неверно было бы говорить о трехтысячелетней непрерывности истории Италии как государства, включая в оную Римскую империю, королевство остготов и Флорентийскую республику. Оставим звонкие формулировки политикам. «Таким образом, в отечественной историографии давно выдвинут тезис о преобладающем влиянии на Китай в XVII—XIX вв. именно внешнего воздействия, а не внутренней традиции» (с. 149). С этим положением следует согласиться: в тот период Китай был частью империи Цин, в которой для легитимации императорской власти для разных народов применялись разные системы — не только китайская (ханьская), но и другие (монгольская, тибетская) — а к концу периода можно заметить влияние и западных концепций. В этом и есть причина того, что, как справедливо указывают некоторые авторы, все народы, на которые распространялась власть маньчжурских императоров, теперь исключались из категории «варваров». Это согласовалось не столько с китайской традицией (требовавшей принятия именно китайской культуры), сколько с цинской. И это тоже доказательство того, что империя Цин несводима к Китаю. В.Г. Дацышен приводит и ряд других аргументов из российских работ о преобладающем внешнем влиянии в цинский период. Эти аргументы, однако, лучше согласуются с несводимостью Цин к Китаю, чем с трансформацией последнего. Сравнительно-исторический анализ не позволяет согласиться с положением, что Китай — единственное в мире государство, которое не становилось частью захватившей его страны, — а наоборот, сама страна-завоеватель становилась им без остатка.

«Мы также полагаем, что о попытке формирования евразийской модели большой Дальневосточной цивилизации с центром в Китае можно говорить применительно к эпохе Юань. Однако ханьцентричная модель развития показала на тот момент жизнеспособность, она не подверглась достаточной для нового синтеза эрозии, не впитала в себя евразийскость. В Минский период ханьцентричная модель Китая постепенно исчерпала свой потенциал развития» (с. 150). Ис-

торические процессы в цинский период автор считает началом «государства пяти национальностей», выходящие за пределы ханьской традиции, и рассматривает их как факторы «евразиации Китая». Полагаем, знак равенства между «евразийством» и «концепцией китайской нации», которая во многом является развитием идеи «государства пяти национальностей», вызвал бы немалое удивление у китайских историков и идеологов.

Однако вряд ли монгольские императоры «эпохи Юань» пытались формировать некую Дальневосточную цивилизацию, сделав ее прививку «Евразии», как полагает В.Г. Дацышен: в монгольской империи Юань и маньчжурской империи Цин частичное принятие китайской мироустроительной модели было призвано обеспечить власть иноземцев над покоренным Китаем, а «евразиация», противоречившая этой модели, отражала политическое мировоззрение самих иноземцев — монголов и маньчжуров — и их китайские подданные по возможности этой «евразиации» противились как «варваризации».

Правившие Китаем монголы не считали свою империю преемником Сун или Цзинь, а Да Юань было китайским эквивалентом Их Монгол улс, то есть Великого Монгольского государства во всей его полноте — а не только в рамках «улуса великого хана», самой большой частью которого был Китай. Территорию и народ под прямым управлением великого хана монголы называли Хаант улс; это не мешало китайцам рассматривать Да Юань как китайскую «династию», встроенную в цепь имперской традиции [Kim, 2015, p. 300—301] — особенно после победы над монголами — ведь во время борьбы с ними популярна была и точка зрения о незаконной, узурпаторской сути их империи.

Трудно согласиться с автором, что в период империи Мин «ханьцентричная модель» Китая исчерпала свой потенциал. Несмотря на риторику, вполне очевидно, что и Китайская республика (по крайней мере, до недавнего времени), и КНР вполне могут быть характеризованы как ханьцентричные — как еще можно охарактеризовать государство, в котором очевидно господствуют китайский язык и китайская культура, поощряется миграция ханьцев на земли «национальных меньшинств», а основополагающие решения определяются ханьским руководством государства?

В.Г. Дацышен обосновывает свое видение евразийства применительно к Китаю: «Понятие “евразийское” применительно к государству объединяет несколько различных, но взаимосвязанных признаков. Идеи евразийства предполагали повышение роли и значения культур, сформированных на периферии древнейших крупных цивилизационных центров Евразии, народов, связывавших Средиземноморскую, Дальневосточную и Индийскую суперцивилизации. Локальные земледельческие и скотоводческие “периферийные” культуры, в силу особенностей внутреннего развития, большей зависимости в своем развитии от крупных цивилизаций и “транзитной” роли в мировой системе по разным признакам и параметрам имели сходство со всеми тремя суперцивилизациями Евразии. Во многом единое пространство взаимосвязанных культур между Европой, Китаем и Индией можно условно назвать евразийской цивилизацией. Признаком евразийского государства является не только объединение в нем значительной части территорий, населенных народами “евразийских” культур, но активное участие

“евразийских” культур в государственном строительстве, проникновение их во все сферы политической жизни, влияние на социально-экономическую организацию и духовную жизнь населения» (с. 143).

Не касаясь понятия «суперцивилизация», следует отметить, что и более разработанное понятие «цивилизация» достаточно условно и неоднозначно, подробнее см. [Кузьмин, 2020, с. 93—103]. Тем не менее в его основе лежат отличия одних от других аналогичных сущностей — иначе само понятие теряет смысл. Классическое евразийство (современное «неоевразийство», далеко отошедшее от него, вряд ли можно считать евразийством) обосновывает концепцию самобытной евразийской цивилизации, включающей европейские и азиатские элементы, как «моста» между европейскими и азиатскими цивилизациями. Это в целом согласуется с тем, что указывает В.Г. Дацышен. Однако классики евразийства обоснованно считали Китай соседом (а многие — главным антагонистом) данной цивилизации, существенно от нее отличающимся (например, Л.Н. Гумилев подробно обсуждал конфликты Китая со «степью», связанные с цивилизационными различиями).

Итак, можно ли говорить о цинском Китае? Можно — примерно так же, как, например, о цинском Синьцзяне или цинском Шаньдуне. В целом же империя Цин несводима к Китаю — любые попытки сделать это заметно обедняют оптику исследователя. Можно ли говорить о «евразиации Китая»? Можно — в аспекте чисто географическом: обмены товарами, технологиями и т. д. Китая с другими странами материка Евразии быстро растут (но также — с Америкой, а теперь еще с Африкой и Австралией). Если же рассматривать данное понятие в аспекте цивилизационном, то с этим согласиться трудно, признаков этого не видно (наоборот, в самом Китае последнее время гораздо более популярна концепция «океанической» сущности китайской цивилизации — какое уж тут евразийство). В наше время, учитывая не только историческую преемственность, но и глобализацию Китая и основные направления международных связей, его можно считать «евразийским» не более чем любую другую страну на материке Евразия.

Что же касается империи Юань, то ее при желании можно рассматривать как часть и продукт евразийской цивилизации (а в чем-то — в аспекте Монгольской империи — и, вероятно, как наиболее яркую манифестацию этой цивилизации). В этом случае частью этой цивилизации формально окажется и завоеванный монголами Китай — но эта «евразийскость», очевидно, не вызывала у китайских подданных империи большого энтузиазма, более того — это было одним из наиболее раздражающих факторов иноземного завоевания.

Империя Цин же была евразийской примерно в той степени, в которой она наследовала империи Юань: частично, как идеологически, так и территориально, причем больше всего эта преемственность ощущалась и использовалась в монгольских землях империи Цин. Империя Цин была многоукладной — во многом китайской для своих китайских подданных, теократической — для тибетских, пост-юаньской — для монгольских, пост-чжуржэньской — для маньчжурских. В этом и состоит её уникальность, признавать которую — не только не «радикализм», но просто наиболее простой и очевидный, как нам кажется, подход к изучению этого феномена истории Восточной Азии.

Библиографический список

Дацышен В.Г. Цинский Китай как евразийское государство. К проблеме изучения истории Китая в России // Российское китаеведение. 2022. № 1. С. 141—154. DOI: 10.48647/ICCA.2022.45.76.009.

Дмитриев С.В., Кузьмин С.Л. Что такое Китай? Срединное государство в историческом мифе и реальной политике // Восток (Oriens). 2012, № 3. С. 5—19.

Дмитриев С.В., Кузьмин С.Л. Империя Цин как Китай: анатомия исторического мифа // Восток (Oriens). 2014. № 1. С. 5—17.

Кузьмин С.Л. Вассалитет на Западе и Востоке: проблема отношений империи Цин с Монголией и Тибетом // Восток (Oriens). 2019, № 1. С. 39—54. DOI: 10.31857/S086919080003958-0.

Кузьмин С.Л. Тибето-монгольская цивилизация: некоторые вопросы теории // Монгольская цивилизация в фокусе российского востоковедения. М.: ИВ РАН, 2020. С. 93—103.

Мирное освобождение, процветание и развитие Тибета / Пресс-канцелярия Госсовета КНР, май 2021, Пекин. Пекин: Издательство литературы на иностранных языках, 2021. 79 с.

Сидихменов В.Я. Маньчжурские правители Китая. М.: Наука, 1985. 302 с.

References

Datsyshen, V.G. (2022). Tsinskiy Kitay kak evraziyskoye gosudarstvo. K probleme izucheniya istorii Kitaya v Rossii [Qing China as a Eurasian State. On the problem of studying the history of China in Russia], Rossiyskoye kitayevedeniye [Russian Sinology], № 1. P. 141—154 (In Russian).

Dmitriyev, S.V., Kuz'min S.L. (2012). Chto takoye Kitay? Sredinnoye gosudarstvo v istoricheskom mife i real'noy politike [What is China? Middle State in a historical myth and real politic],Vostok (Oriens), № 3. P. 5—19 (In Russian).

Dmitriyev, S.V., Kuz'min S.L. (2014). Imperiya Tsin kak Kitay: anatomiya istoricheskogo mifa [Qing Empire as China: an anatomy of a historical myth], Vostok (Oriens), № 1. P. 5—17 (In Russian).

Kuz'min, S.L. (2019). Vassalitet na Zapade i Vostoke: problema otnosheniy imperii Tsin s Mongoliyey i Tibetom [Vassalage on the West and on the East: a problem of relations of the Qing Empire with Mongolia and Tibet], Vostok (Oriens), № 1. P. 39—54 (In Russian).

Kuz'min, S.L. (2020). Tibeto-mongol'skaya tsivilizatsiya: nekotoryye voprosy teorii [Tibet-Mongolian civilization: some theoretical questions], Mongol'skaya tsivilizatsiya v fokuse rossiyskogo vostokovedeniya [Mongol civilization in the focus of Russian oriental studies]. Moscow: IV RAN [Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences], 2020. P. 93—103 (In Russian).

Mirnoye osvobozhdeniye, protsvetaniye i razvitiye Tibeta [Peaceful liberation, flourishing and development of Tibet]. (2021). / Press-Kantselyariya Gossoveta KNR, may 2021, Pekin [Press-office of PRC State Council, May 2021, Beijing]. Beijing: Izdatel'stvo literatury na inostrannykh yazykakh [Foreign languages press], 79 p. (In Russian).

Sidikhmenov, V.Ya. (1985). Man'chzhurskiye praviteli Kitaya [Manchu rulers of China]. Moscow: Nauka [Science]. 302 p. (In Russian).

* * *

Giles, H.A. (1912). China and the Manchus. Cambridge: Cambridge University Press. 148 p.

Kim, H. (2015). Was 'Da Yuan' a Chinese dynasty? Journal of Song-Yuan Studies, № 45. P. 279—305.

Поступила в редакцию: 26.02.2023. Received: 26 February 2023.
Принята к публикации: 07.05.2023. Accepted: 7 May 2023.

А.В. Лукин

Памяти Юрия Борисовича Савенкова (1933—2023)

13 марта 2023 г. не стало Юрия Борисовича Савенкова — одного из наиболее известных журналистов-китаистов. Журналист—страновед сегодня — вымирающая профессия. В огромной медиаиндустрии больше, кажется, не считают, что журналист должен хорошо знать конкретную страну или проблему — достаточно прочитать вопросы интервью по бумажке, а статью написать по данным из Википедии. Да и анализ проблем не требуется. Но люди старшего поколения еще помнят блестящих журналистов — специалистов по Индии, Китаю, Японии, США и Франции, десятки лет проводивших в одной или нескольких странах, прекрасно знавших их язык и нравы и отличавшихся от кабинетных исследователей, пожалуй, только широтой охвата проблем, краткостью и занимательностью их изложения. Их имена, статьи и книги знали в СССР многие: Всеволод Овчинников, Станислав Кондрашов, Мэлор Стуруа, Игорь Фесуненко, Фарид Сейфуль-Мулюков. Юрий Борисович относился к этой плеяде, поколению и типу журналистов, его любовью и предметом наблюдений были Китай и страны с китайской диаспорой, прежде всего Сингапур.

Я познакомился с ним, когда по распределению после окончания МГИМО приехал на работу в советское посольство в Пекине. Шел 1986 год, незадолго до этого в Китае был восстановлен корпункт «Известий», который он открывал. Советские журналисты часто заходили в посольство, где мы и познакомились. Мне он сразу понравился, потому что на довольно однообразном фоне посольской рутины показался некоторой отдушиной — он жил за пределами стен посольской территории, с огромным интересом, даже жаром рассказывал о том, что происходит в стране, о китайской культуре и ее памятниках. Кроме того, он уже успел побывать в то время для меня загадочном Сингапуре и сравнивал быт тамошних китайцев с пекинским.

Наверное, симпатия была взаимной. Я был довольно любознательным, но совсем молодым человеком, который хотел все знать о Китае. Но я уже успел провести год в китайском университете и даже жил с живым китайским студентом в одной комнате. Этот опыт интересовал Юрия Борисовича, так как, хотя жизнь журналистов в Китае в то время и была гораздо более вольной, чем в посольстве, китайские власти все же довольно жестко ограничивали контакты с простыми китайскими гражданами, а я мог что-то рассказать об их реальной жизни и отношении к ней. Юрий Борисович мог часами расспрашивать меня о моих впечатлениях о Китае, о том, что мне говорили мои китайские знакомые, интересовался тем, как устроена китайская жизнь. Иногда его вопросы звучали резко или даже провокационно, в том смысле, что он задавал их как бы не от себя, а специально высказывал парадоксальное мнение, чтобы вызвать на него бурную реакцию. Эту тактику я запомнил и впоследствии тоже часто применял. А позже я находил отголоски этих бесед в его заметках.

Юрий Борисович вместе со своей радушной женой Ритой Цезаревной приглашали меня в гости, возили по разным местам Пекина и окрестностей, магазинам и рынкам, где бурлила новая жизнь, царил новый предпринимательский дух, вызванный реформами Дэн Сяопина. Мы разговаривали о многом, причем не только о Китае. В СССР тогда начиналась перестройка, говорить и даже писать можно было более свободно, чем раньше, но пока еще лишь до определенной степени. И мы, насколько я помню, говорили и о своей стране, и, конечно, сравнивали изменения в ней с китайскими.

Для меня все это было чрезвычайно важно. Обстановка в посольстве на откровенные разговоры не настраивала, там все еще царствовал советский принцип «слово — не воробей, поймают — вылетишь». А тут я вдруг попал в атмосферу нормальной московской интеллигентной семьи без всякого чиновного налета. И даже то, что Савенковы жили за территорией посольства, хотя и в специально отведенном для иностранцев компаунде, было очень удобно. Китайцев туда без особого разрешения не пускали, но иностранцы проходили свободно, и, отрапортовав в посольстве, что иду к ним в гости, я мог по дороге заходить к китайским и иностранным друзьям, которые, конечно, сохранились у меня в большом количестве со времени моей стажировки в Пекинском университете.

Продолжили мы знакомство и в Москве, я подружился с их дочерью Леной, с которой мы встречались потом и в Москве. Я ввел ее в круг тогдашних моих фанатических симпатий — подпольных рокеров и организаторов их концертов, и как-то в отсутствие родителей мы устроили в их большой по тогдашним меркам квартире на Кутузовском проспекте «квартирник» будущих звезд, а в то время мало кому известных Кинчева и Башлачева.

Шли годы, я стал заниматься общественной деятельностью в России, а Юрий Борисович еще оставался в Китае. Я, конечно, читал его статьи о студенческих волнениях 1989 г., он был в самой гуще этих событий, но встречались мы довольно редко. А потом СССР ушел в историю, и вскоре я уехал в аспирантуру в Оксфорд. Но когда, вернувшись в Россию, в 2005 году я стал главным редактором нового иллюстрированного журнала «Россия—Китай. XXI век», полностью посвященного Китаю и отношениям с ним нашей страны, я сразу же решил, что

у него не может быть лучшего автора, чем Юрий Савенков. К тому времени он уже вернулся из Китая и за два года существования журнала опубликовал в нем около десятка статей на самые разные темы.

Сегодня в память о Юрии Борисовиче мы публикуем небольшую заметку о нем двух его коллег по «Известиям» Владимира Михеева и Владимира Скосырева, а также две статьи самого Юрия Борисовича из журнала «Россия—Китай. XXI век»: одну о Китае, другую — об удивительной русско-китайской семье известного китаеведа, долгое время работавшего в Институте Дальнего Востока (ныне Институте Китая и современной Азии) РАН, Леонарда Сергеевича Переломова.

В.В. Михеев, В.А. Скосырев

Юрий Савенков — знаток загадочной китайской души

Юрий Борисович получил образование китаиста сначала в Московском институте востоковедения, потом в МГИМО. Он не был ученым-исследователем, посвятил себя журналистике. Его журналистская биография началась в журнале «Вокруг света», когда тираж издания зашкаливал за несколько миллионов. Потом Савенков стал главным редактором ведущего издания Агентства печати «Новости», рассчитанного на зарубежную аудиторию, — «Soviet Life». Подбирать кадры в АПН умели. Китаиста Савенкова послали на работу в Сингапур. А затем наступил его звездный час. В перестройку Москва и Пекин смекнули, что нужно восстановить корпункт «Известий» в Китае, пустовавший со времени «культурной революции». Для Юры это был прорыв в «запретное царство».

Строгая выверенность оценок событий в Поднебесной, таких как демонстрации на площади Тяньаньмэнь в 1989 году, выделяла Савенкова среди других китаистов. Однажды, уже после возвращения из командировки он написал комментарий о противоречиях между КНР и Тайванем. Посол КНР в Москве на приеме пожал руку известинцу и высказал мысль, достойную запоминания: «Нас не обязательно любить. Нас надо понимать». Этим проникновенным даром Юрий Савенков обладал в полной мере. Достаточно прочитать его книгу «Сингапурские этюды». Вот наглядный пример: «Одноухий даосский жрец в желтых шароварах, согнутый, как Квазимодо, начинает сомнамбулический танец. Под бой барабана и удары гонга раскачивается из стороны в сторону. Все быстрее, быстрее. И вот уже его тело извивается в конвульсиях, на губах появляется пена. Ассистенты вручают ему меч. Он проводит несколько раз по языку лезвием. Показывается кровь. Ему подносят желтую полоску бумаги, скрепленную печатью храма, осталось обагрить ее кровью — и талисман от разных напастей готов».

В этом пассаже — ничего лишнего. Неудивительно, что в последние годы своей жизни Станислав Кондрашов, классик советской международной журналистики, большой ценитель и энциклопедически эрудированный знаток поэзии, любил вести беседы именно с Юрием Савенковым, прогуливаясь по Старому Арбату. Родственные души. В силу профессионального мастерства, эрудиции, богатейшего жизненного опыта Юрий Борисович обладал особой притягательностью как собеседник, наставник, добрый приятель.

Одному из авторов этих заметок довелось учиться с Савенковым в одной группе шесть лет. Юрий был, как и большинство из нас, студентов, комсомольцем. Но не входил в институтский комитет комсомола, что тогда способствовало получению хорошей работы для выпускника. И все же его знали и уважали не только товарищи по курсу. Помнится, идем по коридору института на перемене с группой в несколько человек. Навстречу идет незнакомый парень и произносит: «Савенков и сопровождающие его лица». Тогда ведь в газетах публиковали фотографии с такими пояснениями: «Товарищ Хрущев и сопровождающие его лица».

Журнал «Российское китаеведение» • 2(3)2023 • С. 146—147 • © Михеев В.В., Скосырев В.А.

Уже тогда у Юрия сложилась репутация человека слова. Что обещал, то сделает. Впрочем, иногда мог быть и бесшабашным. Мы вместе с ним поехали в туристское путешествие в Индию. В Ахмедабаде поднялись по лесенке на минарет старой мечети. Гид говорит: можно войти на качающийся балкончик муэдзина. Кто хочет? Часть группы не стала рисковать. А мы с Юрием вошли. Это было либеральное время для туристов. Позже их перестали пускать на балкончик, да и, кажется, на сам минарет. Блестящее творение безвестного архитектора подлежит охране.

В конце заметок несколько строк о заговоре против Юрия Борисовича, который составил один из авторов совместно со своей женой Горошко Галиной Борисовной, индологом по образованию. Многие сокурсники женились, а Юрий ходил холостой. Мы знакомили его с одной красивой девушкой, второй. Результат — ноль. Наверно, знал, что встретит Риту, любимую супругу, с которой прожил всю жизнь. Светлая память о светлом человеке сохранится у всех, кому посчастливилось знать Юрия Савенкова.

Ю.Б. Савенков

«Маленькие императоры» держат ключ от сейфа с семейными деньгами[1]

Мама с несуетной деловитостью и внутренним трепетом наряжает важно сидящего на коне сына в костюм императора. Через мгновение фотограф нажмет на кнопку, и снимок мальчика на фоне некогда запретного города займет достойное место в семейном альбоме. На лицах свидетелей действа разные оттенки настроения: восхищение, любопытство, подозрительность, зависть — откуда столько денег для дорогого снимка? В былые времена здесь, в центре Пекина, жили императоры, а простолюдины лишь издали могли любоваться золотистыми крышами многочисленных дворцов...

Ни в одной стране мира демографические процессы не оказывают такого влияния на все стороны жизни общества, как в Китае. Если бы в конце 1970-х правительство не решило ввести политику планирования семьи, теперь пришлось бы кормить 440 миллионов дополнительных ртов — в полтора раза больше, чем все население США. Вот уже 1000 лет страна удерживает мировое первенство по численности населения и, как до сих пор считалось, обречена на лидерство в этой области. Теперь многие демографы полагают, что Индия может сменить Китай на «пьедестале почета», если не будет проводить более эффективную программу планирования семьи.

Новое тысячелетие Китай встретил с населением, почти в два раза большим гипотетической цифры 700 миллионов, которую эксперты считают идеальной для этой страны с учетом размеров территории, обеспеченности ресурсами и экологической ситуации. «人多地少» («Людей много — земли мало») — эту магическую фразу слышишь в Китае чаще других сентенций. Количество пашни и запасы питьевой воды на душу населения в Китае составляют лишь одну четверть от среднего мирового уровня. Ограничение рождаемости — единственный выход из кризиса, и сегодня это официальная стратегия правительства. Суть ее: каждой семье — один ребенок (как идеал), поздние браки, позднее рождение детей, увеличение интервалов между рождениями. Однако в целом успешная правительственная программа сокращения рождаемости породила феномены, которые грозят обществу серьезными проблемами: дисбаланс в численности мужчин и женщин (теперь на каждые 100 девочек рождаются 117 мальчиков), стремительное увеличение доли стариков при довольно низких доходах семьи и, наконец, появление поколения «маленьких императоров».

Родители, достигшие в Китае определенного уровня достатка, как никогда раньше балуют, прихорашивают — и портят своих детей. Родители везде родители, но, по крайней мере, два обстоятельства делают китайскую ситуацию уникальной: жесткие правительственные меры по ограничению роста населения и

[1] Впервые опубликовано в журнале «Россия—Китай XXI век», февраль 2006. С. 42—45.

беспрецедентный взлет благосостояния, особенно в крупных городах и приморских провинциях. Культ детей, прежде всего — сыновей, заложен в китайской культуре. Отсутствие потомства издревле приравнивалось к непочитанию собственных родителей и было великим грехом — если прекратился род, кто будет воздавать почести душам усопших предков? Ограничение рождаемости еще более повысило престиж детей. Хотя в китайской семье в среднем два ребенка (в деревне к проблеме относятся либеральнее) в 65 миллионах городских семей всего лишь один потомок. Их-то и называют «маленькими императорами», вкладывая в это понятие то восхищение, то иронию.

Родители «маленьких императоров» помнят о своем горьком детстве. Лихая им досталась доля. Мао Цзэдун, который претендовал на роль учителя нации, требовал ни на минуту не забывать о классовой борьбе, сделать ее образом жизни каждой семьи. Захотела девушка купить туфли — следовало серьезно обсудить ее мотивы. Не приведет ли это к буржуазному перерождению? «Чем беднее, тем революционнее», — убеждал великий кормчий. Насильственная коммунизация деревни обернулась трагедией: люди гибли от голода. Многие будущие родители вынуждены были пожертвовать учебой — их отправили в деревню, где они носили навоз и ухаживали за свиньями.

И вот теперь, когда великий реформатор Дэн Сяопин убедил общество, что не может быть богатого государства, когда народ нищ, многие родители вкладывают все свои сбережения в будущее единственного чада. Ученые это называют «комплексом компенсации». Многие тратят деньги на первоклассных учителей, компьютеры, уроки музыки, другие идут более шаблонным путем — покупают модную одежду, игрушки, сладости. Психологи вопиют о губительных последствиях этого явления, но их не слышат. Характерно высказывание одной пекинской мамы: «Как же можно лишать ребенка того, что он требует? Ведь он у вас единственный!» В пору моей корреспондентской работы в Китае моя знакомая Лю Лань, бухгалтер из Пекина, жаловалась: дочка-школьница постоянно выпрашивает деньги, сегодня 10 юаней на вечеринку, завтра 20 юаней на экскурсию, а однажды потребовала 200 юаней (пятая часть месячной зарплаты мамы) — пришел ее черед угощать друзей в ресторане «Макдоналдс». Качество детской одежды и обуви родители обязаны беспрерывно повышать: если дети не будут выглядеть модно, родители «потеряют лицо».

«У китайских детей грандиозный экономический вес», — считает Джеймс Макнил, профессор маркетинга Техасского университета. На его взгляд, единственный ребенок держит ключ от сейфа с семейными деньгами. Опрос 1500 пекинских семей с одним ребенком от 4 до 12 лет показал: в среднем 70 % всех семейных затрат идут на ребенка. Влияние американских детей куда меньше — 40 %.

Традиционная китайская семья строилась на основе беспрекословного подчинения всех ее членов главе семьи — мужчине. Власть его была неограниченной: он распоряжался имуществом и судьбами домочадцев. «Иерархию цени выше своего понимания правды», — напутствовали в старину, и культ детей никогда не означал всепрощения. Во всем потакали лишь грудничкам. Ребенка,

научившегося ходить, уже сдерживали, школьника обучали порядку, студента жестко настраивали на успех в карьере.

Тысячелетняя традиция устанавливала пределы для удовлетворения материальных нужд. Одни желания считались необходимыми, другие — чрезмерными. Ребенка, который слишком привередничал в еде и одежде, ругали и даже били. То, что ребенок получал в плошке от взрослых, он обязан был принимать с благодарностью. Поощрялась бережливость. Выбросить что-то, не найдя тому должного применения, значило оскорбить Небо. Древние считали, что бог домашнего очага Цзаован, посланец небесного повелителя судеб, докладывает небесному владыке о дурных поступках своих подопечных. Поэтому, когда, согласно народному поверью, он отправлялся на небо, перед его изображением зажигали ароматные палочки, на его портрет брызгали вино, а рот мазали пирожными или медом, чтобы в небесных чертогах он сообщал о семье только хорошее.

Сегодня психологи, социологи, политологи бьют тревогу: культ «маленьких императоров» опрокидывает с ног на голову традиционную мораль, которая создавала стабильность в обществе. Малолетние отпрыски диктуют семье свои вкусы: какие продукты покупать, в какой ресторан идти. Родители питались, чтобы выжить, для детей еда — скорее забава, престиж. От неумеренного употребления калорийной пищи возникла проблема подростковой тучности. Десятилетие назад услугами шанхайского центра лечения ожирения пользовались несколько сот человек в год, теперь — 10 000 пациентов, и среди них много детей.

«Маленькие императоры» часто определяют политику транснациональных корпораций на китайском рынке. В 1987 году в Пекине открылся американский ресторан «Жареный цыпленок Кентукки». Бизнес шел неплохо, но явно недотягивал до ожидаемого уровня. В чем дело? «Маленьким императорам» не понравилась марка фирмы: изображение белобородого полковника Сандерса. Его заменили на цыпленка, одетого в красный жилет и красные кроссовки, — эту эмблему дети полюбили. Поняв, кто в Китае заказывает музыку, фирма стала нанимать официанток, умеющих обращаться с малышами, заказала специальную мебель для детей — все делалось с учетом их вкусов.

К феномену «маленьких императоров» в обществе относятся противоречиво. Пессимисты утверждают: растут законченные эгоисты. Своих детей они будут воспитывать в такой же вседозволенности, а многие вообще откажутся от супружества, потомства и даже от заботы о стариках. Оптимисты (их большинство) не согласны: время, в которое мы живем, — лишь мгновение в пятитысячелетней истории китайской цивилизации, а китайский народ никогда не забывал своего родства и передавал культурные ценности из поколения в поколение. «Сначала вкушай горечь, и тогда придут сладость, благосостояние, достоинство, и они будут длиться десять тысяч лет», — говорили в народе. Это ли не наказ молодым в пору беспощадной рыночной конкуренции?

В Китае мне не раз приходилось наблюдать уроки бережливости. Вот лишь один эпизод. Пока внук загружал трехколесную тележку капустой на рынке, тетушка Бань делилась со мной своими мыслями:

— Ничто не сравнится с капустой. Всю зиму будем есть капустный суп, иногда с сушеными креветками — это уже деликатес. Корень капусты, сваренный с

луком, хорош от простуды. А знаете, сколько стоит 120 килограммов капусты? 7 юаней — столько заплатил вчера внук за пачку сигарет «Черная чайная роза».

Я понял хитрость тетушки Бань. Она специально пришла на рынок вместе с внуком — преподать ему урок бережливости.

Китай стремительно стареет. В 2050 году четверть населения будет старше 60 лет. Конфуцианские этические нормы диктуют: родители растят и вскармливают детей — дети кормят родителей. Такую ситуацию может изменить лишь эффективная государственная система социального обеспечения, но в восточном обществе государство всегда предпочитало переложить заботу о стариках на семью. Кстати, мода на контракты, свойственная рыночной экономике, проникла в сферу, священную для китайцев. 73-летняя Чжао Чуньлян подписала контракт с 50-летним сыном и его женой: пара обязалась готовить для нее специальные блюда, предоставить самую лучшую комнату, регулярно показывать врачу и никогда не огорчать. «Неужели вы сомневаетесь в сыне?» — спросили соседи госпожу Чжао. Женщина уверила их в высокой нравственности отпрыска, но с улыбкой заметила: «И все-таки теперь он будет более внимательным».

Как знать, может, недалек день, когда семейная формула 4×2×1 — четверо бабушек и дедушек и двое родителей пестуют одного ребенка — станет зеркальной — 1×2×4, и возмужавший, поумневший «маленький император» будет отдавать долг двум поколениям? Музыку снова будут заказывать старшие, и появится новый феномен — «императоры-пенсионеры».

Ю.Б. Савенков

Штрихи к портрету подвижника чести, умевшего держаться в потоке перемен[1]

У подвижников чести (именно таким был наш герой — поразительный китаец, с российскими родственниками которого меня свела судьба) жизнь всегда тревожная. Судьба не всегда к нему была благосклонна, а обстоятельства и прихоти времени нередко ставили в тупик. Вихри, штормы, взлеты, падения, вакханалии политических кампаний, партийные чистки, борьба характеров, поиск утраченной свежести, обретение нового дыхания... Все происходившее с самой населенной страной мира в XX веке вместилось в жизнь этого человека. К тому же из 82 лет, отпущенных ему судьбой, почти 30 он прожил в Советском Союзе. И все нюансы совсем непростых, порой неоднозначных отношений между Москвой и Пекином проходили через его сердце. И требовалось напряжение ума и нервов, чтобы понять: «Куда несет нас рок событий». Сколько их было, беспрецедентных поворотов судьбы — дух захватывает! Когда в середине 50-х он вернулся в Китай, фраза «русский с китайцем — братья навек» была символом веры. Но через несколько лет предубеждения стали превращаться в недоверие, появилась враждебность. Идеологическая полемика между Москвой и Пекином, напоминавшая религиозную рознь, переросла в стратегическое противостояние. Но вот, почувствовав историческую ответственность за судьбы поколений, Москва и Пекин начали поиски сближения.

К сожалению, сегодняшнюю эпоху партнерства, которую олицетворяет фраза Дэн Сяопина «закрыть прошлое — открыть будущее», наш герой не застал. Выбор слова — это выбор судьбы. И я убежден: он принял бы этот выбор наших народов душой и сердцем.

«За всю свою жизнь, — писал он в своем завещании, — я никогда не занимался накоплением личных сбережений и никогда не хотел, чтобы мои дети жили за счет моих заслуг». Как просто и честно. А не кажется ли вам, что этот странный китаец не вписывается в наш суетный надменный век с его жестким материальным взглядом на вещи, что оседлали человека и гонят его вскачь.

После того как в Китае удалили с политической сцены «банду четырех» — режиссеров избиений и погромов в эпоху «культурной революции» (1966—1976), которую назовут потом «годами бедствий и хаоса», многие миллионы репрессированных вернулись к активной жизни, умудренные знанием тягот народного бытия. Среди них был и наш герой. Как и большинство его товарищей, он не замкнулся на голом отрицании и разоблачении проклятого прошлого, не терзал окружающих своими обидами и болезнями. Надо было лечить страну и, как сказал архитектор китайских реформ Дэн Сяопин, «догонять эпоху». В этом был смысл реформ. Как человек социального долга, наш герой служил «делу, а не ли-

[1] Впервые опубликовано в журнале «Россия—Китай XXI век», октябрь 2006. С. 40—45.

цам». Сыграла свою роль многовековая традиция причастности грамотных мужей к ответственности перед обществом.

В 1968 г. в разгар «культурной революции», когда по всей стране искали врагов, нашего героя арестовали, объявив «лицом, идущим по капиталистическому пути», а затем наклеили ярлык «советского агента». Как писала потом газета «Жэньминь жибао», выдвинутых против него обвинений он не признал и от своих свершений не отказался. В одиночной камере он просидел более семи лет и только после устранения «банды четырех» был реабилитирован. Справедливость восторжествовала.

