

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт Дальнего Востока Российской академии наук

ЧЕЛОВЕК
И
КУЛЬТУРА
ВОСТОКА
2014
Исследования
и переводы

Москва
ИДВ РАН
2015

УДК 008(5)
ББК 71(5)
Ч 39

*Рекомендовано к публикации
Ученым советом ИДВ РАН*

Рецензенты:

д. филос. н. А. Е. Лукьянов, к. филол. н. В. Б. Виноградская, к. э. н. И. В. Ушаков

Составитель и ответственный редактор

В. Б. Виноградская

Ч 39 **Человек и культура Востока. Исследования и переводы-2014/**
сост.; отв. ред. В. Б. Виноградская. — М.: ИДВ РАН, 2015. — 242 с.
ISBN 978-5-8381-0303-1

Сборник «Человек и культура Востока. Исследования и переводы-2014» посвящен различным аспектам культуры Китая с глубокой древности и до «горячих» тем современности в рамках таких направлений, как философия, история культуры, эстетика, лингвистика, а также на стыке различных гуманитарных дисциплин. Особый раздел составляют переводы с научными комментариями и аналитические обзоры.

Для специалистов и широкого круга читателей, интересующихся культурой стран Востока.

Ключевые слова: Китай, Древний Китай, культура, цивилизация, мифология, философия, мусульмане хуэйцзу, арабский язык, персидский язык, дунганский язык, молодежь, ценности, поведение, традиции, категория, пятеричная классификация, пять стихий, танская сюжетная проза, повествования о сверхъестественном, Чжан Чао, интерактивность, микроблог, литерати, афоризмы, канон, поэзия, конфуцианство, годяньские рукописи, малый драматический театр, хуацзюй, настроение общества, символ дракона, история логики

ISBN 978-5-8381-0303-1

УДК 008(5)

ББК 71(5)

© Коллектив авторов, 2014

© ИДВ РАН, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Часть 1. ИССЛЕДОВАНИЯ И ОЧЕРКИ

ШИЛОВ А. П.

Духовно-психологическое состояние современного китайского общества 5

ПОЧАГИНА О. В.

«Маленькие императоры» и «клубничное» поколение: психосоциальные особенности 27

ВИНОГРАДСКАЯ В. Б.

«Ю мэнь ин» Чжан Чао (1650—1709?) как интерактивный проект 52

СТАРОСТИНА А. Б.

«Записи об изучении духов» Сюй Сюаня (X в.): состав и структура сборника 72

ПУШКАРСКАЯ Н. В.

Концепция пяти стихий: становление категориальности в Древнем Китае 81

ЗАВЬЯЛОВА О. И.

Персидская составляющая современного китайского ислама 96

Часть 2. ПЕРЕВОДЫ, РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

ЛУКЬЯНОВ А. Е.

«Ши цзин»: архетип конфуцианской культуры и философии 109

ЛУКЬЯНОВ А. Е., АБРАМЕНКО В. П.

Избранные песни «Ши цзина» 131

БЛАЖКИНА А. Ю.

«Цзы и» («Черные одежды»): два варианта одного текста 151

Годяньский вариант 164

Канонический вариант 169

ШУЛУНОВА Е. К.	
Подъем театрального искусства <i>хуацзюй</i> в современном Китае.....	176
ЛЮ ПИН	
Возрождение и развитие малых драматических театров.....	178
СТУПНИКОВА В. В.	
Основные концепции происхождения образа дракона. По материалам научных публикаций китайских исследователей..	195
ИОНОВ А. Ю.	
Философские идеи Гу Янью (1613—1682) в интерпретации Сюй Суминя	211
КВАРТАЛОВА Н. Л.	
Рецензия на книгу «История логической мысли» (Лоцзи сюэ сысян ши)	224
<i>Сведения об авторах</i>	233
Adstracts	238

Часть 1. ИССЛЕДОВАНИЯ И ОЧЕРКИ

А. П. ШИЛОВ

ДУХОВНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ СОСТОЯНИЕ СОВРЕМЕННОГО КИТАЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Настроение общества является важным показателем его состояния, способности сохранять стабильность. В настоящее время китайское общество оказалось в состоянии сильного психоэмоционального возбуждения. Оно больно. Главными симптомами болезни являются недоверие к власти и друг другу, а также чувство ненависти, которое испытывает большая часть общества к богатым и чиновникам. Главными причинами являются увеличивающийся разрыв между бедными и богатыми и чувство несправедливости от того, что богатство получено нечестно, а также ощущение беззащитности «слабых слоев населения» перед произволом чиновников и богатых. Новое руководство КНР стало принимать более решительные меры по исправлению ситуации, активизировав борьбу с коррупцией среди чиновников, а также делая попытки сплотить общество на базе идеи о величии и мощи государства.

Ключевые слова: настроение общества, кризис доверия, ненависть к чиновникам и богатым, разрыв между бедными и богатыми, борьба с коррупцией, величие нации

Шэхуй синьтай

О духовном состоянии китайского общества в последние годы говорится и пишется много. Значительная часть китайских специалистов в этой области склонна считать, что общество находится в состоянии духовного кризиса. Традиции утрачены, новые ценности отсутствуют или не становятся общими для всех членов общества. Ощущается очевидный духовный вакуум, несмотря на определенное

возрождение конфуцианства и распространение христианства. При этом в последнее время не меньшее внимание китайских ученых, а также всех мыслящих людей привлекает проблема эмоционально-психологического состояния общества, или социального настроения. И для этого есть серьезные основания. Социальные настроения являются важным показателем реального состояния общества. Основная проблема здесь заключается в том, что далеко не всегда бывает легко понять и почувствовать настроения людей, особенно для внешнего наблюдателя, или в том случае, когда общество не является достаточно открытым и демократичным, чтобы транслировать эту тонкую сферу общественной жизни в политическую плоскость. В результате государство и внешние наблюдатели могут пребывать в иллюзии относительно реального положения вещей до того момента, когда «неожиданно» общество взрывается. И только после этого власть прозревает, но бывает, что уже поздно, чтобы выйти из кризиса без потерь и драматических, а порой и трагических, событий. Процессы в области социального настроения могут протекать подспудно и быть трудноразличимыми. Но могут и выходить на поверхность, когда достигают определенного накала. Что касается Китая, то в настоящее время китайское общество оказалось в состоянии, когда долго зревшие в его недрах настроения стали активно выплескиваться наружу в таких масштабах и с такой силой, что не замечать этого и не реагировать на это государству больше было нельзя. Доказательством этому стало то, что данная проблема стала предметом изучения и анализа на государственном уровне. Более того, она получила свое отражение в материалах последнего съезда КПК. Для описания этого феномена в Китае стали использовать понятие *шэхуй синьтай* 社会心态. Поскольку оно появилось недавно и не стало еще привычным для массовой аудитории (да и для специалистов также), то зачастую разговор на данную тему предваряется разъяснениями на этот счет. Ниже приведем одно из таких, данных специалистами Шаньдунского университета:

Шэхуй синьтай — важное понятие, используемое в современной социологии. Однако для многих значение этого термина является не вполне понятным, что не только затрудняет теоретически анализировать суть проблем, связанных с духовно-эмоциональным состоянием общества, но и решать их на практике. Поэтому

является чрезвычайно важным точно определить суть понятия *шэхуй синьтай*

Очевидно, что *шэхуй синьтай* относится к разделу науки «социальная психология». Однако это не одно и то же, как многие думают. *Шэхуй синьтай* не является и сокращением от *шэхуй синьли чжэуантай* («социальное психологическое состояние»). Это разные понятия. Классическая американская социальная психология изучает проблемы влияния общества на личность и реакции личности на это влияние. То есть речь не идет об изучении самочувствия общества как единого объекта исследования. Поэтому можно утверждать, что *шэхуй синьтай* не является традиционным понятием социальной психологии.

Другая традиция социальной психологии зародилась в XIX в.: немецкая социальная психология и французская групповая (массовая) психология. Здесь объектом исследований являются группы населения разных страт общества. Члены общества не могут выйти из-под влияния настроения, эмоций и идей группы, к которой они принадлежат. Таким образом, формируется так называемое *social mind* или *group mind*.

Если обобщить, то «социальная психология» имеет два элемента: 1) стабильная часть, проявляется в традициях, нравах, обычаях, морали, религии и т.д.; 2) динамичная часть: спонтанная реакция членов общества на то, что происходит в реальном обществе, на то, как оно функционирует. Эта реакция проявляется в непосредственных чувствах, эмоциях, настроениях. То есть непосредственные психологические реакции в отношении социальной действительности. Эта наиболее непосредственно ощущаемая часть общественной психологии и есть то, что следует понимать под термином *шэхуй синьтай*.

Итак, «социальная психология» — это широкое понятие; *шэхуй синьтай* — понятие достаточно «поверхностное», сиюминутное, подвижное, непосредственное.

Формулирование и широкое применение понятия *шэхуй синьтай* является вкладом Китая в социальную психологию. Оно позволяет эффективней, точнее описывать многие важные характеристики современного китайского общества, чем это возможно с помощью традиционной социальной психологии. Поэтому его использование стало необходимым»¹.

«Синяя книга социального настроения за 2012 г.»

В начале 2013 г. Академия общественных наук КНР опубликовала «Синюю книгу социального настроения» (Доклад о настроении китайского общества за 2012–2013 гг.)², в которой исследуются следующие вопросы: психологическое здоровье общества; уровень удовлетворенности жизнью; чувство безопасности; чувство социальной справедливости; социальная поддержка; уважение и признание; доверие в обществе; настроение общества и др. Исследование также анализирует основные существующие проблемы:

1. Уровень общего доверия в обществе продолжает снижаться, недоверие между членами общества растет. Менее 50% считают, что людям можно доверять. Незнакомым доверяют от 20 до 30%. Углубляется недоверие между различными группами населения. Оно выражается в недоверии между гражданами и чиновниками; гражданами и полицией; больными и врачами; гражданами и бизнесом. Все это приводит к нарастанию конфликтов в обществе. Все больше людей со сходными жизненными ценностями, сходными интересами и социальным статусом в коллективной форме отстаивают свои права, интересы. Межгрупповые трения и конфликты нарастают.

2. Уровень претензий населения повышается, расширяется их сфера. Повышается требовательность к чистоте воздуха, воды, качеству жилья, медицинского обслуживания, озеленению; обеспечению безопасности продуктов питания, наличию удобного транспорта, безопасности условий труда, эффективности борьбы со стихийными бедствиями; растет демократическое сознание населения, правовое сознание. Распространенным является признание статуса нижних слоев общества и «слабых групп» населения, усиление коллективного сознания групп и слоев общества. Это стало ключевым фактором, влияющим на настроение общества, основанием для проведения общественных акций.