Иные времена — иные песни. Благородного мужа избрали в Народный политический консультативный совет Китая. Члены этого общенационального совещательного органа могут вносить советы и рекомендации в верховные эшелоны власти. Превозмогая недуги (у него были парализованы конечности), он делал все возможное, чтобы восстановить доброе имя своих товарищей, которые в 20—40-е годы прошлого века учились и работали с ним и погибли по клеветническим обвинениям.

Он получил огромную по тем временам сумму денег в качестве компенсации за потерянные семь с лишним лет активной жизни, но себе оставил лишь самую малую толику. Все остальное отдал государству. «Следуйте примеру Цзи Чжи» — гласила директива ЦК Компартии Китая.

Цзи Чжи родился на заре XX в. в портовом городе Чжэньцзян, что в провинции Цзянсу, на пересечении Великого Канала с рекой Янцзы, в 150 км от Нанкина, древней столицы Поднебесной. Род Цзи (это фамилия нашего героя) поселился в этих местах в середине XVI в. Основателем этого клана выходцев из Сучжоу считается некий Кайюань Гун. Предки были в основном землепашцы. Цзи Вэйгао, отец нашего героя, подрядчик и строительный техник, крепко стоявший на ногах, был несказанно рад появлению на свет мальчика. Ведь до сих пор рождались только девочки — их было уже четверо. И соседи посматривали на Цзи Вэйгао сочувственно. Было такое старинное поверье: если у тебя нет сына, то в подземном царстве мертвых ты обречен на голод и жажду, ведь только потомкам-мужчинам дозволено подносить душам умерших жертвенное мясо и вино. Пришлось Цзи Вэйгао (он, кстати, был главой седьмого поколения рода Цзи) взять вторую жену. Выбор оказался удачным. По китайскому календарю шел год Буйвола. Отец надеялся, что первенец будет трудолюбивым, терпеливым, усердным, целеустремленным. Как буйвол. Китайцы верили в некую мистическую связь с животным, под знаком которого они родились. Но не учел Цзи Вэйгао того, что люди, родившиеся под этим знаком, наделены еще и недюжинным упрямством, склонны до конца отстаивать свою точку зрения. Ему казалось, что раз, согласно народной мудрости, «буйвол боится нового плуга, а человек нового места», сын будет всегда с ним. Он и дом построил для его будущей семьи. Но сын не оправдал надежд. Цзи Чжи (кстати, имя Чжи, которым его наделили в школьные годы, значит «справедливый») построил свою жизнь в духе именно этой восточной мудрости.

Поначалу все развивалось без помех. Отец дал сыну начальное классическое образование. При рождении мальчика назвали Юаньмао. Иероглиф «юань» зна-

чит «первый, главный» — намек на первородство. Мальчик проявил явное пристрастие к учебе. И в 1915 г. впервые покидает насиженное гнездо — поступает в американский миссионерский колледж в Янчжоу, где давали хорошее знание английского языка, что очень ему пригодилось: пришлось ему быть и преподавателем английского языка, и переводчиком. Все, к чему прикасался в жизни, он использовал.

Время становления его личности было беспокойным — через 10 лет после рождения Цзи Чжи мощный социально-политический взрыв уничтожил маньчжурскую империю — последнюю императорскую династию в истории Китая. Произошло небывалое: азиатская деспотия облачилась в республиканские одежды. Но революция, к сожалению, не принесла мира государству и процветания народу. Наступила затяжная пора соперничества милитаристских клик, противоборства Гоминьдана и компартии, гражданских войн, борьбы с японской агрессией. Китай мучительно искал пути к национальному возрождению, политики вели споры о будущем страны.

В пору учебы Цзи Чжи в миссионерском колледже произошло событие, сыгравшее огромную роль в развитии страны и в его личной судьбе. В январе 1919 г. открылась Парижская мирная конференция. Китай рассчитывал, что страны Антанты в благодарность за вступление страны в войну на их стороне помогут вернуть исконные земли в провинции Шаньдун, которыми владела Германия, а затем Япония. Однако союзники отказались даже рассматривать вопрос о восстановлении суверенитета Китая, попранного неравноправными договорами, и признали за Японией право на «германское наследство». Это циничное решение вызвало взрыв стихийного возмущения в разных городах Китая. Так родилось патриотическое «движение 4 мая». Начатое пекинскими студентами, оно постепенно приобретало черты движения общенационального, антиимпериалистического. Речь шла о путях развития и возрождения страны.

Цзи Чжи активно включился в антияпонские демонстрации в городе и вместе с другими студентами колледжа выступил за увольнение неугодных американских преподавателей, ведь борьба за новую культуру была частью «движения 4 мая». Его исключили из колледжа, но желание получить высшее образование сохранилось. Цзи Чжи отправился в Сучжоу и поступил на подготовительный курс института Дунъу. За активное участие в студенческом движении его вновь исключили. Возмущенный отец, считавший все эти гражданские порывы сына бузотерством, отказался оплачивать учебу, а чтобы отвлечь его от революционных деяний, решил женить. Браки в ту пору всегда совершались по воле родителей, жених и невеста редко виделись до свадьбы.

Но водоворот событий уже захватил Цзи Чжи. О карьере профессионального революционера он поначалу не помышлял, скорее ставил цели просветительские. Многие тогда считали: «Наука и современная промышленность спасет Китай». В 1921 г. в родном городе по воскресеньям он читал лекции, основал еженедельник «Новый Чжэньцзян», но его содержание, слишком радикальное, беспокоило городские власти, и они запретили издание, а руководство коммерческой школы поставило условие: больше никогда подобным делом не заниматься. Почувствовав, что на малой родине у него нет шансов реализовать себя, Цзи Чжи

отправился в Шанхай, поступил в высшее педагогическое училище (позднее оно стало школой подготовки коммунистических кадров). Шанхайский этап стал переломным в его судьбе. Он сблизился со многим известными коммунистами, в том числе с одним из основателей компартии Чэнь Дусю. Радикальные настроения в обществе становились все более популярными. В вечный спор о путях развития Китая вмешались события в России. В победе молодой советской республики в борьбе с интервенцией стран Антанты, то есть тех самых империалистических держав, которые рвали Китай на части, революционно настроенные молодые интеллигенты увидели пути решения проблем страны.

В марте 1922 г. Цзи Чжи вступил в комсомол. Два года был секретарем комсомольской ячейки университета Наньфан, потом стал участвовать в рабочем движении, был ответственным секретарем клуба товарищества рабочих западного Шанхая, превратившегося в один из главных центров рабочего движения в городе, где империалистическое господство было особенно ощутимо. Дальше события развивались стремительно. В сентябре 1924 г. партия направила Цзи Чжи в Москву в Коммунистический университет трудящихся Востока (КУТВ), где он постигал основы революционной науки, штудировал марксизм. Тогда у него появился русский псевдоним — Сергей Викторович Караваев. Но уже в июне 1925 г. партия возвращает его в Шанхай. Набирало силу революционное движение «30 мая», оно радикально изменило политическую обстановку в стране и положило начало революции 1925—1927 гг.

Расстрел полицией международного сеттльмента Шанхая демонстрации, проходившей под антиимпериалистическими лозунгами, вызвал взрыв патриотических чувств. Забастовали рабочие японских и английских предприятий, прекратили учебу студенты и школьники, начался бойкот японских и английских товаров. На этом фоне Цзи Чжи вступил в братство, связанное священной клятвой. Слово партии стало высшим законом его жизни. Хотя внешне это произошло весьма буднично — его просто перевели из комсомола в члены КПК. Он стал весьма заметной фигурой среди организаторов рабочего движения в Шанхае. Был среди основателей общества, которое оказывало помощь семьям рабочих, оставшихся без кормильцев в результате «белого террора», участвовал в сборе средств в фонд Кантон-Гонконгской забастовки, отправлял революционно настроенных рабочих в провинцию Гуандун для пополнения рядов Национально-революционной армии, которая готовилась к походу против северных милитаристов. В этот тяжелый для революции период Цзи Чжи работал в тесном контакте с Ли Лисанем, председателем правления федерации профсоюзов Шанхая, и его заместителем Лю Шаоци, впоследствии председателем КНР. Компартии явно не хватало надежных кадров, и Москва приняла решение ускорить их подготовку в КУТВ и партийных и военных школах на советском Дальнем Востоке. Большинство китайцев, окончивших эти учебные заведения, становились профессиональными революционерами.

В октябре 1926 г. ЦК Компартии Китая направило Цзи Чжи на Дальний Восток в распоряжение ВКП(б) на «культурно-просветительскую работу среди китайских рабочих». Так охарактеризовал этот мандат сам Цзи Чжи в автобиографии.

Сначала он работает преподавателем Приморской партшколы во Владивостоке, затем в том же качестве в Дальневосточном филиале КУТВ в Хабаровске, главным редактором еженедельника «Красный моряк», издававшегося для китайских моряков на Дальнем Востоке. Но тут последовал резкий поворот судьбы. Его мобилизовали в пограничные войска, он участвовал в боевых действиях против японских агрессоров, был тяжело ранен. «С 1 января 1933 года по 25 августа 1950 года, — пишет он в своей автобиографии, — работал в органах МГБ СССР». И после того как по состоянию здоровья вышел в отставку, Цзи Чжи снова стал педагогом — работал преподавателем китайского языка в Московском институте востоковедения, участвовал в составлении «Большого китайско-русского словаря» под редакцией профессора И.М. Ошанина. Любопытно, что и после возвращения в Китай, когда в годы российско-китайских разногласий его отстранили от работы в органах общественной безопасности КНР, он несколько лет работал заместителем директора Пекинской библиотеки.

Женитьба на Александре Павловне Переломовой, обучавшей его во Владивостоке русскому языку, открывает историю русской ветви рода Цзи. В декабре 1928 г. у них родился сын Леонард Переломов, ныне известный российский специалист по Конфуцию, доктор исторических наук, президент Русского конфуцианского фонда, член правления Международной конфуцианской ассоциации. Вот что он рассказывает о своей матери: «Она потомственная сибирячка, выпускница иркутской гимназии. Предки — казаки, которых сослали в Сибирь. По иронии судьбы ее отца — золотодобытчика — хунхузы (так назвали китайских бандитов в Маньчжурии) убили в тайге после того, как отобрали у него золото...».

И вот еще один поворот судьбы. Супруги в 1937 г. расстаются. Сын, по обоюдному согласию, остается с отцом в Москве. В жизни Цзи Чжи появляется Мария Сергеевна Дудина из Орловской области, она ухаживает за Леонардом (ведь отец целыми днями на работе) и вскоре становится женой нашего героя. 9 мая 1939 г. появился на свет сын Анатолий, которого назвали так в честь знаменитого советского летчика истребительной авиации Анатолия Серова, трагически погибшего в этот день. Вот уж воистину китаец Цзи Чжи жил в двух культурах.

В уютной московской квартире нашего знатока Конфуция на улице Вавилова я встретился со сводными братьями. Их имена, отчества и фамилии — это тоже часть обстоятельств и прихотей времени. Старшего брата зовут Леонард Сергеевич Переломов, младшего — Анатолий Сергеевич Кичжи. Отчество им досталось от коминтерновского псевдонима отца — Сергей Викторович Караваев. Сам Цзи Чжи известен в Советском Союзе как Кичжи, видимо Ки для русского слуха проще, а ведь нам свойственно всякое иностранное приспосабливать к своему восприятию. Любопытно, что фамилия и имя Цзи Чжи стали фамилией Кичжи, поэтому и пишется вместе; так отец подписывал свои автобиографии. Но в документах он значился как Ки Чжи. Эта фамилия перешла к младшему сыну. А вот старший до получения паспорта — в школе и артиллерийском училище был тоже Кичжи, хотя мать в метрику его записала Переломовым. Когда он получил паспорт, отец посоветовал: «Запишись Переломовым, будет проще в жизни». Он был благородным мужем, зла на бросившую его жену не держал (ведь

и сам не был безгрешным). Он даже помогал все время матери жены, от которой отказались ближайшие родственники.

Вечер был посвящен отцу. Воспоминания были живыми и теплыми. Каждый припоминал свое, сокровенное. И было ощущение, что отец все время здесь, с нами.

Вспоминалось всякое. Леонард эмоционально поведал о том, как он, десятилетний мальчик, в хабаровской квартире вилкой покалывал под столом дядю Васю, капитана футбольной команды, который появился в их доме в то время, когда отец под подпольным именем Луань Баотин три года выполнял нешуточную секретную миссию в администрации главы Синьцзяна Шэн Шицая. Так мальчик выражал свое несогласие с тем, что чужой дядя сидел на стуле его отца.

В той командировке Цзи Чжи занимал важные посты в администрации: начальника управления транспорта, затем возглавлял управление почт и телеграфа. Это дало ему возможность установить курьерскую связь между Москвой и руководством КПК. Среди многих его удачных операций выделяется последняя. Когда возник знаменитый «Сианьский инцидент», он внес свою лепту в его ход.

В начале декабря 1936 г., когда японцы наращивали масштабы агрессии в Китае, генералы Чжан Сюэлян и Ян Хучэн, желая заставить Чан Кайши вместо того, чтобы тратить силы на борьбу с коммунистами, направить их на отпор иноземному нашествию, арестовали тогдашнего лидера страны в павильоне на склоне горы Лишань под городом Сиань, неподалеку от Беседки летящей росы, где некогда неподражаемая красавица Ян Гуйфэй, наложница императора Сюань-цзуна, принимала гостей. События вызвали бурную реакцию в Китае. Речь даже шла о фактическом устранении Чан Кайши. В Гоминьдане были деятели, симпатизировавшие Японии, и они требовали карательного похода в Сиань. Опасаясь новой вспышки гражданской войны, Москва выступила за мирное решение конфликта и освобождение Чан Кайши при условии, что он согласится сотрудничать с КПК в борьбе с японской агрессией. Шэн Шицай решил вмешаться в сианьские события — отправить телеграмму Чжан Сюэляну с предложением доставить арестованного Чан Кайши в Синьцзян. Цзи Чжи, понимая, что этот вариант не устраивает Москву, воспользовался ремонтом телеграфа и задержал телеграмму. А когда она была отправлена, конфликт был исчерпан. Чжан Сюэлян и Чжоу Эньлай, который вел переговоры от имени КПК, приняли точку зрения Москвы. То был рискованный шаг. Узнав о случившемся, Шэн Шицай отстранил Цзи Чжи от работы и посадил под домашний арест. Однако новый начальник подтвердил, что задержка телеграммы действительно произошла из-за неисправности старого оборудования и в этом не было злого умысла.

Шэн Шицай ограничился высылкой Цзи Чжи из Синьцзяна. Тот вернулся в Советский Союз, где его ждала семейная трагедия. Ангел-хранитель уберег его в Синьцзяне, где он был на волосок от разоблачения, но не спас от семейных невзгод.

Он был заботливым отцом. Одобрил выбор Леонарда — изучение древней истории Китая — и помогал ему в чтении текстов на древнем языке вэньянь, им владели далеко не все синологи.

«И все-таки как вы пришли к Конфуцию?» — спрашиваю Леонарда. «Видимо, сказалось происхождение, — размышляет он. — Многие годы нарастало чувство неисполненного морального долга. Но хотя давно уже занимался древней историей Китая, приблизиться к Конфуцию опасался — слишком велик, нужны иные способности, иной уровень знаний. Кружил вокруг. Опубликовал две книги о его главных оппонентах — Цинь Шихуане и Шан Яне. Может, и сошел бы с марафонской дистанции, если б не массовая общественно-политическая кампания в Китае "критики Линь Бяо и Конфуция". По долгу службы я разбирался в ее причинах. Так появилась книга "Конфуцианство и легизм в политической истории Китая". То была первая попытка приближения к Конфуцию. Материал стал предъявлять свои требования, звал в глубину...»

Все-таки неисповедимы прихоти времени. Цзи Чжи, которого обвинили в «следовании по капиталистическому пути», конечно, был косвенно причастен к гонениям на приверженцев конфуцианства. Дэн Сяопина снимали со всех постов именно в этот период и окрестили «современным Конфуцием». Мао Цзэдун был великим гроссмейстером политического жонглирования, и антиконфуцианская кампания, которую он инспирировал, была направлена против тех политиков, которые мешали его экспериментам над нацией. А Леонард Переломов на страницах китайской прессы той поры предстал «главным рупором советского ревизионизма и низкопоклонства перед Конфуцием».

И все-таки Цзи Чжи — пламенный революционер. Он прошел школу «движения за новую культуру», которое отрицало авторитет кумиров древности и в конфуцианстве видело апологетику монархизма и деспотии. Как же он относился к Конфуцию? Леонард Переломов убежден, что конфуцианство — это не столько идеология, сколько образ жизни. К тому же следует отделить истинного Конфуция от того, каким он предстает в изображении недобросовестных комментаторов. Кем бы ни был китаец, исповедует ли он даосизм, буддизм, христианство, веру в коммунизм или капитализм, он остается в душе конфуцианцем, потому что в своем поведении руководствуется «ли» — системой морально-этических норм, дающих обществу силу оставаться самим собой. Конфуций определил стиль всей китайской цивилизации. А я вспомнил, как смотритель священного грота в окрестностях Цюйфу, где родился великий мыслитель, убежденно сказал мне, что «Китай пропадет без памяти о Конфуции, он нужен китайцам, как пища и одежда».

А Анатолий размышлял о том, что его все время тянуло в Китай, хотелось понять свои семейные истоки. «Восточным человеком» он ощутил себя в девятимесячном возрасте. Когда мама гуляла с ним по Сретенскому бульвару, к ним подошел кто-то из съемочной группы фильма «Салават Юлаев», каким-то чудом уловивший восточные черты лица Анатолия. Им нужен был такой мальчик. «Артист» получил гонорар. Первый заработок в 9 месяцев!

Вспоминал Анатолий о том, как самозабвенно любил отец русскую литературу, русские песни и привил эту любовь сыну, требовал, чтобы он обязательно выучил наизусть его любимое лермонтовское «Бородино».

И вот такой эпизод. Отец как-то прогуливался по парку и вдруг услышал женское пение: «Как бы мне, рябине, // К дубу перебраться? // Я б тогда не стала

// Гнуться и качаться». Что-то изменилось в нем, он был явно растроган. Попросил женщин спеть еще раз: «Тонкими ветвями // Я б к нему прижалась...». Видимо, в этом трепетном женском многоголосье услышал он зов родины. Себя ощутил рябиной. В дубе почуял родину. Как знать, может быть, этот эпизод был главным в его решении вернуться на родину. Где-то в глубине души у него была спрятана эта тоска по родине. Может быть, чувство вины за покинутый дом? И вот он снова покидает дом, где остаются его жена и два сына. Старший уже выбрал путь, только что закончил вуз, работает в Институте востоковедения, защитил диссертацию, подрабатывает переводами. Он договаривается с Леонардом, чтобы он был с братом, не женился до тех пор, пока тот не поступит в институт. Все было выполнено. Выбор сына он одобрил. Анатолий с детства увлекся автомобилем, ходил в автокружок Дома пионеров. В 14 лет получил водительские права. Закончив автомеханический институт, он на всю жизнь связал себя с этой специальностью, работает в Центральном научно-исследовательском институте (НАМИ). Первые годы после отъезда отца в Китай шла интенсивная переписка. От отца с оказией регулярно приходили посылки. Братья бывали в Китае. Старший — в длительной научной командировке, младший — по приглашению отца. Но потом наступила долголетняя пауза. Вот как рассказывает об этом Анатолий.

«В 1962 году переписка резко прекратилась. Терзала мысль: что с отцом? Когда началась “культурная революция”, поступила информация о многочисленных арестах, поползли слухи: отца, наверное, нет в живых. Но я не верил, не смирился. И когда понял, что ситуация меняется, возвращаются старые кадры, начал действовать. Обратился в Красный Крест — никакой информации. Писал письма в ЦК — нет ответа. Пошел на Лубянку, все-таки отец работал в органах. Выслушали, были внимательны, вежливы. Потом позвонили: есть информация в газете “Жэньминь жибао” о вернувшихся старых кадрах, упоминается фамилия отца. Я отправил письмо в ЦК КПК (на Лубянке не возражали — они ведь тоже были заинтересованы в какой-то информации. Это письмо с резолюцией ЦК КПК я увидел потом на столе отца).

И вдруг телеграмма от племянника отца: он в больнице, после операции, в тяжелом состоянии. Снова визит на Лубянку: «Обращайтесь в ОВИР, поможем». То была середина 1982 г., отношения двух стран еще не наладились, и, как потом выяснилось, для того чтобы встретились отец и дети, потребовалась помощь Дэн Сяопина и Юрия Андропова. Кстати, Цзи Чжи тоже неоднократно обращался в ЦК КПК — искал пути к воссоединению.

Та поездка братьев была встречей через 27 лет. А через несколько месяцев в Москву пришла еще одна телеграмма: «Отец в коме». Был конец 1982 г. Братья провожали отца в последний путь. Он скончался 3 января 1983 г. и был похоронен на кладбище Бабаошань, где покоятся выдающиеся деятели КПК.

Леонард вспоминает: «Когда отец лежал в реанимации под капельницей, он все время шептал в бреду: “Мама... мама”. Она была для него светом и утешением. Ей несладко жилось в доме отца. Вторая жена в традиционной китайской семье всегда была на вторых ролях. Мать Цзи Чжи умерла рано. Отец, вернувшись, сразу разыскал ее сестру и все время ей помогал».

Живя в России, наш герой писал: «Я горю желанием поехать в Китай, чтобы посвятить остаток жизни укреплению дружбы между народами СССР и Китая». Он, конечно, мечтал не только о дружбе великих народов, но и о сближении двух ветвей клана Цзи — китайской и русской.

«Жизнь течет, как эти годы, всякий день и всякую ночь», — говорил Конфуций. Много воды утекло с тех пор. И вот свершилось. Народы двух стран обрели добрососедство и партнерство. Президент Путин во время официального визита в КНР вручил Ху Цзиньтао впервые изданный в нашей стране перевод на русский язык конфуцианского «Четверокнижья». И этот дар был воспринят в Китае как знак признания россиянами величия китайской философской и политической мысли. Ответственный редактор этой книги — сын Цзи Чжи, знаток Конфуция Леонард Переломов. Его китайское имя: Цзи Ляола. Именно под этим именем он записан в семейное генеалогическое древо рода Цзи. Его брат Анатолий — по-китайски Цзи Далян. Миссию составителя этого древа, куда записаны все представители русской ветви Цзи, взял на себя Цзи Цзюньшэн, известный инженер-конструктор, живущий в Пекине, сын младшего брата Цзи Чжи, автор книги о своем дяде. Российские и китайские родственники регулярно встречаются, дружат. Недавно появился на свет Пётр — внук Анатолия Кичжи. Это событие праздновали в Москве и в Пекине.

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

Г. Кара-Мурза[1]

Марксизм и буржуазная синология

От редакции

Публикуемая ниже статья — единственный найденный нами материал, полностью посвященный методологии китаеведения, напечатанный в одном из предшественников «Российского китаеведения» — журнале «Проблемы Китая» за все годы его существования с 1929 по 1935 г. На наш взгляд, она представляет большой исторический интерес, что, конечно, не означает, что мы во всем согласны с ее автором. Формально в статье поднимаются важные вопросы: соотношение между общим и особенным в китайском обществе и культуре, роль китаеведения как части гуманитарной науки в обществе, должно ли оно служить инструментом для достижения политических целей или исключительно объективному познанию. Если бы эти вопросы обсуждались в спокойной обстановке, наверное, статья бы имела лишь академическое значение. Но ее стиль полностью отвечает обстановке идеологических баталий в СССР в 1930-е годы. Попытки втиснуть китайские исследования в жесткие рамки примитивно понятого марксизма, заставить науку служить «пролетариату» сегодня звучат странно, а некоторые предложения (типа перевода на русский язык только поэтов, поддерживающих пролетариат, или предсказание скорого перехода китайского языка на латинскую письменность, потому что так он станет понятнее народным массам) — даже комично. А гневное осуждение конкретных заслуженных китаеведов в принадлежности к «школе буржуазной синологии» вообще в то время звучало как донос (который, к сожалению, во многих случаях привел к репрессиям). Тем не менее, а, точнее, именно поэтому данная статья является важным историческим документом, с которым, как нам кажется, будет небезынтересно ознакомиться нашим читателям.

Редакция журнала «Российское китаеведение»

[1] Впервые опубликовано в журнале «Проблемы Китая», № 4, 1930, с. 105—118. Георгий Сергеевич Кара-Мурза (1906—1945) — советский историк-китаевед. Погиб на фронте во время освобождения Северо-Восточного Китая. Самолёт, на котором он летел, был сбит японцами над Маньчжурией. — *Прим. ред.*

* * *

В настоящее время, в период общего обострения классовой борьбы в стране, фронт идеологической борьбы приобретает особое значение. Активизация враждебных сил в различных областях науки со всей резкостью ставит вопрос о необходимости большей четкости в вопросах борьбы с враждебными марксизму тенденциями. Наступление марксизма по всем участкам идеологического фронта, являющееся одним из русел борьбы за социализм, ставит на очередь и смотр сил того участка идеологического фронта, который именуется «китаеведением». Этот участок, т. е. совокупность ряда марксистских дисциплин в их применении к Китаю, является одним из наиболее отсталых участков фронта, одним из тех участков, где наиболее сильны позиции старой буржуазной науки, оставившей нам в наследие свое «китаеведение» и целую «школу» — живых носителей буржуазной «синологии».

I

Самое понятие «китаеведение» (равно как, разумеется, и «востоковедение») есть наследие буржуазной науки, видевшей в Китае (и в Востоке) особый мир со свойственными только ему законами развития, требовавшими особой науки. Буржуазное китаеведение есть идеологическое оружие колониальной политики империализма, породившего эту науку и ее носителей — узкую касту «синологов», в основе своей комплектовавшихся из миссионеров, консулов и коммерческих агентов иностранного капитализма. Буржуазное китаеведение в своем служении империализму с течением времени создало то извращенное представление о Китае, которое во многих вопросах не изжито нами и до сих пор. Специфическая трудность китайского языка, требующего многие годы для изучения, являлась условием создания той науки, того «китаеведения» и той «синологии», в которых языковедение было основным стержнем, заменявшим собой методологию, и возводилось в степень основного и единственного оружия в познании «тайн» Китая. Именно филология являлась и является тем стержнем старой «синологии», который пронизывал собой все работы по китайской истории, по китайской философии и по другим вопросам Китая.

Марксизм совершенно по-новому поставил вопрос об изучении Китая, об изучении колониальных стран Востока. В построении того нового «китаеведения», которое служит задачам колониальных революций в их движении к социализму, марксизм целиком отказался от наследия старой науки. Никакой преемственности между старой и новой наукой, изучающей Китай, нет, ибо марксистское «китаеведение» растет из других классовых корней питается иными идеологическими соками, ставит себе иные цели в изучении Китая и имеет в основном отличные от буржуазной науки объекты изучения. Нет китаеведения вообще, есть буржуазное китаеведение — служившее и служащее империализму, в наших советских условиях свято хранящее традиции «объективной», «аполитичной» науки, и есть марксистско-ленинское «китаеведение» — боевое оружие партии и Коминтерна во всестороннем теоретическом обслуживании китайской революции. Основными этапами в развитии буржуазного «китаеведения» были этапы колониального закабаления Китая: практика колониального грабежа находила всестороннее отражение в теоретических изысканиях буржуазной науки.

Основными этапами в развитии марксистско-ленинской науки о Китае, основы которой были заложены в трудах основоположников марксизма, явились этапы китайской революционной борьбы: в теоретических обобщениях марксистско-ленинского «китаеведения» находила свое отражение практика китайской революции. Марксистско-ленинское «китаеведение», выросшее как теоретическое оружие ленинизма, окрепло в борьбе за чистоту ленинской линии. Борьба с троцкизмом в период великой китайской революции 1925—1927 гг. всесторонне укрепила позиции марксистской науки и в вопросах изучения характера и движущих сил китайской революции, и в вопросах китайской истории, и в вопросах современной китайской экономики, способа производства, господствующего в Китае, и т. п. В борьбе с правым оппортунизмом и китайским чэньдусюизмом марксистская наука углубила изучение Китая по линии характера нынешнего этапа китайской революции о путях развития Китая, о роли пролетариата, крестьянства и буржуазии в ней.

Мы берем в кавычки термин «китаеведение», ибо для марксизма, разумеется, не существует «китаеведения» как особой науки, со специфической, именно ей присущей формой движения. Для марксиста-историка Китай представляет собой такой же объект изучения, как и Россия или Германия, равно как и для марксиста-философа, или литературоведа китайская философия и литература представляют собой такие же объекты изучения, как, например, философия Греции или испанская литература. Исключительная специфичность Китая — это легенда, порожденная буржуазной наукой, ибо Китай развивался и развивается, следуя тем же установленным Марксом законам развития, и для марксизма нет необходимости создать особую науку «китаеведения».

Совершенно иначе подходит к этому вопросу буржуазная наука. Для нее Китай — «страна неиссякаемых тайн», «страна загадок и сюрпризов», «страна, отгороженная от европейского миропонимания вековой стеной». Естественное в условиях буржуазного общества, культивирующего легенды о чудесах Востока, для оправдания колониального грабежа, подобное понимание является резко враждебным марксистскому мировоззрению. Но приведенные нами определения «специфичности» Китая, взятые нами в кавычки, процитированы не из трудов иностранных «синологов» или русских книг, написанных до революции, это — определение Китая, данное в передовой статье нового печатного органа, владивостокского «Общества востоковедения», и не так давно выступившего с попыткой обосновать «китаеведение» как науку. Рассматривая Дальний Восток как особый совершенно своеобразный мир со своими законами развития, передовая «Бюллетеня общества востоковедения» призывает к созданию особой самостоятельной науки, построенной на иных, отличных от марксизма методологических основах: «Судить японцев или китайцев, — пишет автор передовой, — по аналогии с народами Европы предоставим людям, умеющим “творить по трафарету”, по тем, кто понимают, что творчества в трафарете не бывает,— им такой метод не годится.

...Задача должна быть поставлена самостоятельно, должен быть найден критерий, должен быть приноровлен метод, должна быть создана самостоятельная в соответствующем виде школа для понимания прошлого, настоящего и

будущего народов Дальневосточной Азии... Должен быть найден ключ к китайской мысли и быту, к китайской истории и политике. С европейским ключом по аналогии тут делать нечего»[1].

Вряд ли можно сомневаться в том, что для автора «трафаретом» является марксистская методология, «судящая китайцев по аналогии с европейцами», что призыв к созданию самостоятельной «школы», «метода», «критерия» и «ключа» есть открытый выпад буржуазной науки против марксизма. Наличие подобных пропагандируемых в нашей печати, с наших трибун и кафедр «теорий», равно как и ряд других фактов (Всеукраинский съезд востоковедов и т. п.) сигнализируют опасность и требуют более решительной борьбы с враждебными марксизму тенденциями и на нашем участке идеологического фронта.

Но что представляет собой буржуазная синология в наших условиях в условиях пролетарского государства, где основная классовая база буржуазной синологии, на потребу которой она росла и развивалась, уничтожена тринадцать лет назад? Лишившись своей базы, русская буржуазная, вернее буржуазно-помещичья «синология замкнулась в изучении мертвого Китая, в изучении китайской древности, «духовной культуры», китайской экзотики, древнего классического языка. — «литературного достояния Китая, которое, по уверению проф. Алексеева[2], главы русской «школы» буржуазной синологии — является родным и близким независимо от политической моды».

По своему идеологическому содержанию буржуазная «синология», продолжающая существовать, есть идеалистическое течение, рассматривающее китайское общество, китайскую литературу, историю как величины, производные от идейной истории «великой страны»[3]. Изучая китайскую литературу, буржуазная «синология», разумеется, не изучает те социальные отношения, которые породили литературу, а «стремится проникнуть в начало ее идейной истории», игнорирует социальную обусловленность литературы и за «исходный пункт» принимает лишь «основную идею, основное чувство, волновавшее ее первых созидателей» Изучая китайскую культуру, буржуазная «синология» рассматривает ее не как явление производное от общества, а, наоборот, как момент, породивший общество, ибо именно «совокупность культурных элементов создали и определили политический и общественный строй китайского народа»[4].

Но такая «синология» в условиях нашего общества, «синология», превратившаяся в «чистую», «аполитичную» науку, превратившаяся в бессмысленное копа-

---

[1] «Бюллетень общества востоковедения». Изд. О-ва востоковедения при Дальневосточном гос. университете, Владивосток, 1929, № 1, с. 11—14; см. также рецензию «Прорыв на фронте марксистского востоковедения». «Проблемы Китая», № 2.

[2] Василий Михайлович Алексеев (1881—1951) — советский китаевед, академик РАН. Перевел около тысячи китайских классических произведений более 230 авторов. С конца 1930-х годов подвергался травле и многочисленным проработкам.

[3] Алексеев В. Китайская литература, сб. «Литература Востока», ГИЗ, 1920, с. 5.

[4] Кюнер Н.В. Лекции по истории развития главнейших основ китайской материальной и духовной культуры. Владивосток, 1921, с. 4. См. также рецензию на эту работу, Алексеева («Записки коллегии востоковедов», т. IV, 1930), где особо подчеркивается правильность этой идеалистической оценки китайской культуры.

ние в древностях, в любование экзотикой и китайскими «драконами», в изучение теософии — означает еще и большее: она означает уход определенной группы ученых, работающих в СССР, от нашей действительности, ибо игнорирование современных задач, на службу которым могут стать научные силы, есть своеобразная идейная эмиграция, эмиграция в «мертвый» Китай, прикрытая маской академизма, маской «чистой», «аполитичной» науки.

Революция, по-новому поставившая все вопросы науки, до сих пор не затронула академических кабинетов «синологов», мирно копающихся в восточной экзотике, живущих своей жизнью, изолированной от советской общественности. Круг интересов этой части ученых настолько далек от жизни, что часто можно только удивляться их «стойкости» и непроницаемости затхлых руин Академии наук, где, например, «Главные типы китайских заклинательных изображений» и «Описание китайских монетовидных амулетов и благожелательных подписей» почитаются «учеными трудами», возводящими постигшего сии премудрости в священный сан академика. «Бессмертные двойники и даос с золотой жабой в свите бога богатства» — вот, например, «труд», подаренный проф. Алексеевым в бурные годы гражданской войны! «Из области китайского храмового синкретизма»[1] — последнее достижение науки, изданное в 1927 г. в «Ученых записках» Ленинградского восточного института. Не менее удивительно и предисловие к этому характерному для буржуазного востоковедения сборнику, который наряду с указанной статьей включает в себя ряд подобных статей (например, «Древневанский бог Халд-Халдин», «Аристофан о персидских тканях», «Сасанидское блюдо» и т. п.). В предисловии, написанном ректором института т. Воробьевым, этот сборник рассматривается как образец нового современного практического востоковедения. «Этот сборник, — пишет т. Воробьев, — открывает общий путь к разрешению тех больших проблем, которые стоят на пути практического (!) изучения живых (!) восточных языков на строго штучной базе», этот сборник «поможет разрешению стоящих перед современным (!!) востоковедением задач»! В известной степени это характеризует довольно своеобразное понимание «актуальных» задач «современного востоковедения» не только у старой буржуазной профессуры, но у некоторых из товарищей, руководящих востоковедным образованием. Уже один этот факт говорит о том, насколько сильно влияние старой синологии. Если бы речь шла только о кучке старых ученых, доживающих свой век в тиши академических кабинетов, тешащих себя «великой миссией перед русским народом» и кичащихся своей «культурностью»[2], то проблема соотношения буржуазной синологии и марксистского «китаеведения» не стояла бы перед нами

[1] См. также «послужной список» трудов акад. Алексеева «Записки об ученых трудах действительных членов Академии наук» (Ленинград, 1930), звучащий суровым приговором советскому ученому: на 80 напечатанных статей, рецензий и заметок (включая и статьи в вузовской стенгазете!) приложен дополнительный список из 45 (!), неопубликованных работ, т. е. работ, не нужных нашей науке!

[2] «Мы гордимся, — писал проф. Алексеев, — и имеем на то право, тем, что у нас есть люди с филологическим и вообще научно развитым понимании Китая, но не надо забывать, что мы находимся теперь при общем падении русской культуры накануне ее исчезновения, быть может с лица земли...» (журн. «Восток», кн. 1, 1922, с. 79).

как проблема борьбы на одном из участков идеологического фронта. Вопрос не в этом и не только в том, что представители буржуазной «синологии» воспитывают новые кадры в советских вузах, посильно выращивая «свои» кадры, создавая преемственность в традициях синологии, а в том, что буржуазная синология, существующая бок о бок с марксистско-ленинским «китаеведением», оказывает влияние на наше «китаеведение», приспособляется к нашему «китаеведению» и всей своей десятилетиями созданной научной системой во многих областях еще подчиняет себе наиболее слабые участки нашего «китаеведного» фронта. Приспособляясь и влияя па марксистское «китаеведение», буржуазная синология стремится слиться воедино с господствующей наукой, стереть грани, разделяющие эти две враждебные друг другу научные системы, создав одно «китаеведение» с господством в области филологии—«царицы наук» буржуазного востоковедения. И в известной степени ей это удаётся, ибо во многих областях буржуазная синология сохранила свои позиции, между тем как марксизм еще до сих пор почти не приступал к изучению китайской философии, литературы, языка, и именно в этих областях — стержневых вопросах старой синологии, а для нас — вопросах культурной революции Китая — еще наиболее крепки позиции старых буржуазных ученых.

II

Марксизм еще только приступает к изучению китайского языка. Разумеется, что мы изучаем китайский язык не для услаждения себя своеобразными красотами китайского стиля, а изучаем его как орудие для освоения всей совокупности китайских проблем, ключом к которым являются китайские источники, как орудие, приближающее нас к живому Китаю, и как орудие воздействия на тот же язык, ибо марксизм во всех областях стремится не только к познанию, но и к перестройке мира.

Изучение китайского языка находится всецело в руках буржуазной науки. В наших вузах идет борьба за новые методы в изучении китайского языка, за иные объекты изучения, но нужны еще серьезные бои, чтобы превратить изучение языка в изучение практического орудия для работы из копания в старых конфуцианских классиках, вызубривая которые студент, оканчивающий советский вуз, не знает, как будет по-китайски «пролетариат». Современный китайский язык — язык страны, переживающей величайшую революцию, уже не тот, что был десятки лет назад, но для буржуазной науки есть только древний язык, радующий глаз консервативного ученого своей мертвой закостенелостью. В Китае на повестке дня стоит создание фонетического письма, которое сметет и уже сметает иероглифику, но буржуазная синология отворачивается от всего нового, что растет в Китае, и как в других, так и в этом вопросе бережно охраняет все старое и торжествует при неудачах, постигающих борьбу за новый Китай. В одной из статей о современном Китае проф. Алексеев, с ревнивой страстью отыскивающий зерна консерватизма, так комментирует попытки введения в Китае алфавитного письма: «Новый алфавит... в десятках номеров просмотренных мною газет встретился мне всего раз — в пропаганде самого алфавита... Таким образом и это наиболее сильное из всех идейных начинаний... жизнью и дейст-

вительностью пока не воспринято. Иероглифика торжествует как многотысячелетняя традиция, и — с моей точки зрения — как высшая форма человеческой письменности вообще»[1]. Торжествовать вместе с торжеством реакции — удел, незавидный для советского ученого!

Но подобный взгляд на китайскую иероглифику — архаичный пережиток феодальной древности, символ векового рабства и бескультурья китайских масс, — взгляд на иероглифику как на высшую форму человеческой письменности является огромным препятствием для правильного понимания проблемы китайского языка, со всей резкостью обнаружившимся в дискуссии о латинизации письменности. Проблема латинизации, создания фонетического письма для бесписьменных, по существу, китайских трудящихся, была поставлена на повестку дня самой китайской революцией, вызвавшей к сознательной жизни миллионные массы, выдвинута как ближайшая задача перед товарищами, работающими в области языкознания. В этом вопросе столкнулись две системы мировоззрений, и надо признаться, что буржуазная методология в первый период борьбы вышла победительницей, ибо многие из товарищей, которые должны были бы бороться против нее, стали на позиции, враждебные марксизму. Дискуссия о латинизации наглядно показала, насколько сильно буржуазное влияние в вопросах изучения китайской филологии. Уже не говоря о возражениях, сводящихся к прямому служению классовым врагам, о ненужности латинизации, ее невозможности, несвоевременности и т. п., в самом подходе к языку со всей резкостью сказалась зависимость от буржуазной методологии в вопросах языкознания. Язык рассматривался как государственное целое, иероглифика — как средство объединения Китая, и в стремлении создания фонетического письма усматривалась якобы реакционная попытка расчленения, децентрализации Китая, причем совершенно игнорировалась классовая принадлежность письменности, забывалось, что письменность объединяет господствующие классы Китая, а не китайских трудящихся. Забылся основной завет Ленина о языке, не устававшего повторять, что «государственный язык — палка», что этой палкой пользуется «всякий буржуазный национализм, не только русский, но и всякий иной». Забылось, что ратовать за единый государственный язык и противопоставлять его местным языкам, для которых фонетическое письмо явится орудием культурного и политического роста, значит лить воду на мельницу врага, а не содействовать культурному и политическому подъему масс.

Все доводы против латинизации, кратко суммированные здесь, не являются прошедшим этапом: борьба за марксистское понимание китайского языка только начинается, и если марксистское языкознание в своем целом только начинает осваивать первые позиции, то его китайский участок еще не освоен вовсе. В этой области перед нами стоит задача скорейшего преодоления буржуазного языкознания, которое в изучении китайского языка создало совершенно неверное, извращённое и политически вредное представление.

1. Под «китайским языком» буржуазная наука понимает лишь один из китайских языков — пекинский язык как язык, господствующий по линии социальной

[1] Восток, № 2, 1923, с. 107—108.

(мандаринат — мандаринский язык) и по линии территориальной (Пекин — административный центр). Между тем пекинский язык (или как принято называть его в буржуазной науке — диалект) есть один из многих языков, существующих в Китае наряду с кантонским, шанхайским, фуцзяньским и др. Это ложное представление о языке как о языке «государственном» особенно вредно именно сейчас, когда стоит вопрос о создании письменности для каждого из существующих языков (ср. латинизация языков в СССР, украинизация и т. п. в противовес теории о необходимости сохранения русского языка как языка государственного).

2. Основное внимание в изучении «китайского языка» буржуазная наука уделяла изучению китайской письменности и уже через призму письменного языка подходила к разговорному. Отсюда неверная и сугубо вредная теория о моносиллабичности современных разговорных языков Китая и о большом количестве омонимов, что с точки зрения противников латинизации является причиной невозможности создания латинизированного письма. Ближайшей задачей марксистов, изучающих китайский язык, должно явиться изучение разговорных языков (диалектов) и анализ их фонетического строя, который покажет и уже показал в применении к пекинскому языку) всю ложность буржуазной теории.

3. Наряду с этим нужна решительная борьба с возрождаемой в применении к Китаю буржуазной теории о необходимости единого государственного языка. Вчерашние противники латинизации, кричавшие о том, что латинизация раздробит Китай, сегодня формально согласились с необходимостью латинизации, но под этим формальным согласием скрывается прежняя установка, сводящаяся к необходимости сохранения единой письменности и приспособления латинского письма к «единому стандартному государственному пекинскому языку». Так ставят вопрос представители старой профессуры, работающие в СССР, и точно так же ставится вопрос в Китае, где гоминьдановские профессора — либералы, идущие навстречу назревшей потребности, — стремятся создать новую письменность на основе латинского алфавита, но такую, которая объединит все языки «на основе пекинского диалекта», т. е. по сути дела будет таким же обязательным государственным языком, каким был русский язык в царской России. «Позиции либералов, — писал Ленин, — гораздо “культурнее” и “тоньше”. Они отстаивают обязательность государственного языка. Это, мол, необходимо в интересах “культуры”, в интересах “единой”, “неделимой” России и т. д.». Такова классовая сущность требования государственного языка и таков реальный смысл нынешней позиции буржуазной синологии о «едином» языке в Китае. А «марксисты, — продолжал Ленин, — говорят: необходимо отсутствие обязательного государственного языка»[1], «социал-демократы отвергают «государственный язык»[2].

Так ставил Ленин вопрос о языке в России. Применимо ли это его положение к Китаю? И снова, чтобы ответить на этот вопрос и понять, что совершенно так же должен ставиться вопрос и в Китае, надо прежде всего разоблачить буржу-

[1] Ленин. Нужен ли обязательный государственный язык? Т. XIX, с. 82—83.

[2] Ленин. Тезисы по национальному вопросу. Т. XX, ч. 1, с. 416.

азное представление о Китае как о «едином монолите 400-миллионной массы китайцев», ибо при таком понимании вообще чудно бы казалось ставить вопрос о национальном самоопределении, о местных и государственных языках и т. п.

4. Нужно разоблачить буржуазное понимание национального вопроса в Китае как вопроса, сводящегося исключительно к вопросам Монголии, Маньчжурии, Тибета. Не только в этом суть национального вопроса в Китае. И в Китае в области национального вопроса сущность буржуазного понимания «состоит в стремлении обойти различия языка, культуры, быта»[1]. Буржуазная наука представляла Китай как единую — в отличие, например, от России — страну с единым национальным составом населения. Отсюда — и единый язык, единая культура, единый быт и ненужность, разумеется, самой постановки национального вопроса. А между тем национальный вопрос в Китае играет неменьшую роль, чем в России. Уже не говоря о маньчжурах, тибетцах, монголах, дунганах, которые населяют территории, не входящие в состав «собственно Китая», и в собственно Китае имеется колоссальное количество народностей, совершенно не изученных ни европейскими, ни китайскими учеными. Племена хакка, лоло, мяоцзы, яо, ицзя и десятки других, составляющие, по самым приблизительным подсчетам, несколько миллионов населения, говорят на своих языках, имеют свою культуру и свой быт.

Больше того, при теперешней отсталости и придавленности масс в процессе революции может выявиться и разрешиться вопрос о том, что при огромном различии в языке, культуре и быте не отличается ли кантонец от пекинца, фуцзянец от нанкинца, и т. д. в такой же мере, как великоросс от украинца или белорусса. И естественно, что для лингвистов в первую очередь должен стать вопрос об изучении национальных языков Китая.

Таким образом, от правильной постановки марксистского изучения китайского языка зависит правильное разрешение больших политических вопросов, и перед нами стоит задача решительного отвоевания позиций у старой буржуазной науки, которая и в наших условиях объективно служит интересам классового врага.

III

Не менее остро стоит вопрос отвоевания позиций буржуазной науки и в изучении китайской литературы. Являясь наиболее сильным участком буржуазного фронта в «китаеведении», изучение китайской литературы есть наиболее слабый участок марксистского литературоведения. До сих пор марксизм не приступал к изучению китайской литературы, и до сих пор все, что пишется у нас о литературе, исходит от буржуазных ученых.

Буржуазная синология, наметившая обширную программу изучения китайской литературы, «литературы, служащей только прекрасному и в этом служении считающей все остальное изменчивым и второстепенным» (Алексеев), в основном ограничивается изучением старой литературы. Нового, живого творчества для нее почти не существует, ибо новая китайская литература говорит о той же

[1] Сталин. Отчет XVI съезду ВКП(б), с. 81.

революции, от которой так старательно прячутся ученые «синологи» в красоты древней лирики. Выступая с программой изучения китайской литературы, деятели этой «школы» синологии стремятся к служению этому «прекрасному».

> «Мы призываем, — писал проф. Алексеев, — русских китаеведов к выполнению огромной культурной миссии перед русским читателем, который всегда славился своим смирением перед чужим величием и всегда желал искренно и любовно слиться с экзотикой».

Как бы боясь, что «русский читатель» будет несколько опешен подобной характеристикой, проф. Алексеев спешит пояснить свою мысль и заявляет: «Конечно, не к толпе обращаем мы свою литературную пропаганду»[1].

И конечно, «толпа» прекрасно понимает, что это адресовано не к ней. Но если подобная «чистая» наука в своей буржуазной «чистоте» может вызвать только досаду (или возмущение), естественную при виде отрыва известной части советских ученых от нужд нашей действительности (а иногда и прямого служения классовому врагу), то совершенно иначе следует подойти к той части представителей буржуазной синологии, которые прикрываются марксистской терминологией, стараются подделаться под господствующее мировоззрение, облекая ту же прежнюю синологию, по всем своим установкам враждебную марксизму, в форму, внешне претендующую на название «марксистской». Это псевдомарксистское крыло буржуазной синологии является особо опасным в наших условиях, где благодаря отсутствию настоящих марксистских работ по вопросам китайской литературы, философии, языка эта литература иногда «имеет хождение» наряду с марксистской. Это глубоко чуждое марксизму псевдомарксистское крыло буржуазной синологии весьма ловко оперирует «производственными отношениями», «базисом и надстройкой», «торговым капиталом» и т. п. марксистскими терминами, рассчитанными в этих работах, конечно, лишь на внешний «эффект». Но надо сказать, что эффект оказывает свое действие, и какая-нибудь статья, по сути дела повторяющая факты и оценки, рассказанные и данные каким-либо миссионером-синологом, но подкрашенная «марксистскими словесами», принимается и печатается как новейшее исследование. Как на анекдотические примеры такого «марксизма», можно указать на труды проф. Иванова[2], к сожалению, еще не перестающего фигурировать в качестве «крупного китаеведа» и лишь недавно прекратившего свое «марксистское» существование в органах Комакадемии доц. Б. Васильева и др.

Сравнительно недавно в журн. «Вестник иностранной литературы» появилась статья Б. Васильева[3]. «Китайская литература», посвященная древней литературе и претендующая, по-видимому, на новое освещение старых вопросов

---

[1] Сб. «Литература Востока», ГИЗ, 1920, с. 35—36.

[2] Очевидно, Алексей Иванович Иванов (1878—1937) — российский и советский китаевед и тангутолог, доктор литературоведения, 8 октября 1937 года Военной коллегией Верховного суда приговорен к высшей мере наказания и расстрелян. — *Прим. ред.*

[3] Борис Александрович Васильев (1899—1938) советский китаевед, филолог, ученик В.М. Алексеева. В 1937 году арестован и приговорен к расстрелу по обвинению в шпионаже в пользу Японии. Реабилитирован Военным трибуналом Ленинградского военного округа 4 ноября 1957 года. — *Прим. ред.*

(ибо иначе трудно объяснять появление статьи, повторяющей общеизвестные факты из истории китайской литературы, достаточно освещенные в старых трудах акад. В.П. Васильева (однофамильца)[1], Грубэ[2] и др.). В этой статье автор усиленно «подгладывает» экономическую базу и старое традиционное для буржуазной науки понимание обильно сдабривает марксистской терминологией.

> «Переходя к эпохе Первой империи, — пишет Б. Васильев,— явившейся началом развития торгового капитала (!) и внешнеполитической экспансии, мы должны характеризовать этот период как колыбель стилистической литературы (?)»[3].

Говоря о древней литературе, автор заявляет, «что деление литературы на "народную" и "придворную" появилось в эпоху конца Второй империи, в X в. нашей эры, вместе с развитием торгового капитала (!) и переходом гегемонии от родовой аристократии к городскому сословию»[4]. И так на протяжении всей статьи, везде, где появляется что-либо новое в литературе, выплывает всемогущий «торговый капитал», который в один момент определяет всяческие изменения в мотивах, жанрах и стилях.

О том же, насколько даже сами термины понятны автору, можно судить хотя бы по пониманию автором класса и классовой литературы. «В своем историческом существовании, — пишет Б. Васильев, — резко делясь на две части: стилистическую — классовую и фабульную — народную, китайская литература шла по линии господствующего состояния литературы стилистической»[5](!). Таким образом «класс» противопоставляется «народу», а классовая литература — народной. Таков «марксизм» буржуазной синологии! Такие «марксисты» низводят марксизм до пустого шаблона, превращая глубокосодержательные понятия в пустые фразы, украшающие подчас халтурную статью: они не понимают и не хотят понять того, что пишут, претендуя на «классовый анализ», ибо при добросовестном желании самое элементарное знакомство с марксистской политграмотой должно бы подсказать, что между гегемонией родовой аристократии и городского сословия лежит целая эпоха, именуемая феодализмом, что всякая литература социально обусловлена и что «класс» не противопоставляется «народу» и т. д., и т. п. Ведь нужно жить на необитаемом острове, чтобы после всех дискуссий и споров о китайской истории, шедших в последние годы, давать такое введение к историческому очерку о китайской литературе.

«Руководясь соображениями развития политических форм, хозяйственных соотношений и роста культурных достижений в исторической жизни Китая, этот

---

[1] Василий Павлович Васильев (1818—1900) — русский китаевед, буддолог и санскритолог. Академик Петербургской Академимии наук. — *Прим. ред.*

[2] Вильгельм Гансович Грубе (Wilhelm Grube, 1855—1908) — русский и немецкий учёный филолог и этнограф, синолог и тангусо-маньчжуровед. — *Прим. ред.*

[3] Вестник иностранной литературы. № 1, 1930, с. 151.

[4] Там же, с. 150.

[5] Там же, с. 155. Но любопытнее всего, что эта новая классификация противопоставляется старой (!) классификации китайских ученых, которые «предпочитают, — как сообщает в примечании Б. Васильев, — оперировать названиями: литература аристократическая и демократическая».

исторический путь его можно разбить схематически на 9 периодов: дофеодальный, феодальный, Первой империи (Цинь и Хань), средних веков, Второй империи (Суй, Тан и Сун), монголов, минского декаданса, маньчжурского абсолютизма и послереволюционный»[1].

Какой принцип положен в основу классификации периодов, догадаться весьма трудно, но столь же трудно поверить, что автор руководился хозяйственными соотношениями. Мы спорили о том (с чэньдусюистами, например), пришла ли к власти китайская буржуазия и в состоянии ли она разрешить противоречия феодального Китая, а Б. Васильев утверждает, что феодализм благополучно закончился уже 23 века тому назад (до Первой империи — III в. до нашей эры) и что буржуазия («городское сословие») получила власть уже в X веке.

Так сквозь пелену марксистской терминологии ярко просвечивает идеалистическая сущность буржуазной синологии, которая сказывается в самом подходе к китайской литературе, в самой классификации и периодизации литературы и, наконец, в отдельных оценках того или иного литературного явления. Вопрос о зарождении китайской драмы и романа, совпадшем со вторжением в Китай монголов (вопрос сложный и требующий, разумеется, серьезного анализа), с точки зрения того же Васильева разрешается весьма просто, но просто с точки зрения откровенного идеализма:

«Монголы в XIII в., овладевшие территорией Китая, хотя и поддались нивелирующей силе китайской культуры, но их демократический дух, меньше считавшийся с конфуцианской традицией, позволил развиться двум новым литературным жанрам: драме и роману»[2].

В этом случае «хозяйственные соотношения» уже откинуты в сторону, и вместо того, чтобы проследить влияние монгольского завоевания на китайскую экономику, на привнесение в замкнутый феодальный Китай новых явлений в связи с расширением внешних связей и т. п., получивших свое отражение в новых литературных формах, — автор, претендующий на «марксистский анализ», возвращается к более свойственному оружию — «духу» монголов, противопоставившему себя «китайской культуре».

Но особо вредной и требующей самого решительного отпора эта псевдомарксистская синология выступает там, где дело идет о современной китайской литературе. За последние годы в Китае растет и зреет литература большой революционной значимости, нарождается пролетарская литература, которая должна бы встретить у нас должную оценку. И когда в наших статьях, журналах и книгах от лица китайских революционных писателей выступают буржуазные ученые, дающие искаженное представление о действительности, ложно и политически вредно ориентирующие советского читателя в вопросах культурной революции Китая, марксистское литературоведение должно стать на защиту близкой нам революционной литературы Китая. В этой области перед нами стоят большие задачи по анализу и критической переработке огромного литературного наследия революционных лет, теоретической помощи революционной и пролетарской лите-

[1] Там же, с. 149.

[2] Вестник иностранной литературы, № 1, 1930. С. 153.

ратуре, которая вправе ждать этой помощи, которая ищет своих путей впотьмах, но которая могла бы облегчить трудную работу идеологического воспитания масс, восполняв наш опыт, помноженный на родственную идеологическую борьбу ее китайской, пролетарской литературы. Но как ни печально, до сих пор марксизм не подошел к изучению китайской литературы, а буржуазные псевдомарксистские учёные и критики, монопольно «владея» китайской литературой, ложно и политически вредно, повторяем, представительствуют ее в нашей печати.

В той же статье Б. Васильева мы читаем такую, глубоко неверную оценку современной китайской литературы (причем и эта «современность» уже является вчерашним днем, ибо статья заканчивается очерком литературы 1923—1925 гг.):

«Творчество китайской литературы послереволюционного периода пошло по двум линиям: эстетической и утилитарной. Эстетическое направление в лице неоромантиков, сгруппировавшихся вокруг шанхайского журн. «Творчество», поставило своим девизом искусство для искусства»... Лидером этой литературной школы явился писатель Го Мо-жо. Не являясь решающим фактором в деле создания новой литературы, эстетическое направление обогатило литературу современного Китая новыми приемами, мотивами, неологизмами...»[1].

Дать такую оценку Го Мо-жо и объединению «Творчество» — значит смазать всю литературную революцию Китая, все колоссальные сдвиги в идеологии китайской революционной интеллигенции, которые происходили и происходят в Китае и которые отражались в первую очередь в этом литературном объединении. Ведь именно Го Мо-жо — коммунист и один из первых борцов за пролетарскую литературу в Китае — выдвинул лозунг «Искусство в народные массы», призывал китайских писателей «идти на фабрики, заводы, в гущу рабочих масс, чтобы создать реалистическую литературу пролетарского социализма», ведь именно журнал «Творчество» был идеологическим проводником советских влияний в Китае, печатая лучшие образцы советской литературы, знакомя китайского читателя с культурными достижениями Советского Союза и учась у СССР строить новую революционную литературу.

Конечно, китайская литература может быть понята только при условии понимания классовых соотношений в Китае, понимания китайской революции, породившей новую литературу. И наоборот, в известной степени китайская литература как идеологическая форма является побочным орудием познания процессов, происходящих в социальном организме Китая. Современная литература Китая, пережившая свои этапы развития — от единого фронта буржуазных и мелкобуржуазных писателей с зародышами пролетарской литературы против феодальной литературы, — через период реакции, расколовшей «единый фронт» и загнавшей мелкобуржуазных писателей в тупик эротизма и санинщины, сейчас снова становится на революционный путь и требует правильной и серьезной оценки. Объединение писателей «левого фронта» ведет успешную борьбу против реакции не только в узкотеоретических вопросах творчества, но и в общих вопросах борьбы за новый Китай. Лучшие представители мелкобуржуазных писателей в ногу с пролетариатом идут к новому революционному подъему, и одним из лозунгов

[1] Вестник иностранной литературы, № 1, 1930, с. 154.

левого объединения писателей является помощь в организации съезда китайских советов. И ядром этого объединения являются писатели из журн. «Творчество», всю заслугу которых в нашей советской печати сводят к созданию неологизмов.

Изучение китайской литературы может и должно помочь нам в понимании процессов поведения и революционизирования китайской интеллигенции, которая снова подходит к подымающемуся пролетариату, порывая с гоминьдановской реакцией (ярким примером чему помимо десятков других может служить приход в революционное объединение «аполитичного» Лу Сюня[1]), но, разумеется, это возможно только при условии марксистского изучения. Мы не можем и не должны довольствоваться тем, что преподносят нам буржуазные профессора при изучении Танских эссеев и романов XII века, как «дань времени» уделяющие свое внимание и современной литературе.

Такую «дань» принес недавно и проф. Иванов, поместивший в «Революционном Востоке» статью «Новое в современной китайской литературе». В излишнем усердии найти пролетарскую литературу в Китае проф. Иванов выдал советскому читателю за пролетарскую литературу откровенно реакционное буржуазное творчество писателей, группирующихся вокруг гоминьдановских журналов «Новолуние» (Синьюэ), «Солнце» (Тайян) и др. «Мы имеем начало (!) классовой (!) литературы», пишет проф. Иванов, полагая, по-видимому, вслед за доц. Васильевым, что есть «классовая» литература (только сейчас начинается!), а есть бесклассовая, «народная». В дальнейшем изложении, однако, становится ясным, что мы имеем начало классовой «пролетарской» литературы. Описывая содержание одного из гоминьдановских журналов (принятых профессором за пролетарские), проф. Иванов пишет:

«Наиболее выдержан с точки зрения классовой (?) рассказ под заглавием “Мм”. Молчаливый (откуда и заглавие “Мм”) китайский крестьянин, с недоверием относившийся ко всем хорошим словам различных агитаторов и замкнувшийся всецело в себя, поднимается во весь рост, услышав призыв к борьбе с помещиками; но наступает перелом: и его заклятый враг оказывается вновь у власти. Старик снова замолкает»[2].

С точки зрения какого класса «наиболее выдержан» этот рассказ? Даже на основе краткого содержания, рассказанного проф. Ивановым, можно быть уверенным, что рассказ выдержан не с точки зрения пролетариата, а если прибавить к этому то, что не договорил проф. Иванов, что описываемый журнал отражает реакционные, реформистские стремления гоминьдана, то картина получается совершенно обратная.

Можно привести десятки других примеров живучести буржуазной синологии, но вопрос, разумеется, не сводится к количеству таких работ. В данной статье мы остановились лишь на «собственно» синологии — на изучении китайского языка и литературы, не говоря о буржуазных трудах и их влиянии на марксистское изучение китайской экономики, китайской истории, где наиболее сильны

---

[1] Устоявшееся русское написание — Лу Синь (鲁迅, 1881—1936) — известный китайский писатель. — *Прим. ред.*

[2] Революционный Восток, № 6, 1929, с. 151—155.

эти влияния, китайской философии и т. д. Но и без этого ясно, что буржуазная синология еще существует, во многих областях она еще является господствующей, и по многим вопросам борьба с ней еще не начиналась. Главные бои еще впереди, но, борясь с откровенно враждебной нам синологией, с ее псевдомарксистским крылом и с буржуазным влиянием в нашей науке, мы должны с особой резкостью подчеркнуть необходимость решительной борьбы с правооппортунистическим примиренчеством к буржуазным тенденциям, с боязнью и нежеланием выступить против «авторитетов», ибо в научной области вообще и на таком далеком участке научного фронта, как «китаеведение» и «востоковедение», особо пышным цветом процветает это оппортунистическое примиренческое отношение к открытому идеологическому врагу и к ошибкам наших товарищей, скатывающихся на путь буржуазной методологии.

Вместе с тем общее обострение классовой борьбы в стране и размежевание классовых сил на идеологическом фронте со всей резкостью ставит вопрос перед каждым из представителей «аполитичной» синологии о его дальнейшем пути, о дальнейшей работе и участии в социалистическом строительстве. Если во многих других областях многие представители старого ученого мира уже сумели определить свое отношение к борьбе и, честно признав ошибочность своей прежней «аполитичности», встали в общую шеренгу участников социалистического строительства, то далекая область востоковедной науки еще мертва и безучастна. Нужно понять, что ученые трактаты о «бессмертных двойниках» и «богах богатства» сейчас не нужны, что «чистой науки» нет и не может быть и что настоящее и нужное китаеведение растет не из «даосов с золотыми жабами». Есть ряд актуальных проблем, в разрешении которых старая синология может принять участие.

Конкретные задачи, которые выдвигает китайская революция перед научным языкознанием и филологией и на службу которым могут стать лучшие представители старой науки, работающие в Советском Союзе и желающие идти в ногу с советской общественностью, сводятся к изучению китайского языка и литературы как идеологической формы современного китайского общества, переживающего величайшую революцию. В области китайского языкознания научно-исследовательская работа должна пойти главным образом по линии изучения китайских «диалектов» — китайских разговорных языков — как части национального вопроса в Китае и как базы для создания латинизированной письменности для отдельных языков. В области изучения китайской литературы нужно начать перевод лучших произведений современной пролетарской революционной литературы, на основе чего марксистское литературоведение сможет дать марксистско-ленинский анализ художественного творчества современного Китая, который поможет китайским революционным и пролетарским писателям стать действительными революционными борцами на литературном фронте.

На службу этим новым задачам «синологии» — задачам культурной революции Китая — могут стать лучшие представители старой науки, и надо думать, что они станут наконец в ряды строителей новой науки, на службу новым задачам, выдвигаемым самой жизнью, самим живым Китаем вслед за многими учеными, уже принявшими участие в социалистической стройке по другим научным дисциплинам.

Гао Синцзянь

Снежный человек
(Полифоническая драматическая поэма из современной истории)

Перевод А.В. Лукина

Gao Xingjian
Wild Man (A Polyphonic Dramatic Poem from Modern History)

Translation by A.V. Lukin

Об авторе и пьесе

Пьеса «Снежный человек» была написана в 1984 г., а весной 1985 г. поставлена труппой Пекинского народного художественного театра при участии автора и шла в Пекинском театре «Столица» с большим успехом. Новая пьеса Гао Синцзяня была высоко оценена критикой, положительные рецензии на нее поместили центральные газеты.

Ко времени выхода «Снежного человека» ее автор Гао Синцзянь принадлежал к молодому поколению китайских драматургов. Он получил известность в начале 80-х годов XX века после постановки в Пекине пьесы «Автобусная остановка», которая вызвала бурные споры среди критиков. Некоторые из них писали, что Гао Синцзянь находится под сильным влиянием современного западного театра, другие высказывали мнение, что его творчество основано на традиционном китайском театре и народных представлениях.

Пьеса посвящена проблеме защиты природы, в частности лесов. Этот вопрос крайне остро стоит в Китае, так как в результате хищнической вырубки, которая методично велась в течение многих столетий, в обширной стране практически не осталось естественных лесов, за исключением нескольких небольших районов. Действие пьесы в основном происходит в одном из таких немногочисленных районов южной провинции Юньнань. Персонажи из числа местных жителей в постановке пекинской труппы говорили с местным акцентом и употребляли большое количество диалектизмов, что затрудняло понимание даже для китайского зрителя. Вопрос о «снежном человеке» (по-китайски буквально «дикий человек», «ежэнь»), который якобы живет в провинции Юньнань, в то время активно обсуждался в китайской печати. Говорят о нем и сегодня, в основном для привлечения туристов в глухие, но крайне живописные места Юньнани.

Как и в большинстве пьес Гао Синьцзяня, тексту «Снежного человека» предпосланы подробные авторские рекомендации по ее постановке. Следует иметь в виду, что эти инструкции были обращены, прежде всего, к китайским режиссерам, которые в то время были плохо знакомы с зарубежной театральной теорией, поэтому некоторые моменты в них, тем более сегодня могут показаться вторичными и даже банальными. В то же время рекомендации по постановке «Снежного человека» интересны с точки зрения попытки Гао Синцзяня создать в Китае «полифонический театр» (элементы которого он уже использовал в пьесе «Авто-

бусная остановка»[1]), а также его стремления внести в «полифоническое» представление фольклорные элементы.

Впервые пьеса была опубликована во 2-м номере пекинского литературно-художественного журнала «Ши юе» («Октябрь») за 1985 г. Перевод осуществлен по следующему изданию текста: «高行健戏剧集» (Собрание пьес Гао Синцзяня), 北京, 群众出版社, 1985, 第200—275 页.

А.В. Лукин

Глава I
Работа в поле, гонги и барабаны, великий потоп и демон засухи
Глава II
«Повесть о тьме» и снежный человек
Глава III
«Песня десяти сестер» и завтрашний день
Время
Начиная с 7-8 тысячелетий назад до сегодняшнего дня
Место
Верхнее и нижнее течение реки, город и горная деревня

Действующие лица (в порядке выхода на сцену)

Эколог
Дедушка Цзэн — старый певец
Его помощник
Фан — молодая девушка с односложным именем
Начальник лесного района
Горничная
Ван — корреспондент
Специалист по гидрологии
Специалистка по гидрологии
Два работника штаба по борьбе с наводнением
Сунь — учитель начальной школы
Сваха
Ли старший
Молодой человек — сын Ли Старшего
Мать молодого человека
Лян — бригадир
Закупщик
Торговец лесом
Крестьянин, покупающий лес
Вновь приехавший для закупки леса
Лесник

[1] См.: Российское китаеведение. 2023. № 1(2). С. 204—240.