3. Нарастает социальное разделение, усиливаются межгрупповые конфликты. Групповое межевание приводит к радикализации общественного мнения, к безусловной поддержке своей группы без учета реальной ситуации. Все чаще люди, объединенные общими интересами, социальным статусом, мировоззрением, ценностными ориентирами отстаивают права в групповых формах.

Авторы «Синей книги» считают, что, хотя основной настрой в обществе остается положительным, существуют также тревожащие проявления настроений, неблагоприятные для социальной гармонии. Постоянно случающиеся шокирующие общество инциденты приводят к тому, что падает уровень терпимости общественного настроения, повышается его взрывоопасность. Ненависть, возмущение, враждебность тесно связаны с неудовлетворенностью, недоверием и социальным расслоением. Надо проявлять бдительность по отношению к проявлению внутри «слабых групп» таких ненормальных настроений, как радость вместо сочувствия, восхищение вместо возмущения, одобрение вместо осуждения.

Не хватает ценностей, разделяемых всем обществом, что затрудняет формирование общественного консенсуса, делает невозможным добиться взаимного доверия.

С учётом проблем в области общественной психологии необходимо не только удовлетворять жизненные потребности населения в еде, жилье, но и обеспечивать потребности групп в уважении, признании через высокоэффективную, честную систему социального обслуживания.

Необходимо создавать общественные, официальные механизмы социального доверия.

Необходимо заботиться о нуждах и настроениях низовых групп, реально обеспечивать их права. Нужно быть внимательными к вопросу признания различных групп, прослоек, национальностей. Изучать пути эффективного разрешения противоречий между различными этносами, слоями, группами с разным социальным статусом, чтобы избежать раскола общества.

Необходимо поощрять полезные для общества базисные ценности, делать так, чтобы они постепенно закреплялись как фундамент для всех членов общества, для стабильности самого общества.

«Синяя книга» отмечает, что в 2012 г. из общего числа происшествий, зафиксированных в Интернете, происшествия, связанные с «жизнью народа» (*минь шэн*), т. е. сферой его элементарных жизненных потребностей, занимают 30%, оказываясь на 1-м месте. Большая часть их касается насильственного сноса домов и занятия территорий под новую застройку (81,85%). 36,73% таких ин-

цидентов вызвали широкомасштабные коллективные протесты. Происшествия, связанных с действиями полиции, было зафиксировано 13,35%. В основном, они возникали из-за грубого правоприменения. Происшествия, связанных с деятельностью предприятий, отмечено 12,80%. Большая часть их вызвана спорами между трудом и капиталом, выплатой льгот и т. п. Таких происшествий больше всего зафиксировано в пров. Гуандун. Дел, связанных с коррупцией, было 12,58%; с общественным здравоохранением — 10,50% (в основном они касались проблем загрязнения окружающей среды); с общественной безопасностью — 7,55%; стихийными бедствиями — 6,46%. В целом, коллективных дел, инициированных с помощью Интернета, было 374, что составило 40,92% от общего числа.

«Синяя книга» предлагает: обеспечивать открытость информации; откровенное общение, взаимодействие; осторожное использование силы полиции; больше опираться на диалог; предоставлять эффективные гарантии государства; в полной мере использовать вспомогательную силу Интернета для борьбы с коррупцией; уважать разумное общественное мнение; создать эффективный механизм контроля; правительство должно своевременно выявлять и показывать открыто правду.

«Китайское общество больно»

Ли Сун, корреспондент агентства «Синьхуа», автор таких бестселлеров, как «Расследование скрытой власти в Китае», «Кризис доверия в китайском обществе», как раз и является одним из тех, кто ярко и убедительно показывает правду о негативных явлениях и сторонах жизни современного китайского общества, акцентируя внимание на проблемах, связанных с «жизнью народа». В своей новой книге «Китайское общество больно»³, в главе, посвященной кризису доверия, «Вопрос о доверии для китайцев — это большой вопрос», он, в частности, пишет:

По опросам, проведенным в 2011 г. еженедельником «Ляован» в пяти крупнейших городах Китая (Пекине, Шанхае, Гуанчжоу, Ханчжоу и Чэнду), лишь 4,8% опрошенных оценили состояние с доверием в обществе как «хорошее».

В последние годы вопрос об утрате доверия обостряется, что негативно сказывается не только на экономическом развитии, но

и на становлении демократии и построении гармоничного общества в Китае.

Специалисты считают, что частично утрату доверия можно объяснить тем, что был нанесен удар по традиционным концепциям доверия в результате бурных событий более чем ста лет новейшей истории: войны, революции, политические движения, переходный период — все это создало тот фон, на котором происходила эволюция института общественного доверия. Рушилось старое, создавалось новое (*по цзю, ли синь*). Глубинной причиной кризиса доверия является хаос и конфликт в области системы духовно-нравственных ценностей. В то же время ресурс традиционной культуры весьма ограничен в современном китайском обществе, так как это больше не «общество знакомых», а «общество незнакомых», в котором произошло отделение экономики от нравственности.

Большим вопросом для Китая стала тема эмиграции богатых людей. В главе «Почему богатые уезжают?» Ли Сун пишет:

В последние годы эмиграция китайских богатых стала горячей темой. По данным «Белой книги управления китайскими частными состояниями за 2011 г.», 14% обладающих состоянием свыше 10 млн юаней или уже эмигрировали, или подали заявления на эмиграцию. Около 50% обдумывают этот вопрос.