Тощий оборванец средних лет
Чэнь — ответственный работник
Хромоногий Лю
Мать Си Мао
Си Мао — маленький мальчик
Мать Яо Мэй
Яо Мэй — молодая девушка
Простофиля
Тетушка Сунь Четвертая
Старуха
Специалист по снежному человеку
Профессор
Специалист по отрицанию снежного человека
Первобытный человек (один или несколько)
Женщина-диктор
Английский исследователь
Французский геолог
Доктор наук из США
Американский профессор
Начальник экспедиции по поискам снежного человека
Снежный человек

Роли, перечисленные выше, могут быть распределены так, чтобы один актер играл несколько из них. Например, тот, кто играет бригадира Ляна, может одновременно играть лесника и американского профессора, исполнитель роли хромоногого Лю может также играть и молящегося оборванца, занятая в роли горничной может играть и тетушку Сунь Четвертую; играющий специалиста по снежному человеку — начальника экспедиции по поискам снежного человека; специалиста по отрицанию снежного человека — доктора наук и т. д. по этому принципу.

Нижеследующие массовые роли могут также поочередно играться актерами, занятыми в основных ролях. В пьесе также участвуют:

Актеры и актрисы

Жители города
Мастера
Скупщики леса
Беженцы из леса Хунцян
Группа ритуальных танцоров, изгоняющих духа засухи
Лесозаготовители
Процессия друзей жениха, встречающих невесту у ее дома
Женский хор, поющий «Песню 10-ти девушек»
Члены экспедиции по поискам снежного человека

ГЛАВА I
Работа в поле, гонги и барабаны
Потоп и демон засухи

Перед началом спектакля актер, играющий эколога, может сделать приблизительно такое разъяснение: «Эту пьесу мы играем во всем театре, а не только на сцене, некоторые актеры, возможно, сидят на местах рядом с вами или за вашими спинами. Но их не может быть под вашими местами, этого вы можете не опасаться. Мы просим вас, когда они будут подниматься на сцену и сходить с нее, не мешать им». Можно также сказать следующее: «Эта наша пьеса делится на 3 главы, а не на 3 действия потому, что от начала до конца ни разу не опускается занавес. В некоторых местах представление напоминает симфоническую музыку, однако оно все же не является музыкой, поэтому мы не делим ее на части, а просто на 3 главы. Каждая глава состоит из нескольких сцен, однако сцены иногда пересекаются и наслаиваются друг на друга, как тесто уже слепленного пельменя, которое невозможно разделить. «Работа в поле, гонги и барабаны» из первой главы — это название старой трудовой песни, исполнявшейся при работе на поле в южных горных районах. Чем звонче ее поют крестьяне, тем с большим усилием трудятся. Однако если так же громко петь в театре, то создастся невообразимый шум. Поэтому мы сказали актерам, чтобы они пели только вдвоем, чтобы только был ясен общий смысл».

Входят старик певец и его помощник. В театре внезапно гаснет свет. На сцене в освещенном пространстве остаются только старик певец с помощником. Старик певец ударяет в барабан, помощник бьет в гонг. Раздаются громкие звуки гонга и барабана.

СТАРИК ПЕВЕЦ (*поет*).
Пойдем на поле и споем песню,
Хорошо ли, плохо ли, пусть никто не сетует на нас.
Сначала споем, как солнце встает на востоке,
Потом — о девушке, одетой в разноцветную одежду,
Что придет в голову, то и споем.
ПОМОЩНИК (*поет*). Хэй, то и споем.
«И - О - й» — раздается на сцене и в зале, в освещенном месте по одному или парами появляются крестьяне и крестьянки и все вместе зазывно кричат, в руках у всех мотыги, а на головах — плетеные соломенные шляпы.
Появляется эколог с рюкзаком за спиной, он идет, осматриваясь по сторонам.

СТАРИК ПЕВЕЦ (*поет*).
По той дороге пришел человек,
Не похож на начальника и не похож на крестьянина,
Неужели пришел еще один
Не искать девушку, а лишь искать снежного человека.
ПОМОЩНИК (*поет*).
Ай-люли-люли-люли.

Лишь искать снежного человека.
КРЕСТЬЯНЕ И КРЕСТЬЯНКИ (*весело отвечают*). И - й!

Старик певец и его помощник продолжают колотить в ударные инструменты, луч света постепенно слабеет. Эколог снимает рюкзак, ставит его на землю и приобретает вид актера.

АКТЕР, ИГРАЮЩИЙ ЭКОЛОГА. На таких больших пространствах, на равнине и в горах, повсюду города и города.

Начинает звучать музыка, шум машин и звуки гудков создают звуковой фон, характерный для улиц города. Входят актеры и актрисы.

1-Й АКТЕР И 1-Я АКТРИСА. Большие и малые города соединяются друг с другом.
АКТЕР, ИГРАЮЩИЙ ЭКОЛОГА. Есть города, но есть и поля.
1-Й АКТЕР И 1-Я АКТРИСА. Поля и деревни.
В глубине сцены, в луче прожектора старик певец и его помощник по-прежнему бьют в барабан и гонг, поют песню, однако она слышится вдалеке, заглушаемая городскими звуками.

Нижеследующие I и II действия происходят одновременно.

(Действие I)
СТАРИК ПЕВЕЦ (*поет*).
Чистый источник,
Девушка идет через поле,
Сорвала лист салата,
Зачерпнула воды напиться.

(2) АКТЕР, ИГРАЮЩИЙ ЭКОЛОГА. Это непрерывное зрелище, смотришь из окна поезда — сплошная нить, смотришь вниз из окна самолета — сплошная сеть. Эта сеть поля.
1-Й АКТЕР И 1-Я АКТРИСА. Поля, поля, поля.
АКТЕР, ИГРАЮЩИЙ ЭКОЛОГА. В эту сеть снова попал город, пригород переходит в пригород.
1-Й АКТЕР И 1-Я АКТРИСА. Поселок переходит в поселок.
АКТЕР, ИГРАЮЩИЙ ЭКОЛОГА. Город.
1-Й АКТЕР. Город.
1-Я АКТРИСА. Город.
(Далее I и II действия происходят одновременно.)
АКТЕР, ИГРАЮЩИЙ ЭКОЛОГА. Поле.
1-й АКТЕР. Поле.
1-Я АКТРИСА. Поле.
1-Й АКТЕР И 1-Я АКТРИСА. Город, поле, город, поле.
АКТЕР, ИГРАЮЩИЙ ЭКОЛОГА. Эти вездесущие, вертящиеся как белка в колесе люди, разве они могут найти лес? Этот величественный, спокойный, никем еще не потревоженный, который никто не вырубал, не вытаптывал, не жег, не

захватывал, не расчищал, девственный, еще сохраняющий первобытную красоту лес.
ПОМОЩНИК (*поет*). Река от истоков до конца.
СТАРИК ПЕВЕЦ (*поет*). Чистый источник.
ПОМОЩНИК (*поет*). Милый едет на белой лошади.
СТАРИК ПЕВЕЦ (*поет*). Девушка идет через поле.
ПОМОЩНИК (*поет*). Девушка едет на муле.
СТАРИК ПЕВЕЦ (*поет*). Зачерпнула холодной воды напиться.
ПОМОЩНИК (*поет*). Милый на лошади зовет любимую.
(*Актеры и актрисы появляются повсюду на сцене и в зале. Нижеследующие действия I и II происходят одновременно.*)
(I) 1-Й АКТЕР И 1-Я АКТРИСА. Такой величественный и спокойный.
2-Й АКТЕР И 2-Я АКТРИСА. Еще никем не потревоженный.
3-Й АКТЕР И 3-Я АКТРИСА. Его еще никто не вырубал.
4-Й АКТЕР И 4-Я АКТРИСА. Не вытаптывал.
5-Й АКТЕР И 5-Я АКТРИСА. Не жег.
6-Й АКТЕР И 6-Я АКТРИСА. Не захватывал.
7-Й АКТЕР И 7-Я АКТРИСА. Не расчищал.
8-Й АКТЕР И 8-Я АКТРИСА. Девственный.
9-Й АКТЕР И 9-Я АКТРИСА. Сохранивший первобытную красоту лес!
АКТЕР, ИГРАЮЩИЙ ЭКОЛОГА (*громко, среди прочих разных звуков*). Плывя вверх по течению, с обеих сторон видишь берега реки. Чего тут только нет: полный хаос, грязь, песок, глина, промышленные сточные воды выливаются в реку, лежат кучи городского мусора. Разве можно еще найти зеленый лес, который может восстановить равновесие в испорченной людьми природе?
(*Звуки трудовой песни постепенно удаляются и затихают.*)

Действие II
ПОМОЩНИК (*поет*). Девушка верхом на муле.
СТАРИК ПЕВЕЦ (*поет*). Девушка идет через поле.
ПОМОЩНИК (*поет*). Зовет любимого.
СТАРИК ПЕВЕЦ (*поет*). Зачерпнула холодной воды напиться.
ПОМОЩНИК (*поет*). Как затянем песню, пропоем раза три.
СТАРИК ПЕВЕЦ (*поет*). Чистый источник.
ПОМОЩНИК (*поет*). Любимый сходит с белой лошади.
СТАРИК ПЕВЕЦ (*поет*). Девушка идет через поле.
ПОМОЩНИК (*поет*). Девушка сходит с мула.
СТАРИК ПЕВЕЦ (*поет*). Зачерпнула холодной воды напиться.

Старик-певец и помощник по мере исчезновения звуков мелодии погружаются в темноту. В громких звуках городского транспорта постепенно становится различимым чистый звук сильного дождя. Одновременно вырисовываются фигуры молодой девушки с односложным именем Фан и эколога с рюкзаком в руках.

ЭКОЛОГ. Я пошел.
ФАН. Ага.

ЭКОЛОГ. И больше ничего не скажешь? Пожили вместе и даже «до свидания» не скажешь?
ФАН. Я буду помнить тебя.
ЭКОЛОГ. А еще?
ФАН. Ты хороший человек.
ЭКОЛОГ. Ты только что узнала?
ФАН. Но не хороший муж.
ЭКОЛОГ. Ничего. Мы еще встретимся?
ФАН. Может быть... Но... лучше не встречаться.
ЭКОЛОГ. Это, можно сказать, недоразумение. Дикарь встретился с цивилизованным человеком.
ФАН. А все-таки не ругаться хорошо.
ЭКОЛОГ. Ну и не ругайся.
ФАН. В горах такой хороший воздух.
(*Звук дождя исчезает, Фан пропадает. Вновь появляются приглушенные звуки песни «Работа в поле, гонги и барабаны»*.)
(*Входит Начальник лесничества, неся чайную кружку. Входит Эколог с рюкзаком за спиной*.)
ЭКОЛОГ. Скажите пожалуйста, это управление лесничества?
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Рабочий день кончился.
ЭКОЛОГ. Я хотел бы поговорить с начальником лесничества.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Приходите завтра.
ЭКОЛОГ. У меня есть письмо из Министерства лесного хозяйства. (*Достает письмо*.)
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. (*Как только видит печать на письме, сразу же меняет тон на радушный*.) Так вы из министерства к нам приехали? (*торопливо разъясняет*). А нам не звонили из уезда. А в уездном бюро лесного хозяйства тоже вам не дали сопровождающего?
ЭКОЛОГ. Я своим ходом приехал.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Они даже машины вам не дали?
ЭКОЛОГ. Я привык ходить по горным дорогам.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА (*с подозрением смотрит на его одежду, предназначенную для долгих путешествий, потом, сощурившись, еще раз внимательно изучает письмо*). А, так вы к нам от министерства приехали?
ЭКОЛОГ. Я приехал от министерства проводить исследования в вашем лесничестве.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА (*снова меняет тон*). Понял, понял, все вы приезжаете искать снежного человека.
ЭКОЛОГ. Я занимаюсь экологией.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Чем бы вы ни занимались, в нашем лесничестве всё есть. (*Отдает ему письмо*.) Возьмите это письмо и идите в гостиницу. Найдите горничную, зарегистрируйтесь и поселяйтесь. Завтра, когда люди придут на работу, зайдите в технический отдел. (*Поворачивается и собирается уйти*.)
ЭКОЛОГ (*идет за ним*). Скажите, пожалуйста, как зовут здешнего ответственного товарища?

НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Разве я уже не сказал вам идти в технический отдел? Завтра приходите, комната в самом начале коридора. Это он и есть.
ЭКОЛОГ. Я хочу понять, как обстоят дела с природно-экологической точки зрения во всем лесничестве, а также собираюсь пойти в горы. Я хочу разъяснить цели моего приезда здешнему руководству.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Чуть что, сразу ищут руководство. Руководство всегда занято, собрания, собрания, собрания... Не видите, что ли? Только что закончилось собрание. Я полжизни торчу на собраниях! (*Громко кричит.*) Эй, Чжо!

С криком «Иду!» вбегает Горничная, она уже не молода, в руках — большая связка ключей.

НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Открой этому товарищу, приехавшему искать снежного человека, номер. Завтра посмотри, должна быть попутка в горы, отвези его на двор Лю, это место высоко в горах в густом лесу, те, кто ищут снежного человека, все там рыщут. (*Уходит, неся кружку.*)
ГОРНИЧНАЯ. Идите за мной. (*Доходит, ведя его за собой, до какого-то места.*) Номер 116. Этот корреспондент, что живет с тобой по соседству, тоже приехал искать снежного человека. (*Открывает дверь номера ключом.*)
ЭКОЛОГ. Спасибо.
ГОРНИЧНАЯ. Не за что (*уходит*).

Входит Корреспондент.

КОРРЕСПОНДЕНТ. Здравствуйте.
ЭКОЛОГ. Здравствуйте.
КОРРЕСПОНДЕНТ. Только что приехали?
ЭКОЛОГ. Да.
КОРРЕСПОНДЕНТ. Вы тоже приехали исследовать снежного человека?
ЭКОЛОГ. А... Э... Считайте, что так.
КОРРЕСПОНДЕНТ. Это очень важный вопрос. Я не могу публиковать ни на чем не основанные сообщения. Я — корреспондент (*жмет ему руку*). Я также член общества по изучению снежного человека. Я отвечаю за специальные сообщения об исследованиях снежного человека.
ЭКОЛОГ. Это очень интересно.
КОРРЕСПОНДЕНТ. Вы как считаете, существует снежный человек или нет?
ЭКОЛОГ. Я еще не изучал этого вопроса.
КОРРЕСПОНДЕНТ. Вы слишком скромничаете.
ЭКОЛОГ. Я изучаю вопросы экологии.
КОРРЕСПОНДЕНТ. Это очень хорошо, нам как раз нужно выслушать мнение специалиста. (*Привычным движением достает блокнот.*)
ЭКОЛОГ. Вы знаете, что такое экология?
КОРРЕСПОНДЕНТ. Знаю самую малость... Э... В общем, не в курсе.
ЭКОЛОГ. Это область знания, которая изучает взаимоотношения человека и окружающей природной среды, в которой проходит его жизнь.

КОРРЕСПОНДЕНТ. В таком случае, считаете ли Вы, что исследования снежного человека могут способствовать крупному прорыву в некоторых областях экологических исследований?
ЭКОЛОГ. Я не хочу высказывать мнения по вопросам, которых я еще не изучал.
КОРРЕСПОНДЕНТ. Вы, безусловно, правы. Однако могу ли я вынести из этого следующее впечатление: вы принадлежите к тем, кто отрицает существование снежного человека.
ЭКОЛОГ. Я не хочу делать положительные или отрицательные выводы по вопросу, который еще достаточно хорошо не исследован.
КОРРЕСПОНДЕНТ. Это подход ученого. Однако отрицание существования снежного человека — это тоже точка зрения.
ЭКОЛОГ. Я не хочу спорить.
КОРРЕСПОНДЕНТ. Хорошо, не будем спорить. Я очень рад, что Вы приехали. Здесь, в горах, нет никаких развлечений, как стемнеет — некуда пойти. Вечером мы как раз можем хорошенько поболтать.

Раздается грохот взрыва.

ЭКОЛОГ. Здесь что-то взрывают?
КОРРЕСПОНДЕНТ. Взрывают горы для строительства дороги, по которой будут вывозить древесину, в будущем до вершины хребта можно будет добраться на машине.
ЭКОЛОГ. Если так взрывать, сможет ли выжить снежный человек?
КОРРЕСПОНДЕНТ. Послушайте, я вам скажу. Вы скептик!

Еще один громкий звук, на этот раз это гремит гром. Сцена погружается в темноту. Ливень льет как из ведра. Появляется ночной город, который находится под угрозой наводнения. Из громкоговорителя на крыше машины, которая медленно едет по улице, заполненной водой, голос объявляет: «Внимание всему населению! Внимание всему населению. Просим всех быстро покинуть дома и перейти в горный парк. Вода скоро достигнет наивысшего уровня. Вода скоро достигнет наивысшего уровня. Внимание всему населению! Все быстро должны покинуть дома и перейти в городской горный парк. Вода скоро достигнет наивысшего уровня!» На сцене появляется силуэт Эколога, стоящего спиной к залу. Он одет в рубашку и стоит перед окном. В углу — небольшая настольная лампа, Фан в ночной рубашке, обняв коленки, сидит на кровати. После того, как удаляется звук громкоговорителя, на сцене появляются городские жители разных занятий. Все они закутаны в плащи или держат над головой зонты. Они тихо стоят под карнизами.

СТАРИК. Где моя трость?
ЕГО ВНУЧКА. Вот она.
МУЖЧИНА СРЕДНИХ ЛЕТ. Мама, не бери ты этот сверток, так же труднее бежать.
РЕБЕНОК. Я возьму с собой маленького медвежонка, хорошо?
ЖИТЕЛИ (*непрестанно бормочут*). Этот дождь... Этот дождь... О... Без конца... Этот дождь... Действительно... Этот дождь... Этот дождь... Как это тяжело... Этот дождь... Этот дождь...

Голос ЭКОЛОГА, стоящего спиной к сцене (*задумчиво*). На улицах уже можно плавать на лодке, а вода все прибывает...
(I) ЖИТЕЛИ (*постоянно бормочут*). Все прибывает... Все прибывает... Все прибывает... Все прибывает...
(II) СПЕЦИАЛИСТ ПО ГИДРОЛОГИИ (*при свете карманного фонарика рассматривает измерительный шест*). За один час уровень воды снова повысился на 27 см и уже превысил исторический максимум. (*Делает записи.*) Это в 1800 раз выше уровня периода мелководья.
(Далее I и II действия одновременно.)
(I) ГОЛОС В ПЕРЕНОСНОЙ РАЦИИ. Штаб по борьбе с наводнением! Штаб по борьбе с наводнением, вы слышите? Вы слышите? Телефонная связь уже прервалась, у нас здесь на участке Моста зеленого дракона возникла опасная ситуация.

С передней части сцены вбегают два Работника штаба по борьбе с наводнением, одинаково одетые в плащи и высокие резиновые сапоги, с фонарями в руках.

ПЕРВЫЙ РАБОТНИК ШТАБА ПО БОРЬБЕ С НАВОДНЕНИЕМ (*говорит другому*). Дамба дрожит под ногами, ты чувствуешь?
(*Оба уходят.*)

Далее I и II действия одновременно.

Действие I
1-й АКТЕР. Город под водой.
1-я АКТРИСА. Вода над головой!
2-я АКТРИСА. Повсюду вода.
2-й АКТЕР. Весь город перебрался на дамбу.

Действие II
МУЖСКОЙ ГОЛОС ИЗ ПЕРЕНОСНОЙ РАЦИИ (*кричит*). Спасательные группы выехали или нет?
ДРУГОЙ МУЖСКОЙ ГОЛОС ИЗ ПЕРЕНОСНОЙ РАЦИИ. Армия приведена в готовность.

Слышны звуки с трудом едущих машин и людей, бегущих по улицам по воде. Далее I и II действия одновременно.

Действие I
ЖИТЕЛИ (*непрестанно бормочут*). О... Этот дождь... Этот дождь... Эх... Без конца... Действительно... Этот дождь... Этот дождь... Как тяжело... Этот дождь...

Действие II
РЕБЕНОК. Мама, а маленький медвежонок может простудиться?

Звуки ливня. Эколог встает, стоит перед кроватью. Фан еще сидит на кровати. Жители исчезают.

ЭКОЛОГ. Что случилось? Фан!
ФАН. Ничего. Плохое настроение. Просто плохое настроение.

ЭКОЛОГ. Но раньше ты была другой.
ФАН. Я себя плохо чувствую, грустно что-то...
ЭКОЛОГ. Почему грустно?
ФАН. Мне скучно.
ЭКОЛОГ. Тебе со мной вместе скучно?
ФАН. Мне все скучно, все страшно скучное!
ЭКОЛОГ. И я?
ФАН. И ты в том числе.
ЭКОЛОГ. Ты говоришь о нашей общей жизни?
ФАН. Я не знаю, мне все надоело.
ЭКОЛОГ (*обнимает ее*). Тогда ты можешь мне сказать, что тебе надоело? Я тебе надоел?
ФАН. Может быть (*отталкивает его*).
ЭКОЛОГ. В этот раз я вернулся, ты ни дня не была рада. Лучше б я не приезжал.
ФАН. Правильно, ты лучше никогда не возвращайся в этот дом, считай, что этого дома нет, нет тепла, нет любви, я как вдова.
ЭКОЛОГ. Фан, не говори так, это моя работа, я не веселиться езжу. Я работаю далеко, в диких горных селениях, один, мне тоже очень трудно.
ФАН. Не говори мне этого. Ты сам это выбрал, тебе совершенно не нужна семья, тебе совершенно незачем иметь семью.
ЭКОЛОГ. Тогда я не поеду в этот раз. Поживу с тобой немного. Я схожу в институт, отложу командировку на месяц.
ФАН. Ты меня совершенно не понимаешь! Я не могу жить с тобой вместе, я этого не вынесу.
ЭКОЛОГ. Что с тобой? Ты сошла с ума?
ФАН. От такой жизни как не сойти с ума! Я этого не вынесу.
ЭКОЛОГ. Я ничего не понимаю. Не устраивай сцен. Фан, повернись, повернись ко мне! Послушай меня!
ФАН. Отпусти меня, отпусти меня! Мне противно, мне противно! А? Я говорю...

Эколог садится на стул, нечаянно уронив чашку, стоявшую на тумбочке рядом с кроватью, и закрывает голову руками. На сцене темнеет. На улице звук, похожий на непрекращающийся дождь. В действительности это шумят на ветру листья деревьев за окном. Очень громкий стук в дверь.

ЭКОЛОГ. Кто там?

На сцене снова зажигается свет. Преподаватель начальной школы стучит в дверь. Он держит старую сумку. Эколог лежит на кровати, накрывшись одеялом.

ПРЕПОДАВАТЕЛЬ. Это я.

Эколог стаскивает с себя одеяло, встает и открывает дверь.

ЭКОЛОГ (*сердито*). Кто вы такой?
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ НАЧАЛЬНОЙ ШКОЛЫ. Я из горной начальной школы. Моя фамилия Сунь.

ЭКОЛОГ. Входите.
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ. Нет. Это вы приехали искать снежного человека? Вот что, мне сказали проводить одного товарища, который ищет снежного человека, в горы. Я возвращаюсь на двор Лю, я там преподаю в начальной школе.
ЭКОЛОГ. Так входите и подождите минутку.

Преподаватель входит в комнату, эколог закрывает дверь. На сцене гаснет свет. На переднюю часть сцены выходят работники Ляна, строящие дом, они поют трудовую песню.

ГЛАВНЫЙ РАБОТНИК (*запевает*). Ай, люли-люли-люли.
ВСЕ РАБОТНИКИ (*подпевают*). Люли.
ГЛАВНЫЙ РАБОТНИК (*запевает*). Как запели эту песню, все стали подпевать.
ВСЕ РАБОТНИКИ (*подпевают*). Ай, люли-люли-люли!
ГЛАВНЫЙ РАБОТНИК (*запевает*). Все навалимся и поставим стропила.
ВСЕ РАБОТНИКИ (*подпевают*). Люли.
ГЛАВНЫЙ РАБОТНИК (запевает). Богатырь Гуань Юнь поднял меч и зарубил Голубого дракона.
ВСЕ РАБОТНИКИ (*подпевают*). Ай, люли-люли-люли!
ГЛАВНЫЙ РАБОТНИК (запевает). Прошел пять застав, победил шесть полководцев.
ВСЕ РАБОТНИКИ (*подпевают*). Ай, люли.
ГЛАВНЫЙ РАБОТНИК (*запевает*). Чжан Голао[1] на осле едет в Восточную столицу.
ВСЕ РАБОТНИКИ (*подпевают*). Ай, люли-люли!
ГЛАВНЫЙ РАБОТНИК (*запевает*). Встретил Лю Дунбина[2], искусанного собаками.
ВСЕ РАБОТНИКИ (*подпевают*). Ай, ли.

Входит сваха.

СВАХА. О! Какой большой двор! Что, Ли, строишь дом для своего малыша?
Входит Ли Старший, держа горящую курительную свечу.

ЛИ СТАРШИЙ. Сегодня утро точно счастливое, ты как раз вовремя. Мы только возвели стропила, а ты, счастливица, уже здесь. Малыш, скорей предложи тетушке У сигарету.

Входит молодой человек с курительницей, поспешно ставит ее на землю, достает из кармана пачку сигарет, поворачивается, глядя вверх, отвешивает три поклона, поворачивается и ставит свечу в курительницу.

СВАХА. Это ты, счастливец Ли. Трех сыновей женил, двух девок замуж выдал. Теперь, наверное, для сына строишь новый дом!
МОЛОДОЙ ЧЕЛОВЕК (*двумя руками подает сигарету*). Курите, пожалуйста, тетушка У.

[1] Один из Восьми Бессмертных даосского пантеона.
[2] Наиболее почитаемый бессмертный даосского пантеона.

СВАХА. Хочешь жениться?
МОЛОДОЙ ЧЕЛОВЕК. Я еще не помолвлен.
СВАХА. Такой большой дом, а еще боится, что невесты не найдет. Из чьего дома хочешь взять?
МОЛОДОЙ ЧЕЛОВЕК. Как отец скажет.
ЛИ СТАРШИЙ. Вранье, если б ты меня слушал, давно б уже все устроили. У Фана вторая дочка честная, порядочная, а тебе, наоборот, не нравится: «Глаза маленькие, щеки большие». Жену берут, чтоб вести хозяйство, а не чтоб положить на стол да людям показывать!
СВАХА. Не учись у этих городских, что еще за свободная любовь! Послушай меня, свободная любовь — это не случайные связи. Свобода! У свободы тоже есть границы.
ЛИ СТАРШИЙ. Верно. Только кто сейчас слушает мать с отцом?
МОЛОДОЙ ЧЕЛОВЕК. Отец, когда же я тебя не послушал?
ЛИ СТАРШИЙ. Я говорю, что надо взять скромную. У твоей матери тоже лицо рябое, а сыновей немало родила.
СВАХА. Да уж, у сестрицы вся изюминка в этих рябинках.
МАТЬ МОЛОДОГО ЧЕЛОВЕКА (*входит с петухом в руках*). Что вы тут обо мне болтаете?
СВАХА. Хвалим тебя, хвалим твои юношеские романы.
МАТЬ МОЛОДОГО ЧЕЛОВЕКА. Уж в романах кто может перещеголять нашу тетушку У! Кожа белая, гладкая, сейчас вот шла по дорожке — талия осиная, стройная такая, бедрами покачивает!
СВАХА. Какая уж тут талия! От таких разговоров расстройство одно. Давно уже стала похожа на деревянную бочку. Перестань болтать, займись своей готовкой. Работников-то как много!
МАТЬ МОЛОДОГО ЧЕЛОВЕКА. Да нет, их его отец пригласил освятить постройку нового дома.

Входит старый певец дедушка Цзэн с топором в руках.

СВАХА. О! Как, и дедушку Цзэна сдвинули с места?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Уж сколько лет этого не делали, все боялись пойти против новой морали!
ЛИ СТАРШИЙ. Это я его пригласил. Если что нарушил, так мне и штраф платить.
СВАХА. Это все равно что деньги жечь.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. У тебя язык еще не отсох?
СВАХА. Ты что, забыл, дедушка Цзэн, забыл, как тебя водили по деревне с табличкой на груди[1] за то, что ты пел эту старую «Повесть о тьме»?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Ты только и можешь, что сводничать да аборты делать. Что ты понимаешь? Не буду воспевать дом.

[1] Во время «Великой пролетарской культурной революции» в рамках «борьбы с феодальной культурой» провинившимся вешали таблички с обвинениями и водили в позорной процессии по улице.

ЛИ СТАРШИЙ. Как не будешь?! Уж и свечи поставили. Зарезать пару петухов — велико нарушение! Ведь это на счастье. Дедушка Цзэн, займись уж своим делом.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ (*от души плюет на ладони*). Так что, нарушим?
ЛИ СТАРШИЙ. Нарушим!

Старый певец, взяв петуха, размахивает топором. Плотники снова запевают трудовую песню.

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ (*декламирует*).
Только родился звук топора и небесные ворота открылись,
Плотник Лубан спустился с небес,
В правой руке — стальной топор,
Левой рукой держит петуха-феникса.
Этот петух — не обычный петух,
То петух Небесной царицы, возвещающий рассвет.
Днем он поет на горе Куньлунь,
Ночью кричит у хозяйки.
Что пришло с неба, на небо и вернется,
Что из земли — уйдет в землю.
Будь ты нечистью, муравьем, вороной, тварью летучей или ползучей,
Привидением домашним или уличным, с волдырем на спине,
С коростой на лице.
(*Поднимает руку, топает ногой, режет петуха топором.*)
Мой петух вместо всей нечисти.
Кровь петуха упала на землю.
Да будет великое счастье и большая удача!
СВАХА. Поздравляю, поздравляю! Большого богатства! Сыновей и внуков полный дом, удачи и счастья.

Плотники все вместе и зазывно поют трудовую песню и уходят. С другой стороны входит бригадир лесхоза Лян.

БРИГАДИР ЛЯН (*идущим за ним*). Что вы все за мной идете?

Закупщики леса продолжают идти за ним.

ОДИН ЗАКУПЩИК. Сегодня уж дайте товар, бригадир Лян!

Бригадир Лян вытаскивает из кармана брюк мешочек с табаком, из кармана пиджака достает маленький листок бумаги, высыпает табак на бумагу.

ТОРГОВЕЦ ЛЕСОМ (*поспешно достает сигареты, одну сигарету с фильтром сует под нос бригадиру Ляну*). Курите мои, курите мои.

Бригадир Лян загораживается рукой, этот человек поспешно сует ему в карман всю пачку сигарет.

БРИГАДИР ЛЯН (*резко* кричит). Это еще что такое?

Этому человеку приходится с глупой улыбкой положить пачку обратно себе в карман. Лян скручивает папиросу, облизывает губы, откусывает ее кончик, засовывает в рот, нащупывает спички в пиджаке. Закупщик немного медлит, потом быстро чиркает зажигалкой. Бригадир Лян прикуривает от зажигалки.

ЗАКУПЩИК. Бригадир Лян, сколько вы сегодня сможете выдать леса? Мне бы 56 кубов, уж пойдите навстречу.

КРЕСТЬЯНИН, ПРИЕХАВШИЙ КУПИТЬ ЛЕС (*с жалким видом*). Бригадир Лян, мне бы и нескольких стволов хватило...

ДРУГОЙ ЗАКУПЩИК. Я этого леса уже целую неделю жду, у нас есть бумаги из провинции, вы уж, пожалуйста, все выдайте полностью!

БРИГАДИР ЛЯН. В очередь, в очередь к окошку.

Все сразу же устраивают давку перед длинной скамьей.

БРИГАДИР ЛЯН. Что с вами случилось? Думаете, если будете толкаться, лес вытолкаете? Разве вы все не сдавали накладные? Так что давайте в порядке сдачи накладных.

Все покорно садятся на длинную скамейку.

БРИГАДИР ЛЯН (*глубоко затягивается сигаретой и начинает давать начальственные наставления*). Всем хорошо известно, что лесоматериалы — это остродефицитный материал.

КРЕСТЬЯНИН, ПРИЕХАВШИЙ КУПИТЬ ЛЕС (*с жалким видом*). Бригадир Лян, мне бы хоть немного лишнего леску.

БРИГАДИР ЛЯН. Слушай, пока я не кончил говорить.

ЗАКУПЩИК (*заискивающе*). Бригадир Лян, Вы бы хоть чуть-чуть помягче, и мы сразу все, что нам нужно, получили. Все же от одного Вашего слова зависит.

БРИГАДИР ЛЯН (*не обращая на него внимания*). Лесоматериалы — остродефицитное сырье. Почему оно остродефицитное? Потому что деревья повсюду вырубили, нигде не осталось лесов, поэтому вам только и остается приезжать толпами в наш лесхоз. А вот я вас спрошу: вы там, у себя, когда используете лес, почему не думаете о том, чтобы сажать деревья?

ЗАКУПЩИК. Мы ежегодно проводим лесопосадки.

БРИГАДИР ЛЯН. Что же вы тогда сюда приехали за лесом?

ЗАКУПЩИК. Деревья еще не выросли.

БРИГАДИР ЛЯН. Не выросли или не могли вырасти. (*Все переглядываются.*) Нет, вы отвечайте!

ДРУГОЙ ЗАКУПЩИК (*нетерпеливо*). И потому, и по-другому.

БРИГАДИР ЛЯН. Вот это верно. Сажать деревья — это не цыплят высиживать: каждые десять дней или полмесяца — новый выводок. Деревья — это и не волосы — хоть наголо сбрей, все равно через несколько дней снова вырастут. Они — и не лук-порей: один урожай убрал, сразу вырос следующий. Дерево — как человек. Человек в 30 лет становится крепким, а дерево... Дерево не то что за 30, за 50 лет не становится пригодным для использования. А сейчас с этими бензопилами, электропилами спилить дерево — вжик и всё! Помягче! Так говорить — все равно

что воздух портить. Если б я хоть немного был помягче, этот лес уж давно вырубили бы подчистую! Как на той горе напротив вас. Эх, человек! Если ему волю дать, он становится как сумасшедший, он как стая саранчи, покрывшей небо и землю, пикнуть не успеешь, а она уже дочиста съела весь прекрасный урожай. Об этом уже 10 лет как говорят, но за это время в том вырубленном подчистую горном лесу смогло ли вырасти хоть одно приличное дерево? Не думайте, что вы тут можете схитрить, бригадир Лян, да бригадир Лян, а на самом деле в душе только и хотите, чтобы урвать у меня побольше леса, интерес у вас не только общественный, но и личный, вы все жадные, как волки, так и не терпится меня загрызть.