С исторической точки зрения, сейчас формируется 3-я волна эмиграции со времени начала политики реформ. По замыслу инициаторов реформ, разбогатевшие первыми должны были повести за собой других, однако получилось по-другому: значительная часть выбирает эмиграцию. Это должно настораживать, поскольку это явление не только не отвечает замыслу тогдашних руководителей, но и ожиданиям общества в отношении этих людей. Это означает, что после того, как все желающие на данный момент оформят эмиграцию, трое из пяти богатых китайцев будут иметь иностранное гражданство.

Среди сверхбогатых процент эмигрирующих еще выше. Из 20 тысяч владеющих более 100 млн юаней 27% уже эмигрировали, а 47% намерены эмигрировать. Количество китайских богатых эмигрантов больше всех других в мире. Среди эмигрантов немало известных в обществе, преуспевающих людей. Больше всего уезжает в США (40%) и в Канаду (37%), 14% — в Сингапур, 5% — в Гонконг, 2% — в Англию.

Почему богатые уезжают?

В глобальном мире перемещение людей — дело нормальное, однако нынешняя волна эмиграции в Китае является отражением серьезных проблем современного китайского общества, а не просто желанием улучшить свое материальное положение. Они эмигрируют, так как есть что-то в современном китайском обществе, что вызывает их беспокойство, рождает неудовлетворенность. Например, законность, суды, коррупция, высокие налоги, плохое образование, игнорирование проблем воспитания, плохая медицина, политика ограничения рождаемости.

Специалисты считают, что непрекращающаяся эмиграция свидетельствует о том, что у богатых нет чувства безопасности, уверенности в отношении своего будущего в Китае.

Массовая эмиграция богатых — плохой знак для будущего развития Китая. Общество обвиняет их в коррупции, бессовестности и даже в предательстве. Эмиграция не только приводит к оттоку капитала из страны, но и подрывает сплоченность нации. С началом политики реформ государство все внимание обращало на экономику и пренебрегало социальным строительством, развитием политической сферы. В результате у людей ослабло чувство общественной безопасности.

Сейчас самым важным является не моральное осуждение «богатой эмиграции», а необходимость понять, как развивать общество в целом, как повысить притягательность общества. Власть должна создать более справедливые условия жизни. Элита должна брать на себя больше ответственности, пробуждать массы новыми идеями. А простые граждане должны, соприкасаясь с новыми взглядами, понимать, ценить и защищать свои права, а не быть сторонними наблюдателями, руководствующимися философией «нам много не надо».

Глава «Нельзя позволить ненависти стать социальной болезнью» является, как представляется, наиболее важной с точки зрения характеристики психологического состояния китайского общества и возможных последствий для его будущего, его стабильности и перспектив развития.

Сейчас для Китая неотложной задачей является обеспечение социальной справедливости, иначе будет очень трудно нейтрализовать ненависть «слабых групп» населения, которая способна

стать страшной социальной болезнью и за которую все общество будет вынуждено заплатить высокую цену.

В последние годы в Китае было немало резонансных дел, связанных с нарушением справедливости, вызвавших у людей бурную гневную реакцию, когда эмоции затмевали разум. Эти эмоции главным образом были направлены против чиновников, богатых и знаменитостей. Несправедливость в сочетании с недостатком сочувствия, уважения к слабым со стороны сильных неизбежно приведет к тому, что градус ненависти в обществе будет расти. Уже сейчас все чаще происходят разного рода случаи крайне агрессивного характера, которые являются формой мести обществу. Это уже стало огромным вызовом для китайского общества и его безопасности.

Общество делает попытки осмыслить «уроки ненависти». Однако зачастую итогом таких попыток (беседы со школьниками и т.д.) становится лишь рождение ответной ненависти. Многие не понимают, что насилие нельзя остановить насилием, что так нельзя устранить социальные причины, создающие почву для насилия, ненависти, мести. Люди начинают ненавидеть всех и все общество в целом. То есть объектом ненависти становятся и невиноватые. А ведь следует и преступников рассматривать как жертв, только так можно нейтрализовать ненависть.

Кроме того, нужно создавать общественные механизмы возвращения надежды тем, кто отчаялся, помогать беспомощным и слабым вырваться из трясины нищеты. Надо дать слабым слоям ощущение собственного достоинства, способности быть успешными. Надо, чтобы государство реально гарантировало: каждый, кто старается, получает шанс добиться успеха. Все должны чувствовать: общество не оставит их наедине с их бедами. Для этого на всех уровнях нужно создавать специальные организации, отвечающие за такого рода помощь.

Премьер КНР Вэнь Цзябао сказал: «Справедливость должна сиять ярче солнца!» Действительно, главное лекарство от ненависти как социальной болезни — это максимальная социальная справедливость.

В главе «Кто украл наше счастье» Ли Сун отмечает, что 80% граждан озабочены состоянием морали.

Духовное возрождение и перестройка являются серьезным вызовом для китайского общества. Об этом в последние годы много гово-

рится. По данным агентства «Мэйландаэ», 9,8% населения оценивают ситуацию с моралью как очень плохую; 24,7% — как достаточно плохую; 47,7% — как среднюю. Положительно оценивают 18,4%.

В течение последних нескольких лет в Китае происходили шокировавшие общество события, говорящие о вопиющей духовной деградации многих людей. Большинство опрошенных полагает, что главной причиной является нездоровая система юридической поддержки. 23,6% — серьёзно искажены общественные ценности, люди утратили «силу ориентации на добро»; 21,4% — внутреннее недоверие к обществу и другим, ощущение, что общество и другие могут представлять угрозу. 51,2% считают, что оздоровление правовой системы общества может улучшить нравственную атмосферу в обществе; 36,1% — что нужно активизировать духовное строительство; 30,6% — усилить контроль за общественным мнением, использовать СМИ для воспитания и пропаганды.

«Счастье» в 2011 г. стало самым популярным словом. Ощущение счастья проявляется в положительном психологическом ощущении, возникающем на основе удовлетворенности жизнью.

Согласно проведенным исследованиям, семья, социальные связи, доходы, качество продуктов питания имеют сильную связь с чувством счастья, занимая по степени влияния 3-е место.

На чувство счастья сильно влияет также чувство давления, которое испытывают граждане в своей повседневной жизни. 60% опрошенных заявили, что испытывают довольно сильное давление. 20,3% — что давление очень большое, трудно перевести дух. Давление происходит из следующих источников: быстрый рост цен; плохая система социальных гарантий; малодоступная медицина⁵.

Выше приведена лишь часть фактов, оценок и рассуждений Ли Суна, с помощью которых он пытается в очередной раз привлечь внимание общественности к проблеме нездорового состояния современного общества. Он не одинок в своих переживаниях. Все большее число не только ученых, но и всех мыслящих людей в Китае беспокоит эта тема.

«Слабая группа»

Так, Чжоу Сяочунь, преподаватель партийной школы из пров. Чжэцзян, отмечает, что тревожность и озабоченность — это больше

не удел лишь «слабой группы». Большая часть населения испытывает давление в повседневной жизни и на работе. Размер «слабой группы» все время увеличивается, соответственно стремительно растет «психология слабости», захватывая все более широкие слои населения. Как показывают опросы, почти половина чиновников, более половины «белых воротничков» и интеллигенции относят себя к «слабой группе». То есть «слабыми» оказываются те, кого простой народ всегда считал элитой. Их можно назвать «новыми слабыми». С традиционными «слабыми» их роднит чувство неуверенности в завтрашнем дне, отсутствие чувства безопасности, растущее чувство несправедливости.

Народ ни во что и никому не верит. Растут экономические убытки из-за утраты взаимного доверия. По оценкам Министерства торговли, ежегодные прямые и косвенные потери составляют 600 млрд юаней. Напротив, степень доверия к негативной информации возрастает. Способность отличать правду от лжи ослабевает.

По мере развития мобильного Интернета и особенно использования новых способов распространения информации с помощью социальной сети Вэйбо локальные конфликты стали легко перерастать в общенациональные, выходя из интернет-пространства в офлайн. Возникло взаимовлияние виртуального мира с реальным, что привело к необычайной подвижности настроений, их усилению, появлению мощной тенденции оказывать влияние на события с помощью давления масс. Особенно часто таким образом раздуваются дела, направленные против партийных и государственных органов. Подоплекой этого являются настроения групповой ненависти и вражды, находящиеся в основании социальных настроений⁶.

Что делать?

Руководство Китая осознает остроту проблемы, пытается найти адекватные меры для снятия всё усиливающегося напряжения в обществе, грозящего непредсказуемыми последствиями. Если раньше главным способом решения была политика выпуска пара путем наказания отдельных чиновников, восстановления справедливости на местах, т. е. политика ограниченных мер локального характера, то с приходом к руководству страной Си Цзиньпина стали прилагаться

усилия для выработки решений более глубокого, принципиального характера. Инициатором этого нового подхода стал сам Си Цзиньпин, который предложил свой проект под названием «китайская мечта». Интересным фактом является также то, что Си Цзиньпин не только продолжил линию своих предшественников в плане использования конфуцианских идей для обоснования своих взглядов, но и стал пользоваться ими еще более активно. Примечательным в этом отношении стало его выступление перед студентами и преподавателями Пекинского университета в мае 2014 г., где он в частности сказал:

История развития человечества показывает: для любой нации, для любого государства самой устойчивой, самой глубокой силой является система базовых ценностей, признаваемых всем обществом. Эта система несет духовные устремления нации, государства, воплощая ценностные критерии общества о том, что такое правда и неправда, правильное и неправильное.

Главные ценности — это определенная нравственность (*дэ*), как личная, так и государственная, общественная. Без нее не могут существовать ни государство, ни человек. Если нация и государство не имеют общей ценностной концепции, общей духовной скрепы, то такая нация и государство не могут идти вперед. Такие ситуации как в нашей истории, так и в мире имели и имеют место.

Какие ценности должны быть у нас сейчас? Это вопрос и теоретический, и практический. После неоднократного изучения мнений на этот счет, комплексных исследований мы предлагаем: нужно во главу угла поставить наращивание силы и богатства, развитие демократии, цивилизации, гармонии, свободы, равенства, справедливости, законности, патриотизма, доверия, дружелюбия. Это, по сути, дает ответ на вопрос: какое государство, общество мы должны строить, какого гражданина воспитывать.

В древнем Китае говорили о самопознании, самосовершенствовании, строительстве гармоничной семьи, государства и всего мира. Это задачи трех уровней: личного, общественного и государственного. Наш подход к социалистическим ценностям заключается в том, чтобы задачи трех уровней объединить в одно целое. Таким образом мы наследуем свои славные традиции, и в то же время используем лучшие достижения мировой цивилизации.