За его спиной появляется преподаватель начальной школы, ведущий эколога.
ПОКУПАТЕЛИ ЛЕСА (*один за другим*). Уж вы скажете, бригадир Лян! Ха-ха-ха. Вы, уж и правда, любите пошутить...
БРИГАДИР ЛЯН. Шутить? Если б не законы, вы бы уже давно дочиста сожрали этот лес.
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ НАЧАЛЬНОЙ ШКОЛЫ. Что, бригадир Лян, снова с утра выпили?
БРИГАДИР ЛЯН. Не пил, вовсе не пил. Вернулись, учитель Сунь?
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ НАЧАЛЬНОЙ ШКОЛЫ. Школьники уже вернулись с полевых работ, им пора в школу. Вы здесь круглый год заняты?
БРИГАДИР ЛЯН. Да все приезжают за лесом (*преграждает дорогу экологу*). Документы есть?
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ НАЧАЛЬНОЙ ШКОЛЫ. Послали к нам сверху, из центрального минлесхоза. Ученый, приехал искать снежного человека.
БРИГАДИР ЛЯН. Ладно, не доставай, так проходи. Вас, ученых, сколько б ни приехало, я всем рад. Мне надоели эти закупщики леса, которые приезжают сюда под вывеской всяких там центральных министерств и провинциальных управлений. Как вернетесь, заходите ко мне выпить.
ЭКОЛОГ (*смеется, жмет ему руку*). Спасибо. Обязательно приду.
БРИГАДИР ЛЯН (*поворачивается, продолжает поучать закупщиков*). Вы не смотрите, что я лес рублю, я не то что вы. У меня сердце болит за эти деревья! Я в душе плачу по ним, вам этого не понять. С вами говорить все равно что с бревном. А у деревьев наоборот, у всех есть разум. Не верите? Тогда пройдитесь в одиночку по лесу, под высокими деревьями, которые аж солнце закрывают. Можете услышать, они все умеют говорить...

В глубине сцены темнеет, звук слов бригадира постепенно отдаляется, он и закупщики леса исчезают в темноте. Звук ветра, шум лесного моря, кукует кукушка.

ЭКОЛОГ (*останавливается, прислушивается*). Кукушка!
Звук пилы. Лесорубы кричат, предупреждая людей, стоящих перед падающим деревом. Учитель начальной школы уходит. Треск ломающегося большого дерева и громкий звук от его падения на землю. В глубине леса появляется лесник, у него в руках полуавтоматическое ружье. Крики людей, вокруг него появляется много теней людей с топорами в руках и пилами на плечах. Он поднимает ружье и громко ругается на еще более приблизившихся людей. Это на них никак не

действует. Он спокойно вскидывает ружье, направляет его на угрожающую ему толпу и отступает назад. В результате этого между ним и толпой освобождается небольшое пространство, но толпа вовсе не думает отступать. Он кричит, направляет ружье в небо и выпускает три заряда: «Пах! Пах! Пах!». «У-у-у!» — злобно откликается толпа. Он опирается на ружье, держась за ствол, делает почти полный оборот и падает назад. Тени пропадают. Эколог уходит. Однако теперь отражения не издают звуков, раздаются только крики лесорубов и звук пил. Снова раздается музыка, состоящая из звуков работающих бензопил, электропил, тракторов, тяжелых дизельных грузовиков. Затем звуки вновь превращаются в журчание воды и шум дождя. На сцене светлеет ночной город, в котором по-прежнему идет ливень.
Эколог сидит на стуле, Фан — на краю кровати.

ФАН. Нам нужно хорошенько поговорить.
ЭКОЛОГ. Говори.
ФАН. Я думаю, нам надо это кончать.
ЭКОЛОГ. Ты имеешь в виду развестись?
ФАН. Да.
ЭКОЛОГ. Ты красива и молода, у тебя нет детей.
ФАН. Не говори так!
ЭКОЛОГ. То, что я говорю, — это факт. Тебе не трудно будет найти себе приличную пару. Или, может быть, у тебя уже есть кто-то?
ФАН. Ты совершенно меня не понимаешь.
ЭКОЛОГ. Я никогда не мог понимать вас — женщин.
ФАН. Нет ни одного такого мужчины, как ты.
ЭКОЛОГ. Я что, недостаточно светский?
ФАН. Ты — дикий.
ЭКОЛОГ. А как же иначе! Сколько я шляюсь по лесам, со снежным человеком завел знакомство.
ФАН. Ни одна женщина не смогла бы с тобой жить.
ЭКОЛОГ. Ты говоришь о расчетливых женщинах или о модных женщинах. А мне нужна просто жена, которая рожает детей.
ФАН. Правильно, тебе нужна женщина, но ты совершенно не понимаешь женской души. Мне нужен дом, дом, в котором тепло, и внимание мужа. Я хочу быть настоящей женой. Ты не можешь дать мне тепла, ты часто даже письма не напишешь, а если изредка и напишешь, то каких-нибудь несколько сухих строчек. Я — живой человек, я хочу нормально жить! Твоя наука мне не поможет, мне все равно, будут ли загрязнены реки через 100 лет, что будет через 100 лет с земным шаром, в то время я уже превращусь в пепел. Мне скоро 30, я вот-вот буду старой. Молодость женщины год-два и всё, моя молодость пройдет. Я люблю выглядеть модно, но сколько же я еще промодничаю? Я люблю хорошо одеваться, люблю, когда меня хвалят, я не могу поехать с тобой в горы, во-первых, там мне нечего будет делать, во-вторых, я тоже не машина по приготовлению еды и рождению детей.
ЭКОЛОГ. Фан, я тебя люблю.

ФАН. Ты не можешь дать мне тепла, иди, люби свою работу, иди, люби свой лес, иди, люби своего снежного человека (*плачет*).

Тишина. Стоящие под карнизами жители под шум дождя молча поднимаются на высокое место в глубине сцены, в руках у всех по-прежнему зонты, одеты они в плащи.

ФАН (*вытирает слезы*). Говори, что ты думаешь.
ЭКОЛОГ. Я согласен.
ФАН. Ты говоришь, согласен на развод?
ЭКОЛОГ. Я говорю, что оставлю тебе этот дом, буду жить в общежитии, ты снова выйдешь замуж, тебе не нужно будет даже мебель покупать. Но ты можешь мне сказать, у тебя уже есть кто-то?
ФАН. Есть.
ЭКОЛОГ. Ты можешь сказать, кто?
ФАН. Ты сам можешь догадаться.

Эколог тихо свистит. Оба исчезают. В ответ на этот свист раздается прерывистое стрекотание цикад. Собравшиеся на возвышенности люди складывают зонты и, запрокинув головы, смотрят вокруг. Звук кружащего в воздухе вертолета. Громко стрекочут в сухом воздухе цикады. Стуча в гонги и барабаны, проходят ряды ритуальной процессии: группы танцоров, изгоняющих духа засухи. Трубят длинные деревянные трубы, которые несут двое: один дует сзади, другой спереди несет ее на плече. Впереди процессии несут зонт из жесткой промасленной бумаги с развевающейся на ветру бахромой. Сзади несут треугольное знамя, окаймленное зубчатой бахромой, на всех — разные деревянные маски, плетеные конопляные сандалии, пояса из красной ткани, в волосах воткнуты фазаньи перья, в руках стальные вилы, связанные палки, цепы и другие разнообразные орудия, которыми участники энергично размахивают. Впереди идет колдун, на нем, как и на других, маска, в руках — меч, идет особой, пьяной, пошатывающейся походкой, как, по преданию, ходил император Юй. Оборванец средних лет, обеими руками держа горящую курительную свечу, падает ниц перед изгоняющей духа засухи процессией.

АКТЕР, ИГРАЮЩИЙ ЭКОЛОГА *(входит одновременно с процессией, изгоняющей духа засухи)*. 7 — 8 тысяч лет тому назад, не говоря уже об эпохе еще более глубокой древности, по обоим берегам этих рек равнины и горы были покрыты безграничным первобытным лесом. Река была всего лишь нитью, то появлявшейся, то исчезавшей в безбрежном лесном море. Вышедший из лесной чащи человеческий род поселился на берегах этой реки. При помощи каменного топора, сделанного из отколотого и отполированного кусочка камня, привязанного к топорищу с большим трудом выделанными кусочками шкур животных. Топор, еще топор, освоен небольшой участок леса, еще один небольшой кусок, и вот место, где можно строить жилище, можно разводить скот, можно сеять.

ГЛАВА II
«Повесть о тьме» и снежный человек

Некоторые актеры подходят к местам в зрительном зале и садятся на них, или здороваются со зрителями и беседуют с ними. На сцену входит актер, играющий ответственного работника Чэня, он громко спрашивает, все ли актеры пришли, устраивает перекличку. Затем громко хлопает в ладоши, требуя тишины.

ЧЭНЬ. Так, прошу всех соблюдать тишину (*показывает на стоящего рядом корреспондента*). Это корреспондент Ван из редакции газеты. Он приехал расспросить всех о снежном человеке. Ведь вы все слышали о снежном человеке, не правда ли? Какой из себя этот снежный человек? Расскажите все корреспонденту Вану. А сейчас попросим корреспондента Вана сказать несколько слов. *(Один человек хлопает.)*

ВАН. Мы пригласили всех, чтобы произвести опрос. Говорят, в ваших местах живет снежный человек, он вызывает большой интерес не только ученых, занимающихся поисками снежного человека, но и широкой общественности. Научные исследования, связанные со снежным человеком, стали важной темой новостей, публикуемых нашей газетой. Снежный человек является одной из четырех великих загадок современного мира, ученые разных стран надеются на решающий прорыв в наших поисках. А теперь я попрошу присутствующих рассказать все, что они знают об этом: видели ли вы что-то своими глазами или кто-то другой вам рассказывал, говорите всё. Кто начнет?

ЧЭНЬ. Корреспондент Ван специально приехал, чтобы собрать информацию о снежном человеке. Среди вас ведь есть те, кто видел снежного человека. Хромоногий Лю, ну-ка, начинай рассказывать!

ЛЮ. Нет, нет, нет! Чэнь, я не смогу рассказать!

ЧЭНЬ. Как просто болтать о снежном человеке, так ты первый! А как серьезно говорить, так ты в кусты. Говорят тебе: говори, значит, говори!

ЛЮ (*прочищает горло*). Этот снежный человек похож на человека. Только не умеет говорить по-человечески. Но он тоже не бесчувственный. Если человек к нему по-хорошему, то и он с человеком по-хорошему. Когда он говорит так: «Ся-ся, ся-ся, ся-ся» — это значит, он здоровается с человеком. Еще он умеет смеяться «хи-хи-хи», это он так показывает радость. А когда самец снежного человека видит самку, он говорит так: «Ха-ха-ха-ха...»

ЧЭНЬ. Говори серьезно.

ЛЮ. Я же говорю о снежном человеке.

ВАН. Вы все же расскажите, как вы видели снежного человека. Своими глазами видели или от других слышали?

ЛЮ. Своими глазами видел!

ВАН. Когда? В каком месте?

ЛЮ. Это так сразу не скажешь, надо подумать. Уж больше 30 лет прошло, тогда я еще не был хромоногим. Хромоногим я стал, когда мне был 41 год, шел я как-то с компанией на соколиный утес собирать лекарственные травы, да спо-

ткнулся, с тех пор и хромаю. Раньше мог, сколько вздумается, прыгать на этой ноге...
ЧЭНЬ. Кто тебя просит о твоей ноге рассказывать? Ты говори о снежном человеке. Видел, так и говори, что видел.
ЛЮ. Видел.
ЧЭНЬ. Так ты и говори, что видел, и точка.
ЛЮ. Так ведь корреспондент Ван спрашивал, когда и в каком месте. Если я не буду говорить подробно, он будет задавать новые вопросы.
ЧЭНЬ. Ладно, тогда говори быстрее! Не занимай один весь вечер.
ЛЮ. В тот день я встал рано, взвалил на плечи коромысло с ведрами, в которых был батат, и вместе с Чжан Фушунем стал спускаться с гор, чтобы выменять немного риса. Когда мы добрались до Западной горы, был уже полдень, встретились мы с двумя людьми, которые на плечах несли тушу. Чжан Фушунь сказал: «Посмотри, что за диковинка?» Я спросил: «Что это такое?» Он сказал: «Шкура снежного человека». Только тогда я присмотрелся внимательнее и так и замер от испуга: «Что за штука!» В тот момент я был от них всего в 2—3 шагах и видел очень четко, что нога у этой туши была длиной метра два, голова и все тело были покрыты шерстью, волосы длинные, откинуты на грудь, рука от плеча до локтя похожа на человеческую, тоже покрыта шерстью. О! Шея длиной 25—30 сантиметров, в шерсти запуталась рисовая солома, голова свешивалась вот так. Когда тушу несли на спине, она раскачивалась из стороны в сторону.
МАТЬ СИ МАО. Си Мао, иди домой спать.
СИ МАО. Не хочу я спать.
ВАН. А хвост был?
ЛЮ. Если есть хвост, это же обезьяна. Уж обезьян я много видел, не мог ошибиться. У него на груди еще было два соска, сразу видно, что самка.
ЧЭНЬ. Хватит, пусть другие говорят!
(*Яо Мэй поднимается и собирается уйти.*)
МАТЬ СИ МАО. Яо Мэй...
ЯО МЭЙ. Ма, я не буду слушать.
МАТЬ СИ МАО (*Си Мао*). Скажи своей сестре Яо Мэй, чтобы она тебя отвела домой.
СИ МАО. Я не пойду

Яо Мэй уходит с маленькой табуреткой.

ВАН. Вот так вы правильно рассказываете. Надо обращать внимание на детали. Как выглядело лицо?
ЛЮ. Оно все было изуродовано из самопала, ничего не было видно.
ВАН. Вы только что сказали, что с вами вместе был еще один человек.
ЛЮ. А, это вы о Чжан Фушуне? Умер он, уже больше 10 лет, как умер, съел не того лекарства, у него было это, ну что сейчас называют шистосомоз, ну когда живот раздувается.
ВАН. А тех двоих, что несли снежного человека, вы знаете?

ЛЮ. Откуда мне их знать, так, встретились по дороге. (*Обращается к другим.*) Уж около 30 лет прошло с тех пор.
ВАН. Кто следующий будет говорить?
ЧЭНЬ. Простофиля, ты говори, ведь это ты ел мясо снежного человека?
ПРОСТОФИЛЯ. Ага, только это давно было, мне тогда было лет десять, я был чуть старше Си Мао.
ЧЭНЬ. Так ты ел или не ел?
ПРОСТОФИЛЯ. Ел, как же не ел.
ЧЭНЬ. Тогда рассказывай.
ПРОСТОФИЛЯ. Расскажу я, расскажу. Чэнь, только это ты сам сказал, чтобы я рассказывал, так что ты уж через несколько дней не говори, что я чепуху болтаю. (*Всем присутствующим.*) Он всегда прав.

Все смеются.

ЧЭНЬ (*сердито*). Что смеетесь?
(*Все перестают смеяться.*)
ПРОСТОФИЛЯ. Я ел на площадке, где добывают сосновую смолу. Люди убили снежного человека и разделали тушу для еды. А как я там оказался? Я учился у своего дяди на мастера по бамбуку, он взял меня с собой. И мы как раз наткнулись на людей, которые снимали шкуру со снежного человека и разделывали тушу для еды.
ВАН. Расскажите, как выглядел снежный человек, которого вы видели?
ПРОСТОФИЛЯ. Нос как чесночная головка, большие уши, волосы очень длинные.
ВАН. Какой длины волосы?
ПРОСТОФИЛЯ (*смотрит по сторонам, показывает на мать Си Мао*). Да вот как у нее.
МАТЬ СИ МАО. Бесстыжий!
Все от души смеются.

ЧЭНЬ. Ты все рассказал?
ПРОСТОФИЛЯ. Ведь я еще не рассказал, как мясо ел.
ХРОМОЙ ЛЮ. А ты правда ел?
ПРОСТОФИЛЯ. Если б не ел, разве б я стал здесь зря языком болтать? Ведь корреспондент все записал!
ТЕТУШКА СУНЬ ЧЕТВЕРТАЯ. Быстрей говори, вкус какой?
ПРОСТОФИЛЯ. Выкинуть бы его к чертовой матери, такое вонючее! На человеческое мясо похоже.
ХРОМОЙ ЛЮ. А ты что, ел человеческое мясо?
ПРОСТОФИЛЯ. Я видел мертвецов! Во время боев убитыми сильно пахнет.
ТЕТУШКА СУНЬ ЧЕТВЕРТАЯ. Прекрати, всех тошнит!
ВАН. А в последние годы кто видел снежного человека? То, что давно было, пока не рассказывайте.
ЧЭНЬ. Тетушка Сунь, ведь ты в прошлом году видела.
ТЕТУШКА СУНЬ ЧЕТВЕРТАЯ. Не надо, не надо!

ЧЭНЬ. Видела, так говори. Чего боишься?
ТЕТУШКА СУНЬ ЧЕТВЕРТАЯ. Видеть-то я видела, но боюсь сказать, точно ли снежного человека. В тот день я в ущелье косила траву для свиней, только вышла из ущелья, прошла шагов десять, как примерно метрах в десяти от себя увидела: что-то красное, и оно двигается.
ВАН. Красная шерсть?
ТЕТУШКА СУНЬ ЧЕТВЕРТАЯ. Красная шерсть. Пригляделась, мамочки, все тело покрыто шерстью, прислонился к дереву и чешется. От страха я чуть не умерла. Я бросила корзину да бежать, на одном дыхании добежала прямо до дома.
ВАН. Вы вспомните еще раз, как существо чесалось. Стоя или как?
ТЕТУШКА СУНЬ ЧЕТВЕРТАЯ. Стоя... Как человек.
ВАН. Оно гналось за вами?
ТЕТУШКА СУНЬ ЧЕТВЕРТАЯ. Гналось.
ВАН. На скольких ногах оно бежало?
ТЕТУШКА СУНЬ ЧЕТВЕРТАЯ. На двух ногах, как человек.
ВАН. Какой оно было высоты?
ТЕТУШКА СУНЬ ЧЕТВЕРТАЯ. Выше человека, красно-коричневый, с длинными волосами, руки и ноги — все покрыты шерстью.
ВАН. Вы не могли ошибиться?
ТЕТУШКА СУНЬ ЧЕТВЕРТАЯ. Как же я могла ошибиться? Дело было днем, солнце светило.
СТАРАЯ ЖЕНЩИНА. Не может быть ошибки, я видела, она пробегала мимо двери нашего дома, пот градом, бежит и кричит: «Снежный человек идет! Снежный человек идет!»
СИ МАО (*прижимаясь к груди матери*). Ма, я боюсь...
ХРОМОЙ ЛЮ. Чего боишься? Этот снежный человек еще танцевал с детьми, а еще увел девушку, взял ее в жены и народил детишек.
ЧЭНЬ. Тебя просили немного рассказать, а ты и рад заливать.
ХРОМОЙ ЛЮ. Я говорю, что эта тварь не трогает людей.
СИ МАО (*матери*). А Гэн Цзы говорит, что у них дома есть еще шерсть снежного человека, она от дедушки его дедушки осталась.
ВАН. У кого дома есть шерсть снежного человека?

Тишина.

ВАН (*повышает голос*). То, что все говорили — это устные предания. Все только что-то видели, но не сфотографировали. Поэтому все это в конечном счете — устные предания, они не могут считаться достоверными. А если найти какие-то вещи? Пусть даже это один волосок, он тоже будет вещественным доказательством. Скажите все, ведь верно? Сейчас ключевым вопросом является необходимость обнаружения вещественных доказательств. Если имеется вещественное доказательство, тогда независимо от того, признают это или нет, можно с достоверностью определить, что снежный человек существует! Я разъясню еще раз. Ключ ко всему заключается в добыче шерсти снежного человека! Если у нас бу-

дет волос, мы сможем подтвердить его судебно-медицинской экспертизой, а также обратиться в соответствующие научные учреждения с просьбой провести химические опыты. Если у кого дома есть шерсть снежного человека, досталась ли она по наследству или найдена вами самими — это безразлично, сдайте ее. Это не будет безвозмездно, мы можем в соответствии с обстоятельствами выплатить определенное вознаграждение.

Тишина.

ЧЭНЬ. Что касается вопроса о шерсти снежного человека, о нем мы поговорим после собрания. Корреспондент Ван, на этом, пожалуй, закончим?

Люди прощаются друг с другом и один за другим уходят, уводя детей и унося табуретки. Поднимается вечерний ветер, в горном лесу — ночь. Голос старого человека, прерывисто декламирующего, создает чувство таинственности.
Дом преподавателя начальной школы, квадратный стол, горит керосиновая лампа. Преподаватель начальной школы записывает при свете лампы, старый певец сидит перед открытым очагом, разводит огонь и, закрыв глаза, декламирует, ритмично покачиваясь в такт.

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ (*декламирует*).

Царю неба с братьями было 18 тысяч лет,
Царь Земли правил 18 тысяч весен,
Царь Людей правил 15 тысяч 600 лет.
Только тогда передали они реки и горы потомкам,
В то время мужчины и женщины не были разделены,
Знали только мать, не знали отца.

ПРЕПОДАВАТЕЛЬ (*записывает*). Люди ели зверей...
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ (*декламирует*). Зверей много: звери ели людей.
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ. Зверей много: звери ели людей?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ (*широко раскрывает глаза, по-прежнему декламирует*). Людей много: люди ели зверей.
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ (*записывает*). Людей много: люди ели...

Шум ветра в дверях.

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Кто-то пришел.
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ (*слушает*). Это ветер.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Кто-то пришел!

Действительно раздается слабый стук в дверь. Хозяин идет открывать, в темноте за дверью стоит эколог.

ПРЕПОДАВАТЕЛЬ. А я думал, это ветер.
ЭКОЛОГ. Еще рано, не могу уснуть, увидел, что у вас свет горит... у вас гость.
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ. Да, можно считать, что и не гость.
ЭКОЛОГ. Можно, я присяду.

ПРЕПОДАВАТЕЛЬ. Всё приглашаем вас, да вы не приходите. Здесь, в горах, ночи холодные, очень сыро, погрейтесь у огня.
ЭКОЛОГ (*входит в комнату*). Здравствуйте, почтенный.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Здорово.

Эколог садится на табуретку у очага, разводит огонь. Старый певец громко зевает.

ЭКОЛОГ (*извиняясь*). Я вас потревожил?
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ. Что вы, что вы! Это дедушка Цзэн, известный повсюду в этих горах старый певец. Это ученый, приехавший искать снежного человека.

Старый певец смотрит на эколога.

ЭКОЛОГ (*кивает ему*). Я только что на улице слышал пение, это вы пели, почтенный?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Да, нет. Это был ветер. Сегодня ночью в горах ветрено, плачут черти, воют волки.
ЭКОЛОГ (*сомневается, потом хохочет*.) Старик, вы здорово умеете пугать людей.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Я не пугаю людей, ты молодой, а на лице написано несчастье.
ЭКОЛОГ. Какое несчастье, ну-ка расскажите!
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Хоть ты и ученый, а работаешь много.
ЭКОЛОГ. Очень интересно. Я сам это выбрал и не считаю свою жизнь трудной. Говори дальше, старый человек.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Боюсь только, с потомством у тебя трудности.
ЭКОЛОГ. Вы и впрямь можете угадывать судьбу. (*Встает, возбужденно ходит*.)
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ. Не только угадывать судьбу, дедушка Цзэн много знает о прошлом и настоящем.
ЭКОЛОГ. А будущее? Скажите, какое у меня будущее?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Человека узнаешь по глазам, а судьбу — по лицу. Я говорю только о настоящем, о будущем я ничего не знаю.
ЭКОЛОГ. Так вы что, исповедуете даосизм? Вы не были даосским монахом?
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ. Никакой «изм» он не исповедует. Он скорее колдун. Правда, дедушка Цзэн?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Колдун, не колдун. А людям вреда нет. В мире есть такие, которые специально вредят другим. (*Поднимается, уходит*.)
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ. Дедушка Цзэн. Он всегда такой. Получше познакомитесь — узнаете. Хороший старик.
ЭКОЛОГ. Это он только что пел?
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ. Пел старую песню, просто так петь не будет, тем более для посторонних.
ЭКОЛОГ (*берет со стола тетрадь*). Вы записываете?
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ. Ведь призывает же уездный дом культуры собирать народные песни. В этих горах только он может спеть эту песню с самого начала, если не записать, так она пропадет.

ЭКОЛОГ. Почему она называется «Повесть о тьме»?
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ. В ней рассказывается о всей истории нашего народа, начиная с тех времен, когда небо и земля еще не были отделены друг от друга, царил Хаос и великан Паньгу сотворил мир.
ЭКОЛОГ (*листает тетрадь*). Это очень ценно!
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ. Он может петь несколько дней и ночей подряд. Но в недалеком прошлом пение «Повести о тьме» считалось контрреволюционным, старика схватили и стали водить по деревням и критиковать, водили 5 дней и 5 ночей, почти до смерти затаскали.
ЭКОЛОГ (*пододвигается к свету, читает тетрадь*).

Давно слышали, что певец этот очень учён,
Знает он и географию и астрономию,
Но сегодня поговорим с вами о прошлом и настоящем.
Что такое Тьма? Что такое Хаос?
Когда возник Хаос?
Когда появился Паньгу?
Каков был топор Паньгу, которым он сотворил мир?
Как было сотворено Небо? Как отделили Землю?
Как и когда можно попасть на Небо?

Одновременно раздается звук налетевшего ветра в лесу, похожий на сильную барабанную дробь, и старый голос, декламирующий стихи. Свет лампы постепенно гаснет. Входят Си Мао с матерью и проходят к переднему краю сцены.

СИ МАО. Ма, я видел снежного человека.
МАТЬ СИ МАО. Ерунда.
СИ МАО. Правда.
МАТЬ СИ МАО. Где?
СИ МАО. На склоне горы.
(*Мать одной рукой обнимает Си Мао.*)
СИ МАО. Он все еще плачет.
МАТЬ СИ МАО. Не бойся.
СИ МАО. Ма, этот снежный человек еще плачет.
МАТЬ СИ МАО. Ты что, не говори ерунды.
СИ МАО (*простодушно*). Он попался ногой в ловушку, а я его отпустил.
МАТЬ СИ МАО. Он тебе ничего не сделал?
СИ МАО (*довольно*). Нет.
МАТЬ (*крепко держа его*). Боже мой!

Входят жители деревни.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ. Ребенок, где? Где ты видел?
СИ МАО. Вон там, на косогоре, под тем лаковым деревом.
ХРОМОЙ ЛЮ. Ты что, дальнозоркий?
СИ МАО. Он еще плакал, когда попался в ловушку, я пожалел его и отпустил.

ПРОСТОФИЛЯ. Дурак! За это можно было получить большие деньги! А ты его отпустил.
ХРОМОЙ ЛЮ. Эту ловушку я поставил, верни мне добычу.
ТЕТУШКА СУНЬ ЧЕТВЕРТАЯ. Хромой, побойся бога, ведь это существо опять не тронуло человека.
ПРОСТОФИЛЯ. Пошли посмотрим, даже если пару волосков найдем, можно будет хорошо продать.

Все смотрят туда, куда смотрит ребенок. Тишина. Звук текущего ручья.

Голос ЯО МЭЙ. Эй, не подходи.
ЭКОЛОГ (*удивленно*). Кто здесь? Яо Мэй!
ЯО МЭЙ (*высовывает голову из-за камня, волосы растрепаны*). Отвернитесь!
ЭКОЛОГ. Ой! (*Поворачивается спиной*.) Извини.
ЯО МЭЙ (*прибирает волосы*). Вы нарочно?
ЭКОЛОГ. Я, правда, не знал.
ЯО МЭЙ. Мужчинам сюда нельзя ходить.
ЭКОЛОГ. Но я действительно не знал. Я увидел белую птичку.
ЯО МЭЙ. Сами вы белая птичка! (*Одевается, остается босой, выступает на шаг из-за камня, в руках держит ведерко*.) Вы плохой, я с вами не буду больше водиться.
ЭКОЛОГ. Яо Мэй, я, правда, не нарочно, я увидел, как одна птица с длинным хвостом подлетела к этому горному ручью.
ЯО МЭЙ. Вы такой противный. Я больше не буду Вашу одежду стирать.
ЭКОЛОГ. Почему?
ЯО МЭЙ. Вы не должны так говорить.
ЭКОЛОГ. Ты очень красивая, к тебе наверняка многие сватаются. Ты почему покраснела? Ты скоро выйдешь замуж?
(*Яо Мэй завязывает волосы вокруг головы, быстро пробегает мимо него*.)
ЭКОЛОГ Ты рассердилась?
ЯО МЭЙ. Я ни за кого не выйду замуж.
ЭКОЛОГ. Монахиней будешь?
ЯО МЭЙ (*не сдержавшись, прыскает со смеху*). Сами Вы монахиня.
ЭКОЛОГ. А что, похож? (*Корчит рожу. Оба смеются*.)
ЯО МЭЙ. Вы ужасно плохой.
ЭКОЛОГ (*вздыхает*). Если б я был молодым, я б тебя взял в жены.
ЯО МЭЙ. А если б я не захотела?
ЭКОЛОГ. Заставил бы.
(*Яо Мэй осторожно проходит назад мимо него*.)
ЭКОЛОГ. Не бойся, я тебя не трону. Дурочка.
ЯО МЭЙ. Только посмейте.
ЭКОЛОГ. А если я, правда, посмею?
ЯО МЭЙ. Я тогда Вас камнем убью.
ЭКОЛОГ (*хохочет*). Ты впрямь похожа на маленькую телочку.
ЯО МЭЙ. Сами Вы маленькая телочка!

Эколог глубоко вздыхает, садится на камень.

ЯО МЭЙ. Вы вздохнули?
ЭКОЛОГ. Ага.
ЯО МЭЙ (*осторожно*). А та от вас ушла к другому?
ЭКОЛОГ. Откуда ты знаешь?
ЯО МЭЙ. Говорят... Плохая.
ЭКОЛОГ. Она совсем не плохая.
ЯО МЭЙ. Вы еще скучаете по ней.
ЭКОЛОГ. Никак не могу забыть ее.
ЯО МЭЙ. Вот бедный.
ЭКОЛОГ. Дурочка.
ЯО МЭЙ. Не смотрите на меня так... (*Отходит назад, тихо.*) Я боюсь... (*Поворачивается и убегает, отбежав довольно далеко, останавливается, переводит дух, смеется. Снова смеется так, что не может разогнуться.*)

Мелкий быстрый ручей, шумит вода. Входят начальник лесничества, Специалист по снежному человеку и корреспондент Ван.

НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Подойди, не бойся, подойди же!

С другой стороны входит Си Мао.

НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА (*Специалисту по снежному человеку*). Вот этот мальчик отпустил снежного человека.
СПЕЦИАЛИСТ. Как тебя зовут?
СИ МАО. Си Мао.
СПЕЦИАЛИСТ. Хорошо, Си Мао. Подойди сюда. Ты любишь конфеты? (*Достает из кармана плитку шоколада.*) Попробуй, это шоколад, никогда не пробовал? Хорошо, расскажи, какой был снежный человек, которого ты видел.

Си Мао ест шоколад, мотает головой.

СПЕЦИАЛИСТ (*достает картинку*). Такой?

Си Мао кивает.

СПЕЦИАЛИСТ (*достает другую картинку*). А может такой?

Си Мао смотрит на него. Специалист достает третью картинку и все три картинки кладет перед Си Мао.

СПЕЦИАЛИСТ. Скажи же, наконец, на какую картинку он похож. Вот это медведь, это снежный человек, это орангутанг. Знаешь, что такое орангутанг? Похож на обычную обезьяну, но побольше.
СИ МАО. Вот на эту. (*Показывает на одну из картинок, смотрит на специалиста по снежному человеку, немного колеблется.*)

СПЕЦИАЛИСТ. Он, безусловно, принадлежит к приматам, высшим приматам, удивительное животное. У него есть хвост?

Си Мао качает головой. Специалист по снежному человеку забирает картинки.

СПЕЦИАЛИСТ (*Корреспонденту*). Все верно, мальчик все-таки говорит о снежном человеке. Это не может быть орангутанг или медведь. (*Мальчику*.) Ты слышал, как он говорит?
СИ МАО. Он плакал.
СПЕЦИАЛИСТ. А как он плакал?
СИ МАО. Из глаз текли слезы, и я его пожалел.
СПЕЦИАЛИСТ. И отпустил его?
КОРРЕСПОНДЕНТ ВАН. Какая жалость!
СПЕЦИАЛИСТ. Как ты с ним общался? То есть говорил ты ему что-нибудь или нет?
СИ МАО (*быстро, очень гордо*). Говорил. Я говорил «Ся-ся».
КОРРЕСПОНДЕНТ ВАН. Очень хорошо!
СПЕЦИАЛИСТ. А что снежный человек?
СИ МАО. Он тоже сказал мне «Ся-ся» (*Смотрит, как все смеются*.)
СПЕЦИАЛИСТ. Превосходно! «Ся-ся» означает приветствие, это выражение дружбы. Это доказывает, что человек может общаться со снежным человеком. А потом?
СИ МАО. А потом я его пожалел и отпустил.
СПЕЦИАЛИСТ (*дает ему еще шоколадку*). Скушай конфетку. Больше ты нам не нужен, Си Мао.
КОРРЕСПОНДЕНТ ВАН. Подожди немного, не уходи. Я хочу тебя сфотографировать. Фотографию напечатаем в газете. Под ней будет подпись: Си Мао, который подружился со снежным человеком! (*Делает снимок*.) Хорошо, иди играй.

Си Мао уходит, жуя конфету. Начальник лесничества, специалист по снежному человеку и корреспондент Ван переходят ручей по бревну и уходят. Звук горного ручья. На сцене темнеет.

Ночь. В лесу горит костер. Старый певец и эколог сидят у костра.

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ (*открывает чайник с вином, макает пальцы, затем щелкает пальцами, и брызги летят в огонь*). Ты не хочешь глотнуть? (*Передает чайник*.)
ЭКОЛОГ (*принимает чайник, выпивает глоток*). Ха, это у вас лекарственное вино?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Настоено больше, чем на десятке лекарственных растений, помогает против ревматизма, как выпьешь — дух крепнет.
ЭКОЛОГ. Вы только что брызнули в костер.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Это чтобы умилостивить бога кухонного очага, молодой человек. Если есть еда и питье — это все благодаря заботам этого старика.
ЭКОЛОГ. Верно. Вы с гор никогда не возвращаетесь с пустыми руками?