Мы должны внедрять в общество социалистические ценности,

усилиями всего народа добиваться того, чтобы наша страна стала еще богаче, сильнее, цивилизованней, демократичной, прекрасной, чтобы мы еще более уверенно и прочно стояли среди других наций, чтобы больше никогда не повторился позор Китая XIX в. Строительство сильного, демократического и гармоничного государства — это наша цель и ответственность, как перед предками, так и перед потомками. Мы должны, опираясь на твердую веру, неуклонно следовать собственным путем, продвигаясь к своей собственной цели.

Другие страны больше никогда не смогут нас сбить с толку. Наша сила растет, растет международное влияние.

Многотысячелетняя история Китая выработала свою уникальную ценностную систему. Наша традиционная культура в наших генах, в наших сердцах. Отрыв от них привел бы к утрате жизненной силы. Их значение никогда не утратится. Самое главное для нас в том, что мы имеем свой национальный, уникальный духовный мир. Та ценностная система, о которой мы говорим, в полной мере воплощает наследование и развитие славных традиций.

Каждая нация имеет свои особенности ценностной системы. Духовное ядро каждой нации должно согласовываться как с историей и культурой данного народа, так и с текущими задачами нации. Каждая нация уникальна, она должна знать: откуда она пришла, куда идет. Поняв это, неуклонно двигаться к своей цели. Мы должны учиться лучшему у мира, но не должны слепо копировать чужие модели, принимать все иностранные поучения.

То есть я хочу сказать, что для того, чтобы осуществить китайскую мечту, нужно иметь 3 уверенности: уверенность в своем пути; теоретическую уверенность и институциональную уверенность. А для этого нужно создать опору для наших базисных ценностей.

Почему нужно об этом говорить с молодежью? Потому что от того, какими будут ценности молодых, такими будут в будущем ценности всего общества.

Молодежь должна сосредоточить свои усилия на следующих направлениях:

1) упорно учиться. Знания — важная основа для формирования базисных ценностей. Как говорил один древнегреческий философ: знания — это добродетель.

2) Усилить духовное самовоспитание. «Корень всему — добродетель» (德者本也). Знания без духовности могут быть орудием зла. Добродетельность важнее таланта. Она определяет направление.

3) Уметь отличать правду от лжи. Учиться думать.

4) Надо делать дело, а не просто красиво говорить. Надо добиваться, чтобы слова не расходились с делами.

Мы должны иметь свою специфику, а не просто копировать других. Чем более национальное, тем более мировое. Нам не нужны вторые Гарвардский, Принстонский университеты, нам нужны свои университеты, которые были бы не хуже лучших университетов мира. Лу Синь говорил: «Пекинский университет — всегда новый, он авангард движения вперед. Он толкает Китай к лучшему, к высшему».

Надеюсь, что Пекинский университет станет одним из лучших университетов мира⁷.

Вопрос о ценностях, несомненно, является ключевым для успешного развития любого общества. Сама постановка вопроса о том, какие ценности нужны Китаю, является признанием того, что на данном этапе Китай их не имеет. Когда-то имел, но утратил. В начале XX столетия Китай отказался от конфуцианских ценностей, в конце того же столетия — остался и без коммунистических. Реанимировать их или создать из них некий синтетический продукт вряд ли возможно.

Профессор Хуадунского педагогического университета, заместитель директора Института современной китайской идеологии и культуры Сюй Цилинь продолжает развивать эту тему:

Наш институт провел всекитайский опрос в рамках изучения темы «Духовная жизнь современных китайцев». Среди прочих респондентам предлагался такой вопрос: «Согласны ли вы с тем, что разные ценностные ориентиры людей не могут рассматриваться как хорошие или плохие, правильные или ошибочные?» Ответ шокировал: 60% опрошенных согласились с данным утверждением. Это является ярким свидетельством кризиса системы ценностей в современном Китае.

Многие ученые считают, что Китай вступил сегодня в эпоху «большого хаоса» (*чжисюй да луань*), главной чертой которого является хаос в «душах», проявляющийся в непрерывно происходя-

щих «этических разломах». Причина этого заключается в проблемах с ценностями, скрепляющими общество.

Как преодолеть этот кризис, воссоздать мораль и веру в стране? Проблема имеет две стороны: как выстроить этические нормы (мораль); какие ценности и вера нужны Китаю. Между первым и вторым имеется различие: первое касается общественной морали, обеспечивающей порядок в обществе, делающей закон приемлемым для граждан, смягчая его внешне-принудительный характер. Но существует и личная этика (нравственность), тесно связанная с ценностями и верой. Какая вера и какие ценности нужны Китаю сегодня? Мэн-цзы делал упор на внутреннее, т. е. нравственность, духовность. Сюнь-цзы ставил акцент на внешнее, т. е. мораль. Что же важнее? Нужны ли новая мораль и новые базисные духовные ценности, чтобы быть опорой государственным институтам и закону?

Ценностный релятивизм проявляется в нашей повседневной жизни. Что такое хорошо, что есть добро? Что является правильным, надлежащим? Нет четких критериев для их определения. Хорошее и правильное оказались разъединенными. Хорошее относится к области нравственности, правильное, должное — к области морали. Размытость моральных норм является результатом того, что недостает стоящих за ними объективных или исторически обоснованных ценностей. Поэтому законы и нормы общественной морали для людей носят внешний, принудительный характер. Они не опираются на самосознание, на совесть, на внутреннее религиозное чувство. Поэтому внешних правил много, на все случаи жизни, но поскольку они не опираются на веру, легко нарушаются, как только образуется недостаток эффективного контроля со стороны общества или государства.