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ (*перебивает его*). Ха! Человек ходит по дороге, у зверей — тоже свои тропы. Важно знать место. Чу! Идет на водопой! (*Вслушивается.*)
ЭКОЛОГ. Водяной олень?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Чу! (*Бормочет что-то тихим, глубоким голосом.*)

Тишина. В лесу на ветру шелестят листья, и журчит родниковая вода.

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ (*с сомнением*). Ушел. Почуял запах, ветер переменился. Эти твари хитры, как черти.
ЭКОЛОГ (*смеется*). Дедушка Цзэн, они хоть и хитры, да вас, старого человека, им не перехитрить.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Не стану хвалиться, но в моем возрасте уж и сам черт не подкопается. Но по-настоящему человек — вот самая гнусная тварь. Возьми хоть меня, из-за этой вот глотки под моими руками столько живого погибло — не меньше этого числа. (*Поднимает руку, раскрывает ладонь, переворачивает, что-то чертит на ней.*) Всего не меньше тысячи диких зверей, все крупные, фазанов да зайцев я уж не считаю, сколько греха сотворил! Впрочем, птиц я обычно не убиваю, так уж, если натолкнусь на фазанов, убью пару штук. А те, кто не умеет на крупного зверя охотиться, только птиц изводят. Жил тут раньше один профессор, да обидел он тех, что птиц убивали, так они живо с ним расправились до смерти. Когда люди начинают расправляться друг с другом, сердце у них становится еще более жестоким. Молодой человек, с людьми ведь как: дружить дружи, а камень за пазухой держи.
ЭКОЛОГ. Дедушка Цзэн, вы только что сказали, что в эти горы приезжал какой-то профессор.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Он, как и ты, ученый человек, еще и за границей учился, вот уж точно профессор. Что-то нарушил, сослали его в эти горы, жену, детей — всех оставил в городе. Один, лет за 50, мы все приходили к нему отдохнуть, всегда возился с птицами, очень добродушный человек. Но вот, нашел на свою голову приключение, написал доклад правительству, и тогда начальство издало приказ, запрещающий убивать маньчжурских журавлей.
ЭКОЛОГ. А что, в этих горах еще есть журавли?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Сейчас не сезон. Сюда, в камыши озера Девяти драконов пораньше, как похолодает, прилетает зимовать много журавлей: красноголовых, серых, черношеих. Если спустить на них собаку, то взлетит множество спугнутых птиц. Только стреляй, редко, когда не подстрелишь одну-две штуки.
ЭКОЛОГ. А сейчас еще можно на них посмотреть?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. В это время они редко бывают, уже конец октября, да ты пойди, посмотри.
ЭКОЛОГ. А тот доктор наук, что вы говорили, как умер?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Да все из-за этих журавлей. На этого доктора свалили вину за пропажу кукурузы. В те времена в горах повсюду рубили деревья, жгли древесину, плавили всякую там сталь, к тому же голод был. На него возвели напраслину, сказали, что он украл кукурузу, схватили и стали водить по деревне. А ведь ученые люди — стыдливый народ, не то что такие как я, толстокожие. У него сразу

кровь горлом.... Если вспомнить те времена, профессор тогда и собачьего дерьма не стоил. А человек ведь как? Скажешь ему — ты все можешь — он и правда сможет, скажешь — не потянешь, он и не потянет, в сердце гаснет эта искра, тут ему и крышка.

Вдалеке воет волк.

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Идет сюда. Накрывай огонь.

Оба затаптывают костер. Предрассветный туман. Старый певец смачивает слюной палец и чертит на ладони какой-то знак. Поднимает охотничье ружье, вынимает нож, затыкает его за пояс и, крадясь как кошка, исчезает в густом тумане.
«Бах» — звучит громкий выстрел. В глубине сцены в освещенном круге профессор поднимает с земли убитого маньчжурского журавля. Двое браконьеров подходят сзади, накидывают ему на голову куртку, связывают ему руки. Предательский удар. Снова поднимают его и вешают ему на шею корзину со свежей кукурузой, пинают его под зад ногой, пожилой человек неуверенно идет вперед, браконьеры уходят.
Вся эта сцена происходит в полной тишине. В передней части сцены стоит эколог с ружьем в руках, он замер без движения, и, только услышав лай собаки и крик зверя, неожиданно убегает.
На переднюю часть сцены выходит Специалист по отрицанию снежного человека и начинает нетерпеливо прохаживаться взад и вперед, доходя до глубины сцены и поворачивая обратно. Входит начальник лесничества, ведя за собой Си Мао.

СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ СНЕЖНОГО ЧЕЛОВЕКА. А, это ты Си Мао? Видел я твою фотографию в газете. Сколько тебе лет? (*Подходит поближе и слушает.*) Десять! Возраст, в котором часто говорят неправду. Тебя никто не подучил говорить все это насчет снежного человека?

Си Мао молчит.

СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ (*нетерпеливо*). Говори же, где ты видел этого так называемого снежного человека. Опиши-ка картинку, которую ты видел своими глазами, пока про самого снежного человека не описывай.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Что видел, то и говори, что тут трудного?
СИ МАО. Там было дерево.
СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ. Ты ясно говори, какое дерево?
СИ МАО. Лаковое дерево!
СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ. Что-что?
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Лаковое дерево, это такое дерево, из которого получают натуральный лак, делают ножом в коре отверстие, и из него капает натуральный лак...
СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ. А-а! Rhus verniciflua, сумах лаконосный, понял, понял. Это у которого, если порезать кору, после заживления образуются шрамы, похожие на глаза.

НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Верно, похожие на коровьи глаза, иногда даже больше, чем коровьи.
СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ. Дьявольские глаза! Они вполне могли вызвать галлюцинацию у ребенка. Если он их увидел неожиданно, а тем более если вокруг не было людей... в то время вокруг был кто-нибудь?

Си Мао мотает головой.

СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ. Как же ты один убежал в такое заброшенное место в горах? Ты не побоялся?
СИ МАО. Я пошел диких персиков нарвать.
СПЕЦИАЛИСТ. Что?
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Да это такой вид маленьких персиков, их можно есть, довольно сладкие, сейчас из них модно стало вино делать, его даже за границу продают, точно, называется вино из обезьяньих персиков.
СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ. А! Обезьяньи персики, Actinidia chinensis, актинидия китайская, листопадное вьющееся растение. (*Ребенку*.) Значит, ты рвал персики и ел их, а как поднял голову, так увидел сумах лаконосный с выросшими на нем дьявольскими глазами.

Си Мао кивает.

СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ. И принял его за снежного человека?

Си Мао не реагирует.

СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ. Ты еще, кажется, говорил, что он плакал?

Си Мао кивает.

СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ. Надо же, какая сила воображения! Ты можешь идти, уходи, иди играть!

Си Мао начинает уходить, оборачивается.

СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ. Иди же играть!

Си Мао уходит.

СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ. Принимать за правду слова ребенка! Слова ребенка! Какой же это научный подход? А потом это превращают в сообщение печати, трубят об этом по всей стране и даже по всему миру... Да, в древних книгах имеются упоминания о разных крупных обезьянах, летающих баранах, павианах и великанах, но это все мифы, взятые из «Книги гор и морей». Если брать доказательства из древних колдовских книг, предназначавшихся для гаданий, то вас просто поднимут на смех, это все не научный подход, больше того, это даже можно назвать лженаукой!
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Вы хотите сказать, что все это, насчет снежного человека, — выдумка?

СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ. Вы в чертей верите?

Начальник лесничества смотрит на него, не понимая смысла его слов.

СПЕЦИАЛИСТ ПО ОТРИЦАНИЮ. Если вы верите, то они существуют. (*Собирает портфель, уходит.*)
Входит Си Мао.

НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. А, иди-ка сюда! Я вот хочу тебя спросить, ты, в конце концов, видел снежного человека или нет? Сейчас ты говоришь одно, а через минуту — другое, с тобой каши не сваришь! Это тебе все равно что этот обруч крутить, тебе весело, да! Ведь это связано с репутацией всего нашего лесничества. Так много корреспондентов, ученых, и все приезжают сюда только потому, что здесь можно встретить снежного человека. Да, а ты что думаешь, посмотришь на них всех — в глазах рябит. А наверху уже думают, что я тут какие-то козни строю. Как я могу в таком случае оставаться начальником? Идите вы к черту! Придумали какого-то снежного человека, житья от них нет, все переполошились. Сначала приезжают полицейские, спрашивают, в чем дело. Требуют от нас опровержений. Распускать слухи, баламутить народ, нарушать общественное спокойствие — ведь это преступление! А потом снова говорят, что это наука, ученые всего мира сейчас ищут это сокровище... Хорошо, ищите! Я создал вам условия, всегда в курсе дела, предоставляю еду, жилье. А вы как наедитесь да напьетесь, снова говорите, что его нет, мы здесь опять, оказывается, занимаемся лженаукой, а я в таком случае разве не превращаюсь во вруна? Говорите, что этот снежный человек — черт, если я в него верю, то он существует. Оказывается, что я верю в чертей и вообще суеверный. Еще эти продажные писаки то и дело приезжают из всяких там редакций газет. Такой писака сегодня так махнет пером, завтра эдак, раздувают из мухи слона. А пройдет еще два дня, и они пишут: так называемый «снежный человек» — чистейшей воды выдумка. Хотите верьте, хотите нет, но мне совершенно ясно, что эти самые корреспонденты — никакие там не крупные шишки, от таких корреспондентов хорошего не жди, могут беду накликать! (*К Си Мао*) Ты что, еще не убрался отсюда! Ну-ка, катись вон! Меня от твоего вида зло берет!

Си Мао всхлипывает, плачет. Входит мать Си Мао.

МАТЬ СИ МАО. Си Мао! Си Мао! Кто тебя обидел? (*Видит, что это начальник лесничества, шлепает его по щеке.*) Ну-ка, быстро иди со мной домой!
СИ МАО. Ма... Ма... (*плачет еще сильнее*).
МАТЬ СИ МАО (*берет ребенка за руку, наклоняется к нему и говорит прямо в ухо*). Я говорю тебе, иди домой кашу есть.

Входит эколог.

ЭКОЛОГ. Что случилось, Си Мао?
МАТЬ СИ МАО. Все из-за вас, которые снежного человека ищут. Не мучайте больше нашего ребенка (*уходит, за собой тащит Си Мао*).

ЭКОЛОГ. Начальник лесничества!
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА (*сердито*). Вы что, еще не ушли?
ЭКОЛОГ. Я как раз ищу вас, чтобы попросить совета.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Что такое?
ЭКОЛОГ. Я хотел бы знать, каковы запасы промышленной древесины в этом лесничестве. Какова ежегодная вырубка? Сколько было всего вложено средств? Сколько было получено древесины? Если так вырубать, сколько еще времени это может продолжаться?
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Это вы спросите у техника, у него есть все статистические данные. Каждый год пишется годовой отчет, каждый месяц чертится производственный график.
ЭКОЛОГ. Я здесь составил другой отчет, хочу попросить вас как начальника лесничества просмотреть его. (*Передает ему доклад*.) Я провел некоторые обследования, осмотрел все лесхозы.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА (*щурит глаза от дальнозоркости, отводит бумагу подальше от глаз*). Прекратить вырубки... Вы говорите о том, чтобы не рубить деревьев?
ЭКОЛОГ. Да, охранять этот лес (*говорит, улыбаясь*). Если вы согласитесь, напишите, пожалуйста, ваше мнение. Тогда, считайте, что вы сделали хорошее дело для потомков, для детей, сохранили сокровищницу для будущих поколений. В конце этой дороги, которая ведет в горы, вам могут памятник поставить (*хлопает его по плечу*).
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Так вы, оказывается, вот зачем приехали, чтоб наше лесничество прикрыть!
ЭКОЛОГ (*заботливо*). Я предлагаю превратить его в природный заповедник.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Значит, вы хотите лишить нас куска хлеба.
ЭКОЛОГ. Можно подумать и найти другой.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Не смейтесь надо мной. Я с огромным трудом создавал это лесничество, строил дороги, дома. Я и душу, и тело, всю свою жизнь вложил сюда, а вы хотите, чтобы мы все катились отсюда прочь?
ЭКОЛОГ (*по-прежнему немного улыбается*). Нет, я не это имею в виду, вы не поняли, вы по-прежнему сможете работать начальником природного заповедника, по-прежнему будете пить ваш чай.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Вы издеваетесь?
ЭКОЛОГ. Нет. У такого начальника, по сравнению с начальником лесничества, даже будет меньше забот. Вы верите мне?
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА (*приходит в ярость*). Я понимаю только в рубке леса, строительстве и развитии.
ЭКОЛОГ. Тогда рубите! Через два года на берегах этой реки не останется и одного леса, эта уже мутная река превратится в глинистый поток. Бедствия, которые это принесет, отнюдь не ограничатся вырубленным лесом, который можно восстановить. Природа может отомстить!
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Что вы кричите?
ЭКОЛОГ. Потому что вы первый стали кричать.

НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА (*на время замолкает, внезапно вспоминает*). Ты тут ходишь туда-сюда и мешаешь производству в лесном районе.
ЭКОЛОГ. У меня есть своя работа. Если я не смогу работать, мне останется только написать доклад в министерство.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА (*уходит, полный злобы*). Если еще кто приедет искать снежного человека, всех выгоню к черту.

Эколог поднимает обруч Си Мао. Входят Мать Яо Мэй и сваха. Сваха одной рукой держит круглый веер, одновременно обмахиваясь им и закрываясь от солнца; на другой руке у нее висит корзинка со сладостями.

МАТЬ ЯО МЭЙ. А, редкий гость, какими судьбами к нам занесло? (*Усаживает ее в главной комнате.*) Яо Мэй, завари-ка своей тете У чаю.

Входит Яо Мэй.

ЯО МЭЙ (*наклоняет голову, сгибается в поклоне*). Тетушка У.
СВАХА. Ваша Яо Мэй повзрослела и стала еще больше сверкать красотой.
ЯО МЭЙ (*с улыбкой*). Вы так говорите, как будто сами старая.
МАТЬ ЯО МЭЙ (*садится за стол с другой стороны*). По-моему, ты наоборот, чем дальше, тем моложе.
СВАХА. Что ты, это все массаж да пудра.
МАТЬ ЯО МЭЙ. Ты в хорошем настроении. Как твоя жизнь?
СВАХА. Так, ничего, терпимо, день прошел — и слава Богу. Слушай, сестричка, ты подумала, из какой семьи для твоей Яо Мэй мужа взять?
МАТЬ ЯО МЭЙ. А ты кого приглядела?
СВАХА. Сына Ли Старшего, что живет внизу, в ущелье Медного Гонга. Отец вправду богат, для сына дом построил, семь новых комнат, не считая верха, двор большой.
МАТЬ. Боюсь, наша девочка несчастливая.
СВАХА. А что, уже сватались к ней?
МАТЬ. Да уж не раз, да она все не хочет, уж не знаю, какого принца она ждет.
СВАХА. А сколько твоей девочке?
МАТЬ. Родилась в год дракона, в 12-м месяце по лунному календарю.
СВАХА. О, уже 19, надо быстро выдать замуж. Такая взрослая девка в доме сидит, а ты и не беспокоишься!
МАТЬ. И не говори, сестричка, верно все это, у меня у самой душа за нее болит.
СВАХА. Эта семья такая богатая, чего еще искать? Парень здоровый, да и человек неплохой. Отца своего только малость поглупее, да ничего, в школе учится. Я его гороскоп захватила. (*Кладет на стол сложенный лист красной бумаги.*) «Золотая» судьба! Яо Мэй когда родилась?
МАТЬ. 6-го числа 12-го месяца, около полуночи.
СВАХА. Сейчас я посмотрю! (*Считает на пальцах, что-то бормочет.*) О! Да это судьба «счастья и богатства». Она так хорошо сочетается с «золотой» судьбой парня Ли Старшего!
МАТЬ. Правда?

СВАХА. Я посчитала!
МАТЬ. Подождем ее отца, потом еще разок посоветуемся.
СВАХА. Если уж о денежных подарках говорить (*достает из-за пояса сверток, завернутый в носовой платок*). Вот 100 юаней и еще наручные часы. Сейчас уже не дарят браслеты. А раньше пару браслетов подарил — вот и помолвка... Где еще найдешь таких хороших людей! Отец уже нескольких парней поженил, нескольких девок замуж отдал. Старики теперь только и думают, что об этом сыне, на книжке в банке тысяч 10 юаней. Кого еще искать?
МАТЬ. Я обязательно должна посоветоваться с моей Яо Мэй.
СВАХА. Вот две бутылки вина и блок сигарет — так Ли Старший хочет задобрить родителей невесты.
МАТЬ. Ох, сколько мы тебе хлопот доставляем.
СВАХА. Я жду ответа.
МАТЬ. Посиди еще. Мы хоть и бедные, а должны тебя накормить.
СВАХА. Я же приду на свадьбе гулять!
МАТЬ. Яо Мэй, Яо Мэй, проводи свою тетю У.

Входит Яо Мэй, смотрит на сваху и уходит. Мать Яо Мэй уходит.

Журчит ручей. Вбегает Яо Мэй, прыгая с камня на камень. Она бежит вдоль ручья, как вспугнутый олень. Убегает.

Густой лес. Кричит кукушка. Эколог собирает образцы растений, что-то насвистывает, как бы отвечая кукушке. Вбегает Яо Мэй, прячется за деревом, вдруг выходит.

ЭКОЛОГ. А, это ты — напугала до смерти. (*Быстро находится.*) А я думал, это снежный человек. Что с тобой? Что случилось?
ЯО МЭЙ. Ничего не случилось.
ЭКОЛОГ. Тогда ты что... ты пришла...

Яо Мэй подбегает, кладет голову ему на грудь, плачет.

ЭКОЛОГ. Что случилось? Расскажи-ка мне по порядку!

Яо Мэй плачет еще сильнее.

ЭКОЛОГ (*не знает, что сделать*). Ты и вправду дурочка... Я за тебя волнуюсь (*целует ее в лоб*).
ЯО МЭЙ. Ничего ты не волнуешься! Ничего ты не волнуешься!
ЭКОЛОГ. Яо Мэй...
ЯО МЭЙ. Скорей женись на мне!
ЭКОЛОГ. Что? (*Обнимает ее, хочет поцеловать, вдруг отталкивает.*) Нет.
ЯО МЭЙ. Я тебе не нравлюсь? То, что ты говорил — все неправда.
ЭКОЛОГ. А что я говорил?
ЯО МЭЙ. Говорил, что возьмешь меня замуж.
ЭКОЛОГ. Когда это?

ЯО МЭЙ. Там, у излучины речки ты говорил, что возьмешь меня замуж, говорил и забыл, ты все забываешь, я из-за тебя страдаю! Я ни о чем не думаю, мне на все наплевать, я хочу умереть!
ЭКОЛОГ. Опомнись, глупая девочка!
ЯО МЭЙ. Я не глупая девочка.
ЭКОЛОГ. Но ведь ты... Ты еще ребенок.
ЯО МЭЙ. Я не ребенок. Возьми меня замуж, я до конца жизни буду с тобой, я могу тебе стирать и готовить, я могу хорошо-хорошо тебе прислуживать...

Крепко вцепляется в него, постепенно успокаивается. Эколог медленно освобождается от нее, гладит ее волосы. Яо Мэй глупо смеется.

ЭКОЛОГ. Уходи.
ЯО МЭЙ. Что?
ЭКОЛОГ. Уходи! Уходи, пока я еще понимаю, что делаю.
ЯО МЭЙ. Я не боюсь. Я ничего не боюсь, ты только возьми меня замуж.
ЭКОЛОГ. И мне это может навредить. Я не могу здесь больше оставаться. Люди уже пялятся на меня.
ЯО МЭЙ. Какой же ты ученый?! Ты трус, трус!
ЭКОЛОГ. Не говори так, ты не понимаешь!
ЯО МЭЙ. Трус! Трус!
ЭКОЛОГ. Ты думаешь, все очень просто? Я не могу жить только в этих горах.
ЯО МЭЙ. Куда ты поедешь, туда и я, я в горах выросла, привыкла к трудностям.
ЭКОЛОГ. Есть еще много, много всего, ты не сможешь понять, ты не понимаешь моего положения. Можно сделать так, что потом уже не исправишь.
ЯО МЭЙ. А! Ты боишься, другие скажут, что ты женился на деревенской, что я тебе не пара! Ты не должен был с самого начала так говорить. Я из-за тебя так страдаю... (*Плачет*.)

На сцене гаснет свет. Журчит горный ручей. Далее действия I и II происходят одновременно.

Эколог сидит, наклонившись, за квадратным столом, что-то пишет при свете керосиновой лампы.

(Действие I) Голос ЭКОЛОГА (*медленно*). Показателем отличия человеческого рода от животных является то, что люди не пассивно приспосабливаются к природе, но целенаправленно преобразуют природу в соответствии со своими потребностями. Человеческий род в процессе развития стал высшим биологическим видом, хозяином Земли именно в результате того, что в течение долгого времени, не прекращая, вел упорную борьбу с природой...
(Действие II) (*Одновременно на возвышении в глубине сцены появляется старый певец, он бьет в большой барабан, на шее у него висит медный колокольчик, звук постепенно усиливается*.)
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ (*поет*).

Вы спрашивали про «Повесть о тьме»,

в которой говорится о том,
Как был сотворен мир,
Как было создано небо? Как от него отделили землю?
Вот, послушайте, я вам все ясно расскажу.
Сегодня о другом не буду петь, расскажу только
О глубокой древности.
Говорят, в те времена не было неба, не было земли,
Не было солнца, не было луны, не было небесных светил.
Повсюду только тьма и хаос.
Великий Паньгу родился в хаосе,
Без отца, без матери, сам собой появился на свет.

В передней части сцены в то время, как исчезает эколог, медленно пробирается первобытный человек. У него короткие волосы и разрисованное тело, вокруг пояса — повязка из грубого холста, в ушах — нефритовые серьги, в руках — гладко отшлифованный каменный топор, привязанный к топорищу ленточками из шкур.

Далее действия I и II происходят одновременно.

(Действие I) СТАРЫЙ ПЕВЕЦ (*подпрыгивая, бьет в барабан, энергично поет*).
Только пробудился Паньгу от великого сна, широко раскрыл глаза,
Встал и выпрямился
И больно ударился головой.
Стал искать топор, чтобы разделить небо и землю!
(Действие II) Актер, играющий ЭКОЛОГА (*быстро появляется в углу сцены, громко читает статью*). В процессе завоевания природы люди беспрестанно вредили ей и разрушали ее. Грабительское освоение и использование природы, в особенности в последнее столетие, по мере быстрого развития производства, уже привели к тому, что нарушился природный баланс. Среда, благодаря которой существует человек, с каждым днем ухудшается.
ПЕРВАЯ АКТРИСА (*выходит на сцену одновременно с ним, оба говорят вместе, но довольно негромко*). Мы вырубили подчистую весь лес, вырубили кустарник, потом скосили траву и папоротники выжгли. Чтобы посадить кукурузу, еще раз выжгли все в горах. А потом стали разводить цветы в горшках, покупать цветочные горшки с искусственными пейзажами.
ОБА АКТЕРА (*вместе*). Спасите лес! (*Уходят.*)

Входят лесорубы, у всех на лицах ничего не выражающие маски, двигаются танцующей походкой, образуют круг с первобытным человеком в центре, изображают рубку огромного дерева. Звуки топоров. Огромное дерево с треском ломается с душераздирающим, страдальческим звуком, похожим на крик человека, чья жизнь в опасности.

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ (*мощно поет одновременно с танцующими лесорубами*).
Во всей вселенной было темно, как в курином яйце,

Было десять тысяч туманных слоев,
Паньгу размахнулся топором, сотворяющим мир,
Раздался грохот, грянул гром, со всех сторон задул ветер,
Чистый воздух поднялся вверх и превратился в небо,
Мутный воздух осел и образовал землю.
Начала инь и ян
Увлажнила вода дождя, и родилось все сущее.

Звук ломающихся одно за другим деревьев. Лесорубы разбегаются в разные стороны, огромное дерево с оглушительным звуком падает на землю — этот звук похож на придушенный крик. Первобытный человек падает навзничь на землю, исчезает.

Тишина. В музыке — очень короткий перерыв. На сцене появляются актеры и актрисы, тотчас начинает смутно звучать ритм танца лесорубов, и все громче и громче раздаются звуки работающих пил, электропил, тракторов, дизельных грузовиков. Звуки песни старого певца также значительно удаляются, можно лишь смутно различить хриплый голос.

Далее действия I и II происходят одновременно.

Действие I
ПЕРВЫЙ АКТЕР. Мы истребили диких буйволов и мустангов.
ВТОРОЙ АКТЕР. Мы уничтожили львов и носорогов, перестреляли стада слонов.
ТРЕТИЙ АКТЕР. Даже тигры и крокодилы не смогут избежать смерти.
ЧЕТВЕРТЫЙ АКТЕР. Уссурийский журавль и черный лебедь в опасности.
ПЯТЫЙ АКТЕР. Мы принимаем срочные меры для спасения панды.
ШЕСТОЙ АКТЕР. Каждый день мы уничтожаем на земле 2—3 вида животных.
СЕДЬМОЙ АКТЕР. Есть много видов, которые мы уже уничтожили, но еще не знаем об этом.
ВОСЬМОЙ АКТЕР. Когда не останется даже кукушки, мы, может быть, почувствуем одиночество!
ВСЕ ВМЕСТЕ. О! Спасите лес!
Действие II
ВТОРАЯ АКТРИСА (*похожа на школьницу, читающую наизусть стихи*):

На этой широте земного шара как изолированный остров
Сохранится только этот наш первобытный лес.
Культура древнего Вавилона погибла
Под морем песка... Там сейчас только ветер и песок...
Безбрежная пустыня и бесконечное одиночество...

Звук и изображение полностью исчезают, вновь появляется эколог, спящий, сидя за квадратным столом. Керосин в лампе кончается, поэтому светит она очень слабо. По обе стороны эколога — тени Яо Мэй и Фан. Яо Мэй кричит ему: «Трус! Трус!» Фан говорит: «Ты совершенно не понимаешь женской души...» Но все это происходит без звука, слышно только журчание горного ключа.

ГЛАВА III
«ПЕСНЯ ДЕСЯТИ СЕСТЕР» И ЗАВТРАШНИЙ ДЕНЬ

Старый певец выходит на сцену через зрительный зал, таща за собой щенка, медвежонка, а может быть, игрушечного тряпичного медведя в намордник, сделанном из проволоки. Он привязывает его на видном месте сцены, затем, завернув нижнюю часть тела в ватное одеяло, ложится на стоящую на сцене кушетку, на которой постелена шкура леопарда. Входит ответственный работник Чэнь.

ЧЭНЬ. Есть кто-нибудь в доме? А! Здравствуй, как дела? Заболел?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Плохо дело.
ЧЭНЬ. Что плохо?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Все тело плохо.
ЧЭНЬ. А ты не притворяешься?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Эх, старый стал, скоро в гроб лягу. На днях медведя подстрелил, нехорошо, грех большой. Небо меня не пощадит.
ЧЭНЬ. Старик, я тебя оштрафую за то, что ты с духами заигрываешь.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. За что ты меня оштрафуешь?
ЧЭНЬ. Опять ты занялся грязными делами.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Против закона я ничего не делаю.
ЧЭНЬ. А зачем ты таскался в ущелье Медного Гонга?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Я уж много месяцев из дома не выходил.
ЧЭНЬ. Я говорю о том случае, когда ты пел трудовую песню о работе в поле.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. А что, песен опять, что ли, нельзя петь?
ЧЭНЬ. Я говорю не о том, что ты песни пел.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. А я думал, что эту песню снова петь нельзя.
ЧЭНЬ. Я спрашиваю, чем ты занимался в ущелье Медного Гонга.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Не ходил я туда, в ущелье Медного Гонга.
ЧЭНЬ. Это называется неискренность. Ты петуха зарезал и с духом заигрывал. Что, думаешь, мне это неизвестно?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Ты, верно, ошибся. Не мог это быть я.
ЧЭНЬ. Еще раз тебя поймаю, оштрафую, вот увидишь!
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Чэнь, если хочешь чаю попить, сам налей. У меня что-то опять ноги болят.
ЧЭНЬ. Нечего шляться туда-сюда.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Если я не буду шляться, ты что ли меня накормишь?
ЧЭНЬ. Ты на одной охоте немало зарабатываешь. Вот скажи, того медведя за сколько продал?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Да он случайно наткнулся на колокольчик да и попался на мушку.
ЧЭНЬ. Ты скажи, за эти зиму и весну ты ставил ловушку, зверей ловил, одного мускуса сколько наделал.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Да я уж всех переловил, ничего не осталось.
ЧЭНЬ. Слушай, у тебя там от животных членов не осталось? Дай и мне один.

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. На что тебе? Если повесишь его на дом, женщины рожать не будут.

ЧЭНЬ. Куда мне еще детей? Если еще родится, с меня такой штраф сдерут, что я и выплатить не смогу[1].

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Как, с тебя тоже могут штраф взять? Разве ты не ответственный работник волостного правительства?

ЧЭНЬ. Работник еще, работник. Давно уж хочу заняться торговлей. Да до сих пор все этим чертовым работником служу.

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Это хорошо. Не дай бог, тебя поставят волостным начальником, тогда всей волости несдобровать.

ЧЭНЬ (*оглядываясь по сторонам*). Это не медвежонок там?

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Тебе померещилось, это собака.

ЧЭНЬ. Не морочь мне голову, старик, ты медвежонка поймал.

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Подобрал, в лесу подобрал. Медведя убил, а медвежонка подобрал.

ЧЭНЬ. А я почему не подобрал? Почему тебе всегда везет, черт побери? Я его заберу.

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Эй!

ЧЭНЬ. Я тебе два юаня дам.

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Два юаня? Я его меньше чем за 20 не отдам.

ЧЭНЬ. Это за маленького-то медвежонка — 20? Ну, ты загнул!

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Да такого и за 50 не купишь. В городском зоопарке не меньше ста дадут — и это госцена. А если найти бродячего фокусника, так он даст, сколько попросишь.

ЧЭНЬ. Но я же не бродячий фокусник.

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Так зачем же тебе медвежонок?

ЧЭНЬ. Дом сторожить.

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Да он у тебя дома всех свиней и кур сожрет.

ЧЭНЬ. Ну и ну! Он что, такой дикий?

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Уж дикие звери — они такие. Если не кусается — считай, еще смирный.

ЧЭНЬ. Ну, ты тогда его оставь, дождись бродячего фокусника. (*Подходит к окну.*) К вам сюда приезжал тот, что снежного человека ловит?

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Люди ко мне не ходят регистрироваться.

ЧЭНЬ. Живет с тобой в одной деревне, в ней всего десять с небольшим человек, а ты и не знаешь?

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. А, ты говоришь... ты говоришь...

ЧЭНЬ. Ты мне тут дураком не прикидывайся! Сверху к нам приехал, лет за тридцать, один, уже несколько месяцев в горах. Чем он тут занимается?

СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Не стоит вмешиваться в чужие дела.

---

[1] В соответствии с политикой по ограничению рождаемости в Китае можно иметь только одного ребенка.

ЧЭНЬ (*подходит к нему, наклоняется, серьезно*). Старик, скажи, он правда любитель снежных людей, или он за чем-нибудь еще приехал? Может, его к нам сверху с проверкой прислали?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Может быть, он все горы облазил.
ЧЭНЬ. Я спрашиваю, интересовался ли он волостными кадровыми работниками?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Он скромный человек.
ЧЭНЬ. Я-то боюсь разных там проверяющих групп, ревизоров, с ними труднее всего договориться, ты их хорошо кормишь, хорошо принимаешь, а они возвращаются и еще на тебя акт составляют (*смотрит по сторонам*). Эй! Этот учитель из начальной школы в вашей деревне, что, приходил к тебе народные песни записывать? Теперь это — мода. Враз распространилась, сейчас и по радио все поют про суженого да любимую. Ты вот что, ты, черт тебя дери, много этих штук знаешь. Как-нибудь я тебя потрясу, и для меня споешь.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Только ты выпить принеси.
ЧЭНЬ. Ладно, не будем с тобой языком молоть. Этот медвежонок...

Входит эколог, в дверях сталкивается с Чэнем.

ЭКОЛОГ. Здравствуйте.
ЧЭНЬ. А, это Вы. (*Осматривает его.*) Какой день хороший! Что, в горы ходили?
ЭКОЛОГ. Только что вернулся.
ЧЭНЬ. Снежного человека искали? Не нашли пару его волос?
ЭКОЛОГ (*смеется*). Нет.
ЧЭНЬ (*показывает свое дружеское к нему отношение*). Ну и хорошо, что не нашли. Все равно из 10-ти 9 фальшивых. Уж как мне не знать их проделок? Каждый притворяется правдивым, а душа дерьмом набита, виляют вокруг да около. Что еще за волосы снежного человека? Все это крашеная обезьянья шерсть.
ЭКОЛОГ. Ну, это можно проверить с помощью анализов.
ЧЭНЬ. Только не говорите, что это я рассказал. А если вы не искать снежного человека приехали, так зачем же?
ЭКОЛОГ. Собирать образцы. В этих горах есть первобытный тутовый лес, то, что в народе называют голубиным деревом. Такие древние реликтовые растения, как гинкго, метасеквойя глиптостробовидная, тюльпанное дерево китайское. Эти ценнейшие живые ископаемые уже существуют более миллиона лет....
ЧЭНЬ. А у вас есть разрешение? Я из волостного правительства. Сейчас полно всякого народу приезжает в эти горы, лекарства собирают, лес воруют, охотятся, те, что на равнине живут и хотят дом построить да жену найти. Сейчас вот снова приехали снежного человека искать...

Эколог достает и показывает бумаги.

ЧЭНЬ. А! Вы смело оставайтесь сколько хотите. Здесь, в горах, воздух хороший. Прошлый раз приезжали тут несколько человек из Шанхая снежного человека искать, я с ними по этим горам ходил. Они как приехали, так уезжать не хотели, говорили, что в том Шанхае везде высокие дома.
ЭКОЛОГ. Верно.