Однако это не означает, что люди потеряли совесть, но лишь то, что они рассматривают моральные нормы через призму относительности и прагматизма, руководствуются ими, применяясь к конкретным ситуациям. Это создает немалые сложности. Например, родителям приходится жертвовать принципиальностью в вопросах воспитания детей. С одной стороны, они внушают детям неизменные «большие истины», проверенные временем. С другой — столкнувшись с конкретными проблемами реальной жизни, они вынуждены учить детей совсем другим вещам — «малым» истинам, не согласующимся с высокими идеалами. Так по-

степенно в атмосфере ценностного прагматизма люди привыкли жить по двойным и более стандартам. Все мы ругаем использование связей, знакомств, но как только проблемы возникают у нас, мы начинаем использовать те же рычаги и способы. Почему? Потому что мы не верим в справедливость системы, государства. Чтобы преодолеть кризис, нужно улучшить государственные институты, образование, заново выстроить общество.

Итак, чтобы создать заново нравственность и веру, нужно начинать с институтов (*чжиду*). Проблему этики нужно соединить с проблемой общественных институтов. Хороший общественный строй, его институты побуждают человека к добру. Но плохие законы не только могут подавлять в человеке доброе начало, но и высвобождать в нем темное и злое. Нельзя отдельно обсуждать проблемы этики, прежде нужно посмотреть на то, есть ли пространство для улучшения государственной системы. Будет ли поощряться лучшая сторона человека или его темная сторона, зависит от государственных институтов. Задача правительства не в том, чтобы принимать те или иные конкретные меры, а в том, чтобы создавать справедливые институты, совершенствовать правовое общество. И только тогда общество начнет порождать этику, основанную на истинных ценностях.

Примером может служить Гонконг, где после нескольких десятилетий жизни в условиях правового общества сформировались новые традиции, все стало достаточно упорядоченным, гражданское общество — развитым.

Сейчас нужно заняться строительством нормального, достойного общества. Если сравнивать с конфуцианской концепцией «общества благородных мужей», то это общество более низкого уровня. Оно должно занять место посередине между обществом «благородных мужей» и обществом «низких людей». То есть это общество «приличных» людей. Для этого нужно прежде создать соответствующую систему, институты, которые будут способствовать тому, что большая часть общества превратится в достойных, приличных людей. Плохой же строй приводит к тому, что в обществе доминируют ложные «благородные люди» (лицемеры) и настоящие «низкие люди». Конфуцианские нравственные критерии слишком высоки, но общество нормальных, приличных людей — это та цель, к которой мы можем реально стремиться.

Она не требует того, чтобы все ставили перед собой высочайшие требования, были максималистами. Они должны стараться делать то, что для них посильно, руководствоваться минимальной этикой. Нельзя требовать от всех людей быть *цзюньзы* («благородными мужами»), так как это привело бы лишь к лицемерию. Если руководствоваться «серебряным» правилом конфуцианства «не делай другим того, чего не желаешь себе» (*ци со бу юй, у ши юй жэнь*), то большая часть пороков ушла бы из нашей жизни⁸.

Выводы: «китайский вопрос»

Итак, китайское общество больно. Главными симптомами этой болезни являются ненависть, кризис доверия, ощущение беспомощности и отсутствие уверенности в завтрашнем дне. Главной её причиной — чувство несправедливости и отсутствие духовных ценностей, скрепляющих общество. Чувство несправедливости проистекает из все более сильного расслоения общества на бедных, «слабых» и богатых, «сильных». Но в большей степени из того, что «сильные», сформировав некую замкнутую социальную группу, или «корпорацию тех, кто уже преуспел» (*цзидин лии цзитуань*), не хотят ничего менять. «Слабые» оказываются обреченными оставаться в этой стране навсегда, испытывая все нарастающее давление, оказываясь под все большим прессом в условиях постоянно растущих цен на продукты, жилье, медицину.

Когда более 30 лет назад был выдвинут лозунг: «Богатейте!», когда было заявлено, что быть богатым почетно, народ с энтузиазмом устремился к осуществлению этой новой задачи. Но постепенно становилось все более очевидным, что обогащение в Китае приводит к коррупции в таких масштабах, что цена экономического бума оказывается слишком высокой. Причем главным коррупционером является сама власть в лице партийных и государственных чиновников. Переход от плановой, «моральной» экономики к рыночной, капиталистической требует опоры на иную этику, к которой общество было не готово. Поэтому государство и его институты должны были стать, и стали инструментом насильственного внедрения рыночной идеологии и морали. При этом власть, государственные и партийные чиновники не удержались на высоте своих партийных, идеологичес-

ких принципов и идеалов, активно занявшись извлечением выгоды из ситуации прямо или, что чаще, косвенно.