ЧЭНЬ. А у нас здесь выйдешь из дома — сразу горы. Еще говорили, что в Шанхае на улицах люди сталкиваются друг с другом, людей больше, чем муравьев, правда это?
ЭКОЛОГ. Намного больше.
ЧЭНЬ. Эх, хорошо бы командировку пробить, поехать, на мир посмотреть. Если будете свободны, заходите к нам в волостное правительство чаю попить, спросите Чэня, меня в этих горах каждый знает.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Попьете чайку, Чэнь?
ЧЭНЬ. Я пойду. (*Уходит.*)
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Он ушел?
ЭКОЛОГ. Ушел.
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Тьфу!
ЭКОЛОГ. Что такое?
СТАРЫЙ ПЕВЕЦ. Раньше этот черепаший внук издевался над людьми... (*С трудом пододвигает тело.*) Эти ноги... Побеспокою вас, закройте дверь, боюсь я ветра. Можно спрятаться от плохого человека, да от судьбы не спрячешься. Боюсь, в этот раз уж не поднимусь...

Эколог закрывает входную дверь, на сцене темнеет. Старый певец и эколог исчезают. В другом углу сцены появляется старый певец в бумажном колпаке в метр высотой, на шее висит деревянная табличка с надписью «Нечисть», в руках он держит маленький гонг, согнулся, опустил голову. С каждым ударом маленького гонга он поднимает голову и кричит «Простите меня». Рот искривлен, как будто на лице надета маска. Уходит. Эта картина также проходит без звука. Гудит на холодном ветру потрескавшийся сухой бамбук.

На передней части сцены эколог наблюдает что-то в бинокль. Входит Си Мао.

СИ МАО. Дядя, ты на что смотришь?
ЭКОЛОГ. Я ищу уссурийских журавлей.
СИ МАО. Можно я посмотрю, а?

Эколог притягивает к себе Си Мао, дает ему бинокль.

ЭКОЛОГ. Смотри далеко, на ущелье, на берег озера. Что ты видишь?
СИ МАО. Увидел! Там журавли! Такой большой, вон... там еще стая.
ЭКОЛОГ. Посчитай, сколько их там?
СИ МАО. Один, два, один серый...
ЭКОЛОГ. Это серый журавль Лильфорда.
СИ МАО. Есть еще один с черной шеей и красной головкой...
ЭКОЛОГ. Это черношейный журавль, тоже вид птиц, охраняемых государством. Сколько их всего?
СИ МАО. Один, два, три, четыре, пять, шесть. Они взлетели, ноги длинные-длинные, когда летят, они прямо-прямо их вытягивают!
ЭКОЛОГ. Те, что подбирают ноги — это лебеди, а которые не подбирают — журавли. Они прилетели к нам на зиму с далекого-далекого севера. Весной они снова улетят на север. Это их передовая группа, несколько самых первых журавлей.

СИ МАО. Их много прилетит!
ЭКОЛОГ. Если это место еще подходит им для отдыха, может прилететь очень много. Если они не смогут здесь жить, то все улетят. И больше мы их не увидим.
СИ МАО. Дядя, ты уедешь?
ЭКОЛОГ. Уеду...
СИ МАО. А еще приедешь?
ЭКОЛОГ. Не знаю. (*Утешая*) Может быть, приеду. (*Достает из кармана книгу.*) Я оставлю тебе этот «Справочник для любителей птиц». В начале есть картинки, ты можешь сравнивать, научиться различать птиц. Люди и птицы друзья, понимаешь?
СИ МАО. Понимаю.
ЭКОЛОГ. Люди и деревья — тоже друзья. Люди могут хорошо жить только там, где есть лес.
СИ МАО. А человек и снежный человек?
ЭКОЛОГ. Они тоже должны быть друзьями. Си Мао, перед тем, как начнется весна, сходи на берег озера и посмотри, какие там птицы. Посчитай, сколько там птиц каждого вида, потом напиши мне об этом в письме. Ты умеешь письма писать?
СИ МАО. Умею, нас учитель учил.
ЭКОЛОГ. Потом каждый год перед весной ходи на берег озера, смотри, изменилось ли число. Запомни, во-первых, с красной головой — это уссурийский журавль, с красной головой и черной шеей называется черношейный журавль, весь серый — это серый журавль Лильфорда. Запомнил?
СИ МАО. Ты меня не путай! Это невозможно запомнить. Дядя, ты вернешься?
ЭКОЛОГ. Я думаю, что вернусь. Но перед этим я еще должен съездить в очень многие места.
СИ МАО. Они все очень-очень далеко?
ЭКОЛОГ. Все далеко. Наша земля огромна. (*Кричат журавли. Шум взлетающей вспугнутой стаи.*)

С другой стороны входят корреспондент Ван и начальник лесного района.

ВАН. Снова я вас отвлекаю.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Я должен вам четко сказать, что не разрешается публиковать какие-либо новости о снежном человеке в наших местах. Это связано с репутацией нашего лесного района.
ВАН. Не беспокойтесь, пожалуйста. В этот раз я приехал не из-за снежного человека. У вас здесь есть преподаватель начальной школы по имени Сунь Юйдэ?
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. А зачем он вам нужен?
ВАН. Вы что, еще не знаете? Опубликовали древние песни этих мест, которые он собрал и систематизировал под названием «Повесть о тьме»!
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Об этом мне неизвестно. Это он сам протолкнул. Если что случилось, он сам и будет отвечать. Мы в лесном районе не проверяем такие рукописи.

ВАН. Послушайте, некоторые видные авторитеты фольклористики уже написали хвалебные статьи, оценка очень высокая, они считают, что впервые обнаружена китайская эпическая поэма. Раньше о таких поэмах ничего не было известно. Вот это действительно важнейшая новость! Я должен быстро его разыскать, написать о нем специальный репортаж! Я еще хочу найти того, кто поет «Повесть о тьме», этого певца... по фамилии... по фамилии Цзэн.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Это вы о том старике Цзэне, который заигрывает с демонами и занимается колдовством?
ВАН. Сейчас исследователи фольклора хотят, да не могут найти таких старых колдунов, это еще большая редкость, чем панда! Они, как и снежные люди, скоро все вымрут.
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Считайте, что вы опоздали.
ВАН. А что такое?
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Он только что умер.
ВАН. Как умер?
НАЧАЛЬНИК ЛЕСНИЧЕСТВА. Старый стал, от старости и умер. (*Уходит вместе с корреспондентом*.)

Входит процессия близких жениха, встречающих невесту. Она состоит из молодых людей, те, что идут впереди, стучат в гонги и барабаны и играют на сонах[1], создавая сильный шум.

ЗДОРОВЫЙ ПАРЕНЬ (*поет*).

Сорока затрещала у двери,
Завтра будет новая невеста,
Впереди несут зонт, рассыпающий золото,
Сзади подняли расшитый паланкин.

Остальные звучно подхватывают конец куплета. Перед дверью дома невесты стоит группа девушек в разноцветных рубахах и брюках, в руках у них — блюда, полные красных фиников, сушеной хурмы, сладостей с семенами конопли, сигарет. Парни, встречающие невесту, хватают угощение с блюд, которые держат девушки, говорят озорные слова, некоторые язвительные девушки подтрунивают над парнями, без умолку смеясь уходят со сцены. На сцену под звуки соны выходит сваха, у нее красивая шпилька, лицо напудрено белой пудрой, в руке — небольшой платочек, она делает вид, что у нее небольшие изящные ножки. Проходит круг по сцене.

СВАХА (*поет*). Распустились бирюзовые цветы граната,
Посмотрите, как я спою вам о десяти девушках,
На склоне Лука-порея сестер много
Поет одна лучше другой.

Входит хор подружек невесты. Он состоит из девушек и молодых женщин, они ведут, обняв, опустившую голову невесту Яо Мэй. Соны звенят громче.

[1] Сона — китайский духовой музыкальный инструмент, близкий к зурне и гобою.

ПЕРВАЯ ДЕВУШКА (*поет*).

Распустились белые цветы тутового дерева.
Только дочь не может расцвести,
Зерна лотоса падают в земли и рождают новые зерна,
Мать и дочь рано или поздно должны расстаться.

ВТОРАЯ ДЕВУШКА (*поет*).

Отец и мать с таким трудом растили дочь,
Она выросла и на свадьбу еще надо потратиться.

ТРЕТЬЯ ДЕВУШКА (*поет*).

Брат беспокоился, голову ломал,
С малых лет заботился о сестре.

ЧЕТВЕРТАЯ ДЕВУШКА (*поет*).

Трудно расставаться и со снохой,
Она учила тебя вышивать цветы и узоры.

Журчит ручей. Девушки, держась за руки, переходят через него. На заднем плане в противоположном конце сцены появляются лесорубы. Стучат их топоры. Звук ломающегося большого дерева. Ритмично стучат топоры. Звук ломающегося дерева усиливается. Срубленное дерево с оглушительным грохотом падает на землю. Все это сопровождается танцем лесорубов на заднем плане. Движения танца, если их сравнить с двумя предыдущими танцами лесорубов, довольно абстрактные и более упрощенные. Лесорубы танцуют синхронно с пением «Песни десяти девушек».

ПЯТАЯ ДЕВУШКА (*поет*).

Как покинешь родительский дом и войдешь в дом жениха,
Нужно почтительно подносить чай.

ШЕСТАЯ ДЕВУШКА (*поет*).

Нужно быть мудрой женой,
Всеми силами прислуживать мужу.

СЕДЬМАЯ ДЕВУШКА (*поет*).

Вставай рано утром, ложись поздно ночью, будь трудолюбивой,
Пораньше роди маленького толстячка.

Песня девушек удаляется, хор уходит. На западном плане исчезают лесорубы, появляются движущиеся факелы. На сцену с одной стороны выходит эколог с рюкзаком за плечами, с другой стороны появляется начальник лесного района со стаканом чая в руках.

ЭКОЛОГ. Здравствуйте, начальник.
НАЧАЛЬНИК (*сердито*). Я уже не начальник!
ЭКОЛОГ (*испуганно*). А что случилось?
НАЧАЛЬНИК. Сняли.
ЭКОЛОГ. Почему?
НАЧАЛЬНИК. Разве это не Вы наверх доклад протолкнули?
ЭКОЛОГ. Извините, но я вовсе не вмешивался в ваши личные дела, я только призывал прекратить вырубку леса.

НАЧАЛЬНИК. А если лес не рубить, зачем нужен начальник лесного района?
ЭКОЛОГ (*искренне*). Вы еще можете стать директором заповедника. Правда! У вас даже будет больше времени, чтобы чай пить. Вы ошибаетесь, если думаете, что я вам зла желаю.
НАЧАЛЬНИК (*грустно*). Да меня на пенсию выперли.
ЭКОЛОГ. А сколько вам лет?
НАЧАЛЬНИК. 61.
ЭКОЛОГ. А... Тогда конечно.
НАЧАЛЬНИК. Уже все решено, осталось только дела сдать. Лесному району, который я своими руками создал, конец пришел. Из центра пришла бумага, будут здесь природный заповедник делать. Это все вы затеяли. Что, довольны?
ЭКОЛОГ. Позвольте мне тоже вас поздравить.
НАЧАЛЬНИК. Что?
ЭКОЛОГ. Ведь вам теперь будет не нужно на собраниях торчать, на старости лет будет время послушать, как птицы поют.
НАЧАЛЬНИК. Что-что?
ЭКОЛОГ. Вот, например, восьмиголосая кукушка может петь 8 разных мелодий.
НАЧАЛЬНИК. Идите, идите отсюда.
ЭКОЛОГ. Раз так, тогда до свидания. (*Оглядывается, уходит*.)
НАЧАЛЬНИК (*тащится, едва передвигая ноги. Устало*). До свидания. До свидания. (*Поднимает голову, слушает пение птиц, останавливается, прищуривается*.)

Поют птицы. Темнеет. Звуки работающих телевизоров и радиоприемников. На большом телевизионном экране появляется женщина-диктор. Одновременно входят участники экспедиции по поискам снежного человека, они все одеты в альпинистские костюмы, несут различное снаряжение: фотоаппараты, небольшие кинокамеры, ледорубы, охотничьи ружья, аптечки, бинокли, радиоприемники, переговорные устройства и тросы.

ДИКТОР. Уважаемые телезрители! (*Хлопает ресницами и двигает бровями*.) Сегодня в нашей программе «Окно в мир» мы познакомим вас с различными взглядами на «снежного человека» с Гималайских гор и неуловимого бигфута из Северной Америки. Эта программа предназначена для участников поисков снежного человека в нашей стране и самодеятельных любителей снежного человека.
НАЧАЛЬНИК ЭКСПЕДИЦИИ ПО ПОИСКАМ СНЕЖНОГО ЧЕЛОВЕКА. Общий сбор! Произведем проверку багажа. (*Участники экспедиции проверяют взятое с собой оборудование*.)
ДИКТОР. Говорит английский исследователь Купер. (*Исчезает*.)
АНГЛИЙСКИЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬ (*появляется*). Я и мои коллеги своими глазами видели два ряда огромных свежих отпечатка ног, которые оставил на снегу снежный человек. Мы тогда были на леднике Мелунг, несколько километров преследовали его по следам. Да, да, М-е-л-у-н-г, ледник Мелунг.
НАЧАЛЬНИК ЭКСПЕДИЦИИ (*одновременно с исследователем дает последние инструкции участникам экспедиции*). Мы пойдем в горы. Если в горах мы встретимся с этим странным животным, мы всеми возможными способами должны

попытаться поймать его и одновременно быстро сфотографировать, разом разгадаем загадку.

Далее действия I и II происходят одновременно.

Действие I
ФРАНЦУЗСКИЙ ГЕОЛОГ (*появляется*). Конечно, мы сделали снимки, кроме того, произвели сравнительный анализ. Эти четко отпечатавшиеся пальцы ног никак не могут принадлежать снежному барсу, так как на отпечатках лап снежного барса должны быть когти. Пятый же палец медвежьей лапы несколько крупнее других пальцев, а у человека — наоборот, самым крупным является большой палец. Поэтому вывод может быть только следующим: какое-то крупное прямоходящее животное, кормящее потомство грудью, сходное с человеком, до сих пор еще не известное науке. (*Исчезает.*)
ДИКТОР. Только что выступал геолог из Франции Бовари. А сейчас, уважаемые телезрители, перед вами выступят два специалиста из США: профессор Бемерсен и доктор Робертс.

Действие II
НАЧАЛЬНИК ЭКСПЕДИЦИИ. В случае, если расстояние будет довольно большим и его трудно будет поймать, мы должны спокойно и быстро произвести осмотр. Я выделю основные моменты, на которые необходимо обратить внимание при осмотре: 1) облик этого странного животного; 2) его размеры; 3) цвет шерсти. Это первое, что нужно сразу же выяснить при осмотре. Затем сразу же произвести осмотр с головы до ног: 1) какова форма головы; 2) короче ли верхние конечности нижних или длинней; 3) есть ли ногти на руках; 4) есть ли, в конце концов, хвост.

Далее действия I и II происходят одновременно.

Действие I
ДОКТОР НАУК ИЗ США. Эта чистая насмешка над наукой!
АМЕРИКАНСКИЙ ПРОФЕССОР. Лучше сказать — это вызов науке!
ДОКТОР НАУК. Отпечатки ног — это доказательство? Да это горные жители ночью шутят, чтоб иностранных туристов завлекать.
ПРОФЕССОР. Не могу вам не напомнить, что даже у нас в США засняли «Бигфута»! Роджер Берсон 20 октября 1968 года в Северной Калифорнии отснял на 16-мм пленке добрых 66 метра известного фильма. Как вы можете это объяснить?
ДОКТОР. Мой дорогой друг, чего только не могут снять в Голливуде? Там всё снимали — от чертей до пришельцев из космоса, только бы деньги платили. (*Хохочет, исчезает.*)

Действие II
НАЧАЛЬНИК ЭКСПЕДИЦИИ. Внимание стрелков усыпляющей инъекцией. Стрелять нужно в места скопления мышц, ни в коем случае не стрелять в грудь, в живот, чтобы не повредить грудную клетку и внутренние органы. Я должен напомнить еще, что попадание в жировую прослойку или под кожу может ослабить

действие лекарства. Все могут быть полностью уверены в плане поимки при помощи усыпления, в этом случае вполне возможно поймать это странное животное живым.

Далее действия I и II происходят одновременно.

Действие I
АМЕРИКАНСКИЙ ПРОФЕССОР (*воодушевленно*). Сейчас мы ведем научную дискуссию, а наука — строгая вещь. До того, как будет пойман живой экземпляр бигфута или «снежного человека», в вопросе о его существовании можно придерживаться либо положительного, либо отрицательного мнения. Однако я полагаю, что привлечение всеобщего интереса к этому вопросу никому не может причинить вреда. Подобное животное заставляет нас вспомнить молодость человечества, кроме того, оно является плодом личных фантазий, галлюцинаций и кошмарных снов, не говоря уже о том, что оно связано с чудовищами из мифов и легенд, порождаемых коллективным сознанием людей... (*Становится печальным. Изображение темнеет, голос звучит тише. Исчезает.*)

Действие II
НАЧАЛЬНИК ЭКСПЕДИЦИИ. Внимание! Внимание! За усыпленным снежным человеком необходимо усиленное наблюдение: 1) внимательное наблюдение за дыханием, сердцебиением, изменением температуры тела: эти данные необходимо фиксировать каждые два часа; 2) для предупреждения заражения ему необходимо ввести антибиотики и большую дозу витамина С, двойного В и B_6; 3) все эти действия ни в коем случае нельзя производить грубо, необходимо наблюдать за реакцией организма по зрачкам. Всем все ясно?
УЧАСТНИКИ ЭКСПЕДИЦИИ. Всем все ясно.

Слышится громкий, беспорядочный лай охотничьих собак. Телеэкран исчезает.)

НАЧАЛЬНИК ЭКСПЕДИЦИИ. Хорошо! А теперь делимся на группы и поочередно выступаем.

Все убегают. Лай собак удаляется. Дует ветер. В углу сцены на кровати лежит готовый уснуть Си Мао. В руках у него учебник.

МАТЬ СИ МАО. Ты что это все свет не гасишь?
СИ МАО (*бормочет*). Я книжку почитаю...
МАТЬ СИ МАО. А я и не знала, что ты такой отличник. Днем книг не читает, а ночью глаза портит, да керосин переводит. Ну-ка быстро задуй лампу! Слышишь, что я говорю? Ах ты, негодник, ну-ка гаси лампу!

Встает, видит, что ребенок уже заснул, берет у него книгу, накрывает его одеялом, гасит лампу. На сцене полная темнота, ветер становится тише, звучит мягкая электронная музыка. На сцене перед Си Мао в слабом синем свете, спиной к зрителям появляется длиннорукий, полусогнутый, с длинными свисающими волосами, весь покрытый пушистым мехом снежный человек. Си Мао убирает от

лица руки, которыми он закрывал глаза, прищуривается, они со снежным человеком смотрят друг на друга, лицо Си Мао напряжено.

СНЕЖНЫЙ ЧЕЛОВЕК. Ся-ся.
СИ МАО (*отвечает очень осторожно, как бы проверяя реакцию снежного человека*). Ся-ся. (*Уже не так напряженно улыбаясь.*) Хи-хи.
СНЕЖНЫЙ ЧЕЛОВЕК. Хи-хи, хи-хи.
СИ МАО (*спокойно смеется, громко*). У-у-у!
СНЕЖНЫЙ ЧЕЛОВЕК (*выпрямляется, спиной к зрителям*). У-у-у! (*Машет длинными руками.*)
СИ МАО (*тоже весело размахивает руками*). У-у-у! У-у-у!
СНЕЖНЫЙ ЧЕЛОВЕК. У-у-у!
СИ МАО. Ся-ся (*протягивает Снежному человеку руку*).

Снежный человек тоже протягивает руку. Они, держась за руки, бегут к возвышению в глубине сцены. Си Мао бежит, оборачивается, зовет снежного человека. Снежный человек тоже бежит. Си Мао прячется. Снежный человек ищет его. Си Мао вылезает с другой стороны. Снежный человек находит его, бежит за ним. Си Мао бежит впереди снежного человека, снежный человек бежит за ним. Они бегут к еще более высокому месту в глубине сцены.

Музыка звучит все громче и громче, их движения замедляются, становятся похожими на замедленную киносъемку. Место, к которому они бегут, покрыто туманом, хотя и абсолютно светлое, похожее на ясный детский сон.

Ловкий ребенок и неуклюжий снежный человек начинают танцевать. Ребенок останавливается и играет со снежным человеком, снежный человек копирует движения ребенка, только он делает их в два раза медленнее. Снежный человек постоянно находится спиной к зрителям. Мальчик отступает назад, немного пробегает, танцует. На заднем плане постепенно проясняется густой лес.

Повсюду на сцене появляется много актеров и актрис в масках. Эти маски гиперболически изображают различные состояния души — радость, гнев, скорбь и веселье, однако все они выполнены в едином комическом стиле. Все актеры повторяют движения танцующего снежного человека. Одновременно с их выходом на сцену звуки музыки усиливаются и накладываются на звуки и ритмичные удары, под которые танцуют лесорубы, и мелодию «Песни 10-ти девушек».

Музыка кажется еще более яркой и немного печальной. Старый певец тоже неожиданно начинает петь хриплым голосом. Среди усилившихся звуков еще смутно слышится веселый детский голос: «Ся-ся, У-у-у, Хи-хи-хи, У-у-у, У-у-у, У-у...» Но все актеры, танцующие в праздничной, радостной атмосфере, говорят те же слова, перекликаясь с ребенком и снежным человеком, иными словами, перекликаясь со звуками диалога человека и природы.

КОНЕЦ ПЬЕСЫ

Пьеса впервые поставлена труппой Пекинского народного художественного театра.

Предложения и разъяснения по постановке данной пьесы

1) В сценическом искусстве необходимо вновь обратиться ко многим утраченным за последние сто с лишним лет художественным методам. Данная пьеса является попыткой сценического возрождения в современном театре традиционных концепций, иными словами, она основана не только на искусстве сценической речи, но в спектакле также содержится попытка полностью использовать пение, декламацию, движение и ритм. Поэтому режиссер в соответствии с личными качествами каждого актера может выявить ту сторону игры каждого из них, в которой тот силен: особое внимание уделить либо сценическому образу, либо манере игры, либо голосу, либо движениям, либо мастерству. Те, кто умеет петь, могут петь, те, кто силен в танцах — танцевать. Есть также части, специально написанные для декламации.

2) Режиссеру и хореографу в его трактовке и плане постановки нет необходимости по старинке ограничивать представление только сценой, можно использовать все пространство театра. Действие должно идти во всем театре и весь театр превратится в место встречи актеров и зрителей, которые по возможности будут участвовать в представлении и не будут постоянно отделены от него рампой.

3) При постановке пьесы упор делается на театральность. Не следует пытаться создать обстановку, близкую к реальности. Напротив, необходимо напоминать зрителям, что идет представление. Кроме того, посредством общения и контактов со зрителями в театре необходимо создать теплую, сердечную атмосферу, сделать так, чтобы зрители, участвуя в ярком представлении, чувствовали себя как на празднике и от души веселились. Конечно, можно также отвести некоторое время на перерывы между сценами, чтобы зрители имели возможность переживать впечатления и размышлять.

4) Во время многочисленных перемен места действия по ходу спектакля нет необходимости, да и возможности каждый раз использовать реалистические декорации. При изменениях на сцене (за исключением световых и звуковых) следует полагаться на мобилизацию воображения зрителей, главным же всегда остается игра актеров. В процессе представления чувство уверенности в реальности происходящего, веру в нее зрителей необходимо создавать главным образом за счет игры актеров.

5) В данной пьесе полифонически переплетаются несколько основных тем, иногда они гармонически или негармонически наслаиваются друг на друга, создавая определенный полифонический эффект. Многоголосие проявляется не только в речи, речь с музыкой и звуком составляет также определенную структуру многоголосия и даже полифонически сочетается с изображением. Так же, как симфоническая музыка стремится к созданию комплексного музыкального образа, в данной пьесе содержится попытка добиться эффекта комплексного представления, а идеи, которые должны быть выражены в ходе пьесы, воплощаются посредством многократного, многоголосного сопоставления и постоянного повторения.

6) Одновременно с экспериментами с речевой и звуковой полифонией делается также акцент на яркость зрительных образов, кроме того посредством переплетения на сцене танцев, изображения и воспоминаний создается многослой-

ный зрительный образ. Режиссер и хореограф при постановке этих сцен, при решении зрительных образов могут следовать методу построения композиции, используемого в изображениях на кирпичах периода Хань и в гравюрах. Однако, в отличие от этих изображений, существующих на плоскости, представление должно охватывать все пространство театра.

7) Применение полифонии главных тем и техники многоголосья, естественно, требует многослойности представления. Например, когда актер перед выходом на сцену взаимодействует со зрителями, находящимися в театре, — это один слой, когда он после выхода на сцену обращается к зрителям уже от лица своего персонажа — это другой слой. Часть изображаемых персонажей живет в данном месте и в данное время, однако в некоторых сценах действуют силуэты на заднем плане: например, в сценах смерти лесника и позора профессора. Другие сцены являются обобщенными образами истории, например, танцы первобытных людей, танцы лесорубов и танец снежного человека. Необходимо разделить эти различные уровни представления, их интенсивность и степень гиперболичности и метафоричности.

8) Живой фольклорный материал, используемый в пьесе, целиком взят в деревнях и горных районах бассейна Янцзы. Поэтому во внешности персонажей, костюмах и музыке должны быть воплощены особенности южной части Китая, народные нравы и обычаи, которые значительно отличаются от обычаев, существующих в деревнях и горных селениях северного Китая. Во время представления не нужно подвергать обработке народную культуру фольклорной основы.

9) При постановке «Песни десяти сестер» можно обратиться к свадебным песням района Шэньнунцзя провинции Хубэй. Трудовую песню «Работа в поле, гонги и барабаны» и ту, что поется при строительстве дома, можно сравнить с аналогичными трудовыми песнями районов Шэньнунцзя и Цзинчжоу. «Танец, изгоняющий духа засухи» можно сопоставить с движениями ритуальных танцев северо-западной части провинции Цзянси и с религиозным обрядом изгнания духов даосской секты «Чжэньи». По поводу изготовления деревянных масок можно обратиться к колдовским маскам из уезда Хуанпин, собранным в музее провинции Гуйчжоу, не нужно гримировать актеров, как в традиционном китайском театре. Для создания образа первобытного человека можно обратиться к изображениям человека из музея провинции Чжэцзян. Образ снежного человека может быть основан на его изображении, восстановленном по описаниям очевидцев, которые были опубликованы Китайским обществом по поискам и изучению «снежного человека». Китайская народная эпическая поэма «Повесть о тьме», которая использована в пьесе, была обнаружена работником дома культуры лесного района Шэньнунцзя Ху Чунцзюнем, и сейчас ее полный текст готовится к печати.

Данные предложения приводятся лишь в качестве справочного материала.

Гао Синцзянь,
9 сентября 1984 г. в 1 час ночи — первый вариант рукописи.
2 декабря — второй вариант рукописи.

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ

DOI: 10.48647/ICCA.2023.69.16.013

А.Г. Юркевич

Эпоха Мао Цзэдуна: опыт популярной политико-социологической анатомии

К публикации русского перевода монографии Э. Уолдера «Китай при Мао. Революция, пущенная под откос»[1].

Аннотация. В статье оценивается место русского перевода монографии американского социолога, вышедшей в 2017 г., в ряду изданных в России близких по тематике книг, сочетающих научность с популярной подачей материала. Отмечается, что соображения Э. Уолдера по поводу мотивов, которыми руководствовался Мао Цзэдун после 1949 г. в политической практике, а также относительно ее социально-экономических последствий, не только подкрепляются фактологической базой, доступной российской аудитории благодаря отечественным исследователям, но и уточняют и дополняют сделанные ими заключения. Вывод автора монографии о том, что Мао пытался реализовать раннесталинские постулаты об организации партии и общества, опираясь на мобилизационный опыт военного времени, признается в целом убедительным, хотя и несколько упрощенным, не учитывающим идеологические нюансы, а также то обстоятельство, что концепты, разработанные Мао Цзэдуном, обусловливались конкретной политической ситуацией, адаптировались к стереотипам массового сознания и откликались на реально существующие в китайском обществе настроения. По мнению автора, предложенная Э. Уолдером схема будет полезна молодому поколению российских китаеведов для уяснения общей логики политических и социальных процессов, протекавших в Китае в 1949—1976 гг., но для получения объемной картины исторического процесса она должна быть дополнена результатами изучения китайской культурной, политической и социальной специфики применительно к конкретным историческим периодам.

Ключевые слова: Китай, Мао Цзэдун, маоизм, политика КПК в 1949—1976 гг., китайское общество в 1950—1970-х годах, «большой скачок», «культурная революция».

Автор: Юркевич Александр Геннадьевич — канд. ист. наук, ведущий научный сотрудник Центра новейшей истории Китая и его отношений с Россией Института Китая и современной Азии РАН. E-mail: urkevich_a@rambler.ru

[1] Уолдер Эндрю. Китай при Мао. Революция, пущенная под откос / Эндрю Уолдер; [пер. с англ. К. Батыгина]. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2023. 573 с. (Серия «Современное востоковедение» = «Contemporary Eastern Studies»).

Alexander G. Yurkevich

The Era of Mao Zedong: an Experiment in Political and Sociological Anatomy

On the publication of the Russian translation of Andrew Walder's "China under Mao. A Revolution Derailed" / Andrew Walder

Abstract. The review places the Russian translation of the American sociologist's monograph published in 2017 amongst the books published in Russia that are devoted to a similar subject and combine the academic knowledge with popular presentation of the material. The article notes that E. Walder's considerations about the motives that guided Mao Zedong's policies after 1949, as well as about the socioeconomic consequences of these policies, are not only supported by the factual base available to the Russian audience thanks to its own researchers, but also clarify and supplement the conclusions they made. Walder's idea that Mao tried to implement the early Stalinist postulates about the organization of the party and society based on the mobilization experience of the wartime is generally convincing, although somewhat simplified. It does not take into account certain ideological nuances, as well as the fact that the concepts developed by Mao Zedong were based on a specific political situation. They adapted to the stereotypes of mass consciousness and responded to the sentiments that really existed in Chinese society. According to the reviewer, the scheme proposed by E. Walder is useful for the younger generation of Russian Sinologists in providing the interpretation of the general logic of political and social processes that took place in China in 1949—1976. Nonetheless, in order to obtain a comprehensive picture of the historical processes, it should be supplemented by other works on Chinese cultural, political and social specifics in relation to this specific historical period.

Keywords: China, Mao Zedong, Maoism, CPC policy in 1949—1976, 1950s China, 1970s China, the Great Leap Forward, the Cultural Revolution.

Author: Yurkevich Alexander G. — Candidate of Historical Sciences, Leading researcher at the Center for the Modern History of China and its Relations with Russia, ICSA RAS. E-mail: urkevich_a@rambler.ru

Опубликованный перевод становится фактом той культуры, на язык которой переложен оригинальный текст. Задача данной статьи — оценить значимость достаточно удачно транслированной К. Батыгиным книги американского социолога Эндрю Уолдера в пространстве российской культуры. Главным образом в ее академическом сегменте, в том числе с точки зрения нужд подготовки будущих китаистов, а также популяризации китаеведения. Сектора своей целевой аудитории очертил сам автор монографии, объявивший о намерении «одновременно заинтересовать... коллег-ученых и студентов и предложить текст, доступный и понятный любому читателю» (с. 9).

Такая адресация обусловила, с одной стороны, стиль научно-популярного (или вспомогательного учебного) издания, с другой — стремление опереть аргументацию на репрезентативные источники. По понятным причинам в библиографии доминируют англоязычные научные труды, но есть и первоисточники, в том числе на китайском языке — региональные справочники, работы Мао Цзэдуна, 14-томные материалы по организационной истории КПК, известная трехтомная «История КНР» Шэнь Чжихуа (2008), мемуары. Сравнительно незначительная доля китайских публикаций говорит о том, что автор прежде всего ори-

ентирован на англоязычного студента. Из наших соотечественников в списке литературы отметился только А.В. Панцов — благодаря вышедшей на английском языке монографии 2012 г.[1].

О нацеленности книги Э. Уолдера на учащихся говорит и манера дублировать с вариациями уже, казалось бы, разложенную по полочкам информацию. Если в собственно научной монографии издательские редакторы безжалостно изничтожают любые намеки на повторы, то здесь автор смело демонстрирует расчетливое педагогическое занудство. Он усиливает доходчивость своих принципиальных положений, сначала контурно намечая их в предисловии и вводной главе, затем по отдельности вставляя во введения к соответствующим главам, а после растолковывая и иллюстрируя фактическим материалом применительно к конкретным историческим ситуациям, чтобы в итоге тезисно изложить в заключительной главе.

Свою работу Э. Уолдер называет «выборочным нарративом социолога, глубоко заинтересованного в изучении политики и экономики, в особенности — основ политической власти, социалистической модели развития, социального неравенства, политических конфликтов и народного протеста» (с. 11). Начав предисловие с упоминания «драматичных и страшных событий», отметивших первые 25 лет КНР, автор называет главные факторы, обусловившие такой ход вещей. Во-первых, это господство двуединого «центрального элемента нового революционного государства» — аппарата компартии, обеспечивающего контроль за кадрами, вкупе с заимствованной у СССР социалистической моделью экономики (с. 7) — здесь он видит истоки и вскользь признанных «поразительных достижений», и «чудовищных последствий, которых никто не предполагал и не хотел» (с. 8). Во-вторых, ответственность за несчастья Китая возлагается, наряду с новым «общенациональным бюрократическим аппаратом», на созданные в 1950-е годы прежде небывалые социальные структуры, через которые предначертания партии «доходили до низов в самом неожиданном виде» (с. 9).

Последующее изложение раскрывает эти посылки в 14 главах. Называя свою работу «хроникой» (с. 11), автор соблюдает хронологию не вполне последовательно: некоторые главы построены на комбинации проблемно-хронологического и проблемного принципов подачи материала, к тому же автор постоянно совершает экскурсы в прошлое или будущее относительно того периода, о котором главным образом идет речь в соответствующем разделе.

Гл. 1 («Прощание», с. 12—31), играющая роль введения, начинается с сообщения о церемонии похорон Мао Цзэдуна и аресте «банды четырех» — леворадикальной группы руководителей партии и государства во главе с женой Мао Цзэдуна Цзян Цин. После этого автор возвращается к концу 1940-х и дает обзор основных событий, пережитых Китаем в 1949—1976 гг., их характера и последствий, а также кратко аннотирует содержание каждой из глав.

Притом что автор в первую очередь стремится обосновать объективность выявленных им политических и социальных закономерностей, в центр своего нар-

[1] Pantsov Alexander V. with Levine Steven I. Mao: the Real Story. New York; London; Toronto; Sydney; New Delhi: Simon & Schuster Paperbacks, 2012. 775 p.

ратива он намеренно ставит фигуру Мао Цзэдуна, за субъективными устремлениями которого и пытается эти закономерности рассмотреть.

Мао для него — подлинный «главарь банды четырех». Вместе с тем автор признает, что начало эпохи правления КПК под руководством Мао Цзэдуна ознаменовалось выдающимся достижением — впервые за сто лет можно было говорить о создании китайского государства, способного контролировать свою территорию; оно же стало первым современным национальным государством китайского народа (с. 14). Подчеркивается, что последнее появилось не в результате победы КПК над внешней силой, а в итоге военных действий между двумя китайскими партиями, претендовавшими на революционность — Гоминьданом и КПК. Это обстоятельство во многом определило характер организации и деятельности новой правящей партии. В 1949 г. эпоха потрясений для Китая не завершилась — это было не окончание революции, а ее начало (с. 17). После драматических реформ государства, общества и экономики последовал «большой скачок» 1958—1960 гг. — революционная мобилизация населения на рекордный труд, приведшая к хозяйственной и демографической катастрофе. В 1966 г. была развязана «культурная революция», мобилизовавшая молодежь на борьбу с партийными функционерами. Она привела к развалу управленческих структур и фракционной борьбе среди «повстанцев», в которую вмешались военные. После 1968 г. инициаторы «культурной революции» направили массовый энтузиазм на борьбу с «классом врагов», чтобы восстановить пошатнувшийся авторитет правительства ценой массовых жертв (с. 18). Бойня была остановлена лишь после «таинственной» смерти второго лица в партии и министра обороны Линь Бяо, который в сентябре 1971 г. пытался бежать из страны и погиб в авиакатастрофе. Начался постепенный вывод военных из органов власти и накал репрессий снизился.

При всех изменениях результаты нововведений неизменно были непредвиденно печальными для инициаторов. Неопределенность в политике и экономике, царившую до смерти Мао Цзэдуна в 1976 г., сменили «неожиданные пути», избиравшиеся Китаем в течение последующих 30 с лишним лет (с. 19).

Следующие пять глав посвящены предпосылкам событий, развернувшихся после создания КНР. Гл. 2 («От движения к режиму», с. 32—69) начинается с параграфа, в котором рассматриваются объяснения причин победы коммунистов в Китае. Затем в двух параграфах освещаются последствия японского вторжения в 1930-е годы соответственно для армии и политической ситуации, в следующем показаны источники партийной дисциплины в КПК, и далее идут три параграфа, показывающие содержание этапов развития страны до 1949 г. Заключительный параграф, как и в большинстве других глав, носит резюмирующий характер. По словам Э. Уолдера, глава представляет собой хронику истории пути КПК к власти (минус мифология партизанской борьбы и антияпонского сопротивления), включающую становление коммунистической идеологии сталинского типа, концепций классовой борьбы при социализме, а также всеобщего вооружения народа как основы военной доктрины («массовая мобилизация гражданского населения») (с. 20—21). Автор определяет одну из главных компетенций партийного аппарата, развивавшуюся в тот период, как «мастерство обеспечения драконовских требований к лояльности и конформизму» (с. 21).

Главы 3 («Революция в деревнях», с. 70—101) и 4 («Революция в городах», с. 102—131) посвящены реформам начала 1950-х. На селе революционные преобразования прослеживаются как путь от преобладания арендных отношений к множеству независимых мелких землевладельцев, которых сначала заставили кооперироваться, а потом отобрали у них землю. В городах изменения проявляли себя в обобществлении предприятий, введении регистрации населения, борьбе с преступностью — и одновременно с неравенством и незащищенностью (от тех опасностей, которые исходили от прежнего устройства жизни). В ходе массовых кампаний, сопровождавшихся репрессиями, полностью разрушались институты не только старого государства, но и общества — прежде всего те, что прежде обеспечивали статус привилегированных групп как посредников между социумом и бюрократией. На смену кланам, торгово-ремесленным корпорациям-ханам, институту шэньши — образованному слою глубинки, интегрированным в местное общество криминальным союзам-банам и прочим структурам старого мира приходили, помимо профсоюзных, женских, молодежных и других организаций Единого фронта, встроенные в иерархические структуры уличные, домовые, производственные и прочие комитеты и ячейки, становившиеся инструментом контроля за поведением граждан, формировавшие нижние ступени администрации либо дополнявшие их. Гл. 5 («Социалистическая экономика», с. 132—159) сосредоточена на процессе внедрения китайской компартией «своей версии государственной социалистической машины роста» (с. 23), а гл. 6 («Эволюция партийной системы», с. 160—192) — на расширении влияния КПК на узловые государственные структуры, контролировавшиеся, помимо низовых партийных организаций, также подразделениями соответствующего профиля — отделами, секторами и бюро — в парткомах разного уровня. Показано, как членство в КПК становилось источником привилегий, а из партии формировалась «площадка для личного продвижения и структуры покровительства» (там же). Впоследствии Мао Цзэдун увидел в этом явлении «возвращение к капитализму», не признав в нем неизбежное следствие эволюции бюрократической иерархии, «получившей монопольный контроль над собственностью и карьерными возможностями» (с. 24).

Если перечисленные главы, за исключением первой, построены преимущественно по проблемно-хронологическому принципу, то последующие (кроме заключительной) тяготеют к собственно хронологическому: связи политических решений и социально-экономических процессов рассматриваются внутри отдельных периодов. В гл. 7 («К оттепели и обратно», с. 193—235) показана острая реакция Мао Цзэдуна на хрущевские новации, прежде всего на критику Сталина и политику мирного сосуществования, а также освещена кратковременная попытка Мао обогнать Хрущева в либерализации — курс «Пусть расцветают сто цветов» в 1956 г., приведший к лавине жалоб, митингов, забастовок, появлению эпатажно-либеральных журналов, клубов и т. п. КПК, не справляясь с этой волной, резко включила задний ход, инициировав репрессивное движение против «правого уклона». Гл. 8 («Большой скачок», с. 236—278) демонстрирует политическую «механику» и результаты движения за массовую индустриализацию 1958—1960 гг., которое, наряду со строительством большого числа новых предприятий, привело к дезорганизации экономики, дутым отчетам, невероятному

расточению ресурсов и голоду в обширных районах. Политическим маркером кризиса стало известное критическое письмо министра обороны Пэн Дэхуая, отклик Мао Цзэдуна на которое продемонстрировал его «болезненную мстительность» (с. 25) и вылился во второй раунд борьбы с «правым уклоном». Гл. 9 («На пути к “культурной революции”», с. 279—307) посвящена логике развития политических событий после «скачка»: экономический и социальный кризис Мао разрешал, позволяя устранить его последствия другим людям, но не давая в обиду себя — «прямолинейная критика» (с. 26) со стороны Председателя КНР Лю Шаоци стоила тому очень дорого. Внутренняя политика Хрущева, нацеленная на развитие высшего образования, мирное экономическое развитие и повышение уровня жизни, объявлялась беспринципной уступкой капитализму.

Э. Уолдер признает, что вероятные опасения Мао по поводу того, что преемники когда-нибудь откажутся и от почитания его самого, и от его сверхценных идей, не были в тот период результатом паранойи, но (спасибо Н.С. Хрущеву) основывались на учете конкретной ситуации (с. 27). Гл. 10 («Надломленное восстание», с. 308—354) рисует картину развернутой в 1966 г. «великой пролетарской культурной революции», поднявшей старшеклассников и студентов (хунвейбинов) против «буржуазных элементов». Однако сопротивление разбуженного джинна контролю сверху привело к разочарованию Мао в учащейся молодежи, в результате чего было принято решение о подключении к движению промышленных работников (цзаофаней) — последствия этого рассматриваются в гл. 11 («Коллапс и разлад», с. 355—400). На фоне выхода из-под контроля охваченных смутой городов январские 1967 г. события в Шанхае — переворот леваков, разгромивших при поддержке армии шанхайский горком и создавших «Шанхайскую коммуну» — казалось, сулили Центру новые формы управления ситуацией. Но военные стали вовлекаться в конфликты между группировками хунвейбинов и цзаофаней, страна близилась к гражданской войне.

Хроника действий армии, политические и социальные процессы 1967—1971 гг. представлены в гл. 12 («Власть в руках военных», с.401—433). Там описана деятельность «ревкомов», заменивших прежние органы власти, кровавые технологии «зачистки классовых рядов» военно-следственными группами, «перевоспитания» физическим трудом и развитие культа Мао Цзэдуна, вплоть до создания системы обрядности («танцы верности», поклонение алтарям с портретами и т. п.). Гл. 13 («Раздор и разногласия», с. 434—473) описывает развитие событий после инцидента с Линь Бяо. Постепенно из ревкомов выводились военные, засильем которых теперь был недоволен Мао Цзэдун, развертывалась кампания критики («порицания») Линь Бяо, но при этом и шли процессы восстановления парторганизаций, системы высшего образования, реанимации экономики, возвращения кадровых функционеров в органы управления (в том числе опального Дэн Сяопина на пост зампремьера), свертывание наиболее одиозных элементов культа личности. «Отступление от идеалов» вызвало недовольство леваков («вторая культурная революция» 1974 г., проявившая себя в разгуле левой фазы, — в давлении «повстанцев» на власть в Ханчжоу и других местах); в начале 1976 г. повторно был отправлен в отставку Дэн Сяопин. Кончина Чжоу

Эньлая и Мао Цзэдуна в том же году поставили точку в истории целой эпохи, а арест «банды четырех» стал прологом к началу новой.

Завершающая гл. 14 («Оглядываясь на эпоху Мао», с. 474—515**)** играет роль заключения, подводя итоги правления «Великого кормчего» и резюмируя содержание книги в шести параграфах. Основных созидательных достижений вождя автор насчитывает два: несомненное — образование единого китайского государства и более чем спорное — внедрение советской модели социалистической экономики. Из негативных итогов — разобщенная парторганизация, администрация, которой предстояло оправиться после десятилетия атак на чиновников, прекращение реальной индустриализации страны, плачевное состояние высшего образования, отсталость в науке и технологиях, стагнация и ухудшение жизни в городах, всеобщая бедность на селе.

Заглавия параграфов последней главы фиксируют пункты, по которым эти итоги подведены. Первый из них — «Нежелательные результаты, нереализованные амбиции» (с. 474—480). То и другое преследовало Мао Цзэдуна с середины 1950-х. Кампания «ста цветов» в русле постсталинской либерализации выявила массовое недовольство рабочих, устраивавших забастовки, селян, страдавших из-за развала поспешно созданных коллективных хозяйств, и интеллигенции, что напугало власть и подвигло ее к репрессивным кампаниям. Ускоренные социалистические преобразования экономики к 1957 г. вселили уверенность в возможность ее «квантового прыжка», окончившегося крахом, в результате чего Мао Цзэдун «даже не задумывался больше об ускорении экономического развития, полностью посвятив себя вместо этого масштабной операции, направленной на ликвидацию политических последствий катастрофы» (с. 475—476). Пиком этой операции стала «культурная революция» — «поразительно масштабный мятеж против партийного государства», которое только посредством хаотического политического лавирования было спасено от уничтожения (с. 477).

Параграф «Траектория развития Китая при Мао» (с. 480—488) — апофеоз критики «советской модели» экономики вместе с ее маоистской адаптацией. Экономический фетиш Мао Цзэдуна — тяжелая промышленность, на которую уходило более 80 % госинвестиций — ядром повисла на народном хозяйстве; «расточительная промышленная система в самом буквальном смысле пожирала ресурсы» (с. 487). Лишь в начале 1970-х годов отмечаются «уровни многофакторной производительности, которые обычно ассоциируются с ускоренным и стабильным экономическим ростом» (с. 486). Однако вскоре показатели по Кобб-Дугласу начали снижаться, что продолжалось, за исключением 1975 г. (зампремьерство Дэн Сяопина), до кончины Мао Цзэдуна (с. 486—487). В 70-е годы уменьшились поставки зерна в города. По темпам экономического развития с 1956 по 1976 г. Китай превосходил Индию, но находился позади СССР и других «ревизионистских» соцстран, далеко отставая от сопредельных восточноазиатских экономик (с. 488). По уровню ВВП на душу населения (163 долл.) Китай в 1976 г. едва догнал тогда еще очень бедную Индию (164 долл.), из азиатских стран опередив лишь мировой символ нищеты Бангладеш (140 долл.) (с. 487). Сугубую пользительность рыночных реформ автор демонстрирует ростом того же показателя к 1990 г. (314 долл.) и далее до 2010 г. (4433 долл.) (с. 488).

Следующий параграф — «Доходы и качество жизни» (с. 488—495) — обнажает социальные провалы Мао. Советскую модель, худо-бедно позволившую СССР «добиться устойчивого и динамичного роста», китайский лидер превратил «в несбалансированный инструмент, генерировавший в условиях низкого уровня промышленного развития стагнацию» (с. 488). Доходы в промышленном секторе оставались замороженными с 1963 г., премии за продуктивность с 1966 г. были запрещены (с. 490). Падение размера оплаты труда горожан началось с национализации промышленности в 1956 г. и постепенно шло в течение двух последующих десятилетий, продемонстрировав резкий спад только во время «большого скачка» (с. 491). Нехватка потребительских товаров спровоцировала формирование «городской культуры постоянного обмена взаимовыгодными одолжениями» (прототипа нынешних «связей» — гуаньси), «агрессивности» которой поражались приезжие (с. 492). В 1953 г. на жилье приходилось 12,5 % общенациональных расходов на капстроительство; за десять лет после 1966 г. — от 2,6 до 6,5 %. Шокирующие для любого американца подробности быта китайцев в эпоху Мао — общие уборные на этаже, во дворах либо даже на улице, коллективные умывальники, коммунальные кухни с печами на угольных брикетах, один телефон в домкоме на всех жителей и прочие (с. 493) — должны гарантированно убедить читателя в преимуществах рыночной экономики.

«Равенство и неравенство» (с. 495—498) — хороший заголовок для параграфа, призванного разочаровать энтузиастов эгалитаризма, верящих в достижения Мао на ниве борьбы с социальной дискриминацией. Самыми эгалитарными экономиками мира в 1970-е годы были, оказывается, промышленно развитые соцстраны. Они имели индекс Джини 0,20 или 0,21, тогда как Китай в 1979 г. — 0,33, показав себя более «социально сбалансированным» государством, чем США и Япония, с более справедливым распределением доходов, чем Канада и Западная Германия, но вполне сопоставимым по «несправедливости» с Великобританией (с. 495—496). При этом уровень распределения доходов среди горожан демонстрировал в 1981 г. поразительные 0,16. Подобные показатели в других азиатских экономиках были в разы выше, что объяснялось миграцией безземельных сельчан в городские трущобы (с. 497); этого не было в Китае, где система регистрации «удерживала нищету» на периферии (с. 498). Общим индексом 0,33 КНР была обязана разрыву в доходах между городскими и сельскими, а также между относительно благополучными и беднейшими аграрными районами.

«Бедность в сельских районах» — тема отдельного параграфа, короткого, но принципиального для авторской критики маоизма (с. 498—500). К 1976 г. пятая часть сельчан потребляла меньше 499 калорий, которые предполагал обозначенный правительством нижний предел жизнеобеспечения; он, в свою очередь, был ниже международных стандартов. По этому КНР опережал Бангладеш и совсем немного — вегетарианскую Индию, но отставал от Пакистана и Индонезии (с. 498—499). В 1978 г. 30 % деревенского населения — 237 млн человек — не дотягивали до официально установленного в Китае уровня нищеты, тоже заниженного (с. 499). Отказ от социалистических форм хозяйствования и здесь исправил ситуацию.

Либеральный гуманистический пафос автора достигает пика в параграфе «Маоизм ценой человеческих жизней» (с. 500—501). Потери от голода в результа-

те «большого скачка» он оценивает по максимуму — в 30 млн человек. Для сравнения приводятся потери в период войны 1937—1945 гг.: тогда погибло до 12 млн, из них 2 млн на поле боя и около четырех — от голода 1943 г. в пров. Хэнань. «Очевидную аналогию» с продовольственной катастрофой, вызванной «скачком», Э. Уолдер находит в событиях 1932—1933 гг. в СССР, когда из-за форсированной коллективизации на территории нынешних России, Украины и Казахстана умерли от 5,7 до 8,5 млн человек — доля погибших в населении страны сопоставима с потерями Китая на рубеже 1960-х. В 50-е годы в КНР погибли до 2 млн человек, в 1966—1971 гг. от 1,1 до 1,6 млн. В последнем случае три четверти смертей пришлись на первые месяцы 1968 г., по меньшей мере 600 тыс. — на кампанию по зачистке классовых рядов (проводившуюся следственными группами с преобладанием военных) (с. 501). Число погибших в результате «культурной революции» сопоставимо по масштабам с количеством жертв «Большого террора» 1937—1938 гг. в СССР, унесшего, по Э. Уолдеру, жизни от 800 тыс. до 1,2 млн человек (российские историки полагают, что 800 тыс. были расстреляны за весь условный «сталинский период» 1935—1953 гг.).

«Пределы маоизма» (с. 502—511) — не только заглавие параграфа, но и концептуальная формула, отражающая критическое отношение автора к идеям Мао Цзэдуна. Отвергая его право считаться оригинальным мыслителем, Э. Уолдер утверждает, что ментальность Мао воспроизводит сталинистский подход к истории партийных движений, в котором китайский лидер нашел отражение собственных представлений о классовой борьбе и строительстве социализма. Эти доктрины наложились на ранние воззрения Мао, который в 1920-х годах с удовольствием рассуждал о существенной роли насилия и борьбы в реализации революционных общественных сдвигов и необходимости единой вооруженной партийной структуры, которая повела бы за собой народные массы (с. 503).

Основные постулаты Мао автор сводит к следующим тезисам: 1) насильственный конфликт — единственное средство достижения социальных перемен и освобождения угнетенных (с. 504); 2) при социализме классовая борьба сохраняется, обостряясь по мере приближения к конечной цели (поэтому отказавшиеся следовать этой догме советские руководители — «каппутисты-ревизионисты») (с. 505); 3) единственный способ осуществления революции и построения социализма состоит в создании иерархически организованной компартии, построенной на основе строгой дисциплины и единомыслия, веры в правильность избранного пути и непогрешимость партийного руководства (с. 506); 4) самая чистая форма социализма та, что была создана в СССР в 1930-е годы на основе отказа от частного предпринимательства, рыночных механизмов и стимулов к повышению доходности; она должна формироваться в ускоренном режиме путем проведения революции сверху (с. 507).

Мао Цзэдун отверг рекомендации «позднего» Сталина подходить к построению социализма более осторожно, отказался от пересмотра роли политической мобилизации в ускорении темпов экономического роста, недооценивал роль современных наук, технологий, высококвалифицированных специалистов и профессиональных управленцев. Председатель не принимал идею использования адаптированных механизмов ценообразования, конкуренции и доходности, видя

в этом опасность капиталистического перерождения; отвергал стратегию постепенности социалистической трансформации, стабильного и сбалансированного развития, пытался не допустить «чрезмерного» порицания Сталина (с. 507). Его обвинения в адрес советского руководства строились на предельно широком толковании «буржуазности» (вообще характерном для китайских коммунистов его поколения), в свете которого ничего не значит тот факт, что в «ревизионистском» СССР «не существовало ни одной из определяющих черт капитализма: ни частной собственности на средства производства, ни рыночной конкуренции между компаниями, ни ценовых механизмов, которыми можно было бы регулировать спрос и предложение» (с. 510).

Он был в самом деле обеспокоен тенденцией к возникновению «бессменных бюрократических элит», но не понимал, что «все проблемы, против которых он боролся... происходили из передачи всех средств производства в руки государственной бюрократической машины, в которой доминировали назначенцы единой партии, склонной к диктаторскому стилю правления» (с. 509). Считаясь врагом бюрократии, Мао на деле «всего лишь отдавал предпочтение конкретной форме бюрократизма... как только монополия и привилегии приводили партию к формированию стабильной и подавляющей все и вся иерархии, Мао приходило в голову только одно: разрушить машину до основания и начать создавать ее сначала...» (с. 510). Э. Уолдер ставит ему в вину и насаждение «разрушительного в своей чрезмерности конформизма», когда партийные кадры, чтобы не подвергнуться репрессиям, лгали о достижениях и потом отнимали зерно у голодающих крестьян или с энтузиазмом выискивали врагов, дабы избежать обвинений в попустительстве. «По сути... Китай должен был опасаться не восстановления капитализма, а цепкости бюрократической иерархии...» (с. 511).

В параграфе «Новый путь» (с. 511—513) описывается переход Китая к политике реформ и открытости. Преемники Мао, фактически получившие возможность начать с чистого листа, как полагает автор, опираясь на пример вполне себе тоталитарных и однопартийных режимов целого ряда стран Азии пришли к выводу о том, что «развитие Китая можно было значительно ускорить за счет использования рыночных механизмов и открытия дверей окружающему миру, не отказываясь от диктатуры КПК» (с. 513).

Если исходить из тематики и целевой аудитории, то ближайшими российскими параллелями монографии Э. Уолдера следует признать книги А.В. Панцова, В.Н. Усова, до некоторой степени — Ю.М. Галеновича, а также т. VIII «Истории Китая с древнейших времен до начала XXI века» (основной автор В.Н. Усов)[1]. Но указанные публикации, помимо особенностей стиля и подхода к

[1] Панцов А. Мао Цзэдун. М.: Молодая гвардия, 2007. (ЖЗЛ: сер. биогр.; вып. 1051); Он же. Дэн Сяопин. М.: Молодая гвардия, 2013. (ЖЗЛ: сер. биогр.; вып. 1428); Он же. Мао Цзэдун. Путь к власти. М.: Вече, 2022; Он же. Мао Цзэдун. Великий кормчий. М.: Вече, 2022; Усов В.Н. История КНР. В 2 т. М.: АСТ: Восток — Запад, 2006; Галенович Ю.М. Великий Мао: «Гений и злодейство». М.: Яуза, Эксмо, 2012; История Китая с древнейших времен до начала XXI: В 10 т. Т. VIII. Китайская Народная Республика (1949—1976) / отв. ред. Ю.М. Галенович. М.: Наука, 2017. С. 19—538; Галенович Ю.М. Великий Мао: «Гений и злодейство». М.: Яуза, Эксмо, 2012.

материалу, отличаются существенной общей чертой — это работы историков, для которых зафиксированный источниками факт самоценен.

У А.В. Панцова состоящий из таких фактов фон служит полем действия его героев — Мао Цзэдуна, Дэн Сяопина, Чан Кайши, представляет цепь обстоятельств, формирующих личности политических деятелей и позволяющих им проявить себя. Биографические детали и подробности событий встраиваются в повествование как элементы, объясняющие не только логику поступков и решений героев, но и их место внутри исторического процесса — текучей политической, идеологической и социальной реальности. В учебнике В.Н. Усова «История КНР», как и в написанных им частях т. VIII «Истории Китая...» (две трети текста книги), бал правят события (съезд, пленум, совещание и проч.) и ограниченные хронологическими рамками процессы (война, кампания, движение и т. п.), обозначенные в заглавиях глав и параграфов. Это тоже отражает «гештальт» историка.

У социолога Э. Уолдера на первый план выходит некий обобщенный политико-социально-экономический процесс, сведенный в основном к формированию и функционированию тех институциональных факторов развития социума и государства, которые представляются ему главными. Это прежде всего партия, создающая механизмы контроля за обществом, в том числе формируя новые его институты как инструменты своего влияния, и экономический строй. Исторический процесс показан как концентрированное фактуальное выражение доктринальных убеждений и тактических решений Мао Цзэдуна. На изображенный без детализации, но сохраняющий основные пропорции исторический «костяк» нанизываются обобщенные описания и характеристики новых институций, по ходу дела заменяемых на еще более новые. На выходе получается своего рода «популярный анатомический атлас» политических и социальных процессов, демонстрируемых в динамике. Помимо полноценного библиографического аппарата книга снабжена таблицами и диаграммами, которые иллюстрируют главным образом экономические, социально-экономические и демографические аспекты общественного процесса и его динамику (например, влияние политических событий на показатели экономики, уровня жизни, смертности и т. п.).

Но, вопреки декларируемому институциональному акценту, автор очень поверхностно освещает устройство и характер функционирования «народных коммун», все больше сосредоточиваясь на негативных экономических и социальных последствиях экономических и организационных экспериментов. В его лексиконе начисто отсутствуют термины «новая генеральная линия» и «три красных знамени» — главные понятийные маркеры «постсталинистского» курса КПК для российских китаеведов. Между делом упоминается ревнивое соперничество Мао Цзэдуна и его соратников с хрущевским СССР, ставшее одной из доминант конвенционального политического сознания для КПК эпохи Мао. Подчеркивается только его негатив в сторону «ревизионистских» инициатив Хрущева и дурной пример, который тот подал китайским товарищам лозунгами «догнать и перегнать», а также намерением ускоренными темпами прийти к коммунизму. Создается впечатление, что для автора важна именно идея пагубности коммунистических установок вообще, ассоциируемых со сталинским наследием.

Говоря о маоизме, автор избегает рассуждений по поводу дифференциации коммунистических убеждений и их идеологических экспликаций, что здесь могло бы оказаться вполне к месту. Может быть, он делает это намеренно. Такого рода интерес способен в поисках корней идеологии Мао Цзэдуна привести не к И.В. Сталину, а к его непримиримому оппоненту Л.Д. Троцкому. Тот с удовольствием рассуждал по поводу необходимости «заставить все рабочее население переживать бедствия и искать из них выход не индивидуально, а коллективно», для этого «уничтожив семейные очаги, домашнюю кухню, переводя все на общественное питание», о немыслимости «социализации такого рода... без милитаризации» и настоятельной потребности в «культе физического труда»[1]. А.В. Панцов в своей книге справедливо ставит эти высказывания в параллель идеям Мао Цзэдуна[2].

В этой связи надо отметить сложность проблемы обобщающих идеологических дефиниций вообще, и не только применительно к Китаю. А.В. Лукин предлагает различение трех типов государственных коммунистических режимов по идеологическому признаку, помимо «левых» и «правых» выделяя «бюрократические», под которыми понимает те, что опираются «не на сознательную массу или рыночные стимулы, но на партийно-бюрократический аппарат»[3]. Режим, существовавший при Мао Цзэдуне, определяется им как «левый», тогда как «бюрократический» сформировался в СССР «от Сталина до Черненко», в большинстве других соцстран и строится в Китае при Си Цзиньпине[4]. Не вдаваясь в детали аргументации за и против этой типологизирующей модели, отметим, что Э. Уолдера она может и не убедить. Для него «принудительная массовая мобилизация силами *бюрократического аппарата*» (курсив мой. — *А.Ю.*) (с. 261), сформировавшегося в условиях тоталитарной власти, была главным инструментом уже «большого скачка», когда «массовый энтузиазм» обеспечивался в том числе качественно организованным изъятием у крестьян зерна, вплоть до посевного, посредством применения эффективного насилия, в которое вовлекались местные кадры: не избивал ты — избивали тебя, а то и судили как саботажника (с. 255). Соответствующий параграф у него называется «Цикл бюрократического насилия» (с. 247—252). Автор отмечает, что в период создания коммун число администраторов на селе увеличилось многократно: если прежде на несколько деревень приходился один, то теперь коммуны содержали в каждой деревне минимум пятерых (с. 246—247). Впоследствии в тот же бюрократический аппарат, но иначе устроенный на новом витке «революции», пусть даже временно отделенный от стандартных парторганов, вливались вожаки местных хунвейбинов и цзаофаней, руководители и члены бесчисленных рабочих и следственных групп. Они начинали профессионально кормиться за счет мобилизации масс на революционные свершения, выполнения функций организаторов погромов, искателей крамолы,

[1] Цит. по: Панцов В.А. Мао Цзэдун. С. 617.

[2] Там же.

[3] Лукин А.В. Политическая система современного Китая и типология коммунистических режимов // Сравнительная политика. 2021. Т. 12. № 3. С. 72.

[4] Там же. С. 73, 78.

надсмотрщиков и «перевоспитателей». Чтобы стать частью бюрократии (системы управления), не всегда обязательно становиться обладателем персонального письменного стола, а для бюрократизации системы не так уж нужны компетентные администраторы — достаточно увеличить число управленцев, понизить долю технократов среди них и повысить степень зависимости населения от руководящих структур.

Монографии пошло бы на пользу уточнение хронологических контуров ее содержания. Лапидарные эмоциональные заголовки («Надломленное восстание», «Коллапс и разлад» и т. п.) ничего не скажут читателю, впервые взявшему ее в руки, чтобы узнать о конкретном периоде или эпизоде. Вряд ли здесь сразу поможет и не самый удобный предметно-именной указатель. Зато эта книга — полезный источник логичных объяснительных моделей, мнемонических и структурирующих схем, подсказок для хронологической организации исторического материала. Примером является возможность подробной периодизации 10-летней эпохи «культурной революции». У Э. Уолдера ее этапов, хотя и специально не артикулированных, но легко «вычитываемых» из текста гл. 14 (с. 476—480) и связанных цепочкой политических причин и следствий, можно насчитать девять. Их легко встроить в более общие модели (например, трехступенчатую у В.Н. Усова). Такая периодизация могла бы несколько облегчить жизнь преподавателям, читающим курс новейшей истории Китая.

В книге встречаются непривычные для российской историографии формулировки. Так, у нас не принято терминологически выделять период активизации левых в Китае в конце 1973 — 1974 г. («вторая культурная революция», «второй захват власти» у Э. Уолдера). Странно выглядит нежелание автора, настаивающего на преемственности основных установок Мао Цзэдуна от «раннего» Сталина, признать за китайским лидером концептуальную самостоятельность. Идейную «самостийность» Мао — «крестьянского националиста» уже в 1940 — начале 1950-х годов отмечали западные исследователи[1]. Достаточно вспомнить, что учение о «новой демократии», под лозунгами которой КПК пришла к власти, он сам создал на основании слабо систематизированных наметок коминтерновских теоретиков, тонко уловив исходившую из Москвы тенденцию и существенно опередив всех в создании развернутой концепции того феномена, который впоследствии стал называться «народной демократией». Другое дело, что он отказался от этой концепции строительства социализма сразу после смерти Сталина. Последний и сам конвертировал ленинские постулаты в то, что соответствовало нуждам момента и его собственным. Теоретические адаптации Мао Цзэдуна не сводились к копированию, а учитывали ожидания широких социальных слоев и ментальность соратников.

В определенной степени ангажированные идеологически, построения Э. Уолдера помогают понять самые общие принципы, которыми руководствовался Мао Цзэдун при принятии решений, и отдельные важные закономерности их воплощения в политические и общественные процессы. За пределами его интереса остались факторы, определявшие восприятие лидерами КПК марксист-

[1] См.: Панцов А.В. Мао Цзэдун. С. 8, 752.

ской теории, глубинные, а не только декларированные причины утраты веры Мао Цзэдуном и его соратниками в советские версии развития, отношения внутри соперничавших групп и много других тем и проблем. Обращение к ним необходимо для прояснения конкретных параметров мотиваций и ценностей, меняющихся в Китае от поколения к поколению. Без этого объемное видение эпохальных процессов останется невозможным.

Библиографический список

Галенович Ю.М. Великий Мао: «Гений и злодейство». М.: Яуза; Эксмо, 2012. 784 с.

История Китая с древнейших времен до начала XXI века: В 10 т. Т. VIII. Китайская Народная Республика (1949—1976) / отв. ред. Ю.М. Галенович. М.: Наука, 2017. 822 с.

Лукин А.В. Политическая система современного Китая и типология коммунистических режимов // Сравнительная политика. 2021. Т. 12. № 3. С. 63—84.

Панцов А. Мао Цзэдун. М.: Молодая гвардия, 2007 (ЖЗЛ: сер. биогр.; вып. 1051). 867 с.

Панцов А.В. Дэн Сяопин. М.: Молодая гвардия, 2013 (ЖЗЛ: сер. биогр.; вып. 1428). 558 с.

Панцов А.В. Мао Цзэдун. Путь к власти. М.: Вече, 2022. 528 с.

Панцов А.В. Мао Цзэдун. Великий кормчий. М.: Вече, 2022. 544 с.

Усов В.Н. История КНР. В 2 т. М.: АСТ: Восток—Запад, 2006.

References

Galenovich, Yu.M. Velikij Mao: “Genij i zlodeistvo” [The Great Mao: “Genius and Villainy”]. M.: Jauza, Exmo, 2012. 784 s.

Istoria Kitaja s drevnejshih vremen do nachala XXI veka: V 10 t. T. VIII. Kitayskaja Narodnaja Respublika (1949—1976) / otv. red. Yu.M. Galenovich [The History of China from Ancient Times to the Beginning of the XXI Century: in 10 vols. Vol. VIII. The People's Republic of China (1949—1976) / ed. by Yu.M. Galenovich]. M.: Nauka, 2017. 822 s.

Pantsov, A.V. Mao Tsedun [Mao Zedong]. M.: Molodaja gvardija, 2007. (ZhZL: ser. biogr.; vyp. 1051). 867 s.

Pantsov, A.V. Den Xiaopin [Deng Xiaoping]. M.: Molodaja gvardija, 2013. (ZhZL: ser. biogr.; vyp. 1428). 558 s.

Pantsov, A.V. Mao Tsedun. Put’ k vlasti [Mao Zedong. The Road to Power]. M.: Veche, 2022. 528 s.

Pantsov, A.V. Mao Tsedun. Velikij kormchij [Mao Zedong. The Great Helmsman]. M.: Veche, 2022. 544 s.

Usov, V.N. Istoria KNR. V 2 t. [The History of PRC: in 2 vols.]. M.: AST: Vostok — Zapad, 2006.

Pantsov, Alexander V. with Levine Steven I. Mao (2012). The Real Story. New York; London; Toronto; Sydney; New Delhi: Simon & Schuster Paperbacks, 2012. 775 p.

Уважаемые читатели!
Просим присылать краткие сообщения об основных новостях китаеведения
в России и мире на электронный адрес редакции:
journal@iccaras.ru