Первые признаки неблагополучия в общественной атмосфере стали появляться уже через несколько лет после начала реформ. А концу 1990-х годов стали громко звучать голоса тех, кто говорил о возникновении в Китае духовного кризиса. Тем не менее, эйфория от экономических успехов позволяла относиться к ним не слишком серьезно. И все-таки нарастание негативных явлений в обществе заставило КПК задуматься о путях их нейтрализации. Так, была выдвинута концепция «гармоничного общества», целью которой было намерение сократить разрыв между бедными и богатыми во имя сохранения стабильности в обществе. Однако разрыв не только не сокращался, но и значительно увеличился. Раздражение в обществе росло. Развитие Интернета и социальных сетей этому способствовало. На экранах телевидения появилось немало фильмов, особенно сериалов, в которых хорошо и даже талантливо анализировались в художественной форме все проблемы современного общества. К моменту прихода к руководству страной Си Цзиньпина ситуация оставалась крайне напряженной, и надо было что-то срочно предпринимать. Поэтому было заявлено о новом этапе борьбы с коррупцией, которая, как признал новый лидер, угрожает самому существованию государства. При этом у власти есть понимание необходимости сплотить общество духовно для продолжения движения по пути дальнейшего углубления рыночных реформ. Поскольку прежние коммунистические идеалы давно потеряли силу и не воспринимаются всерьез уже никем, а ценности западной цивилизации руководством страны воспринимаются как угрожающие стабильности и чуждые китайским традиционным ценностям, то не оставалось ничего другого, как сделать еще более очевидный крен, наметившийся ранее, в сторону конфуцианства. Выступление Си Цзиньпина перед студентами и преподавателями Пекинского университета является этому подтверждением.

Кроме этого, Си Цзиньпин выдвинул новый тезис: «китайская мечта», который активно подхватили органы партийной пропаганды. Главная идея его заключается в том, чтобы все китайцы главной целью своей жизни считали величие нации, чтобы все, независимо от социального статуса, сплотились вокруг нее. «Если стране будет

хорошо, то и всем будет хорошо». Будет ли это работать? Даже в революционные времена общество в Китае вдохновлялось прежде всего идеей справедливости, причем справедливости в масштабах всего мира. Это имело под собой не только коммунистическую идею, но и традиционную для Китая идею Да тун («Великого единения»). Но это было совсем другое время – время, когда коммунисты пользовались уважением и доверием. Этот капитал растрочен. Энтузиазм, эйфория не могут существовать долго. На смену им приходит повседневное, то, что в Китае называется *го жиэ* («повседневная жизнь»). И вряд ли возможно людей вдохновить идеалом величием нации, если при этом будет сохраняться несправедливость и чрезмерный социальный гнет.

Современное китайское общество не является религиозным. Большая его часть не желает возрождения конфуцианства, не верит в идеалы коммунизма. Большинство составляют или атеисты, или условно верующие, исполняющие некие ритуалы при возникновении необходимости практического свойства. Самой серьезной прослойкой верующих являются христиане, которых становится все больше, и мусульмане. Ни те ни другие не способны откликаться на призывы к сплочению и терпимости во имя величия и силы государства. Но они и не составляют большинства населения. Поэтому новому руководству придется все-таки в большей степени искать пути к разрядке эмоционального напряжения за счет реальных шагов в социально-экономической области.

В то же время, положительным моментом является понимание руководством страны того, что одними показателями роста ВВП проблему кризисного духовно-эмоционального состояния общества не решить. Мировой опыт показывает, что даже в странах с хорошо развитой социально-экономической сферой (Ливия), высоким уровнем жизни населения могут случаться катастрофические события, если «подогреть» тем или иным образом настроения, эмоции. Что же говорить о тех обществах, которые уже находятся в разгоряченном психологическом состоянии? Они могут вспыхнуть в любой момент. И тогда никакие разумные доводы не будут работать. Не помогут ни традиции, ни призывы потерпеть во имя светлого будущего.

Усиление борьбы с коррупцией, стремление сделать распределение доходов более справедливым, начавшиеся после XVIII съезда

КПК, могут дать положительный эффект. Однако смогут ли эти меры серьёзно изменить ситуацию, потушить гнев и негодование народных масс, зависит от того, насколько решительно и последовательно они будут проводиться.

Ситуация, когда власть сама себя исправляет, характерна тем, что есть черта, за которую она перейти не может, не нарушив устоявшуюся систему, в сохранении которой она кровно заинтересована. Тем более, что Китай стоит перед необходимостью углубления реформ, т. е. более полного перехода к рыночной экономике, без чего она не сможет, по мнению экспертов, разделяемому правительством, успешно развиваться дальше. Быстро изменить сложившийся характер отношений между властью и бизнесом невозможно. В Китае произошло слияние власти и рынка. Чиновникам слишком выгодно обменивать власть на деньги, что ведет китайскую цивилизацию к системному кризису и гибели. Коррупция является внешним проявлением того, что власть остается неподконтрольной. Она боится нарушить достигнутое равновесие интересов между различными влиятельными группами, боится вовлечения общества в антикоррупционную борьбу.

Важным фактором, влияющим на развитие ситуации, является и то, что, несмотря на все революционные события в Китае в XX в., идеологическое воспитание со стороны КПК, менталитет народа за прошедшие десятилетия мало изменился. Ситуация достаточно парадоксальна: видные деятели, работающие в рамках партийных структур, ставят в пример Гонконг, где сложился, как они признают, более высокий тип общественного сознания, благодаря государственным институтам в период, когда Гонконг находился под управлением Великобритании. Фактически признается, что КПК проиграла, если за критерий успеха и прогресса брать не просто экономическую мощь, а качество социума и его граждан. Это подтверждается и тем, что открыто признается невозможность консолидировать общество с помощью идеологии КПК как марксистской партии, и все более активно делается упор на традиционные китайские ценности, коими считаются ценности конфуцианские. Хотя, конечно, речь идет не о том, чтобы действительно вернуть конфуцианство в качестве государственной идеологии, но лишь о том, чтобы использовать некоторые из конфуцианских идей, которые глубоко впечатались

в сознание нации, и которые могли бы быть полезны власти для решения насущных проблем государства.

Каковы же шансы того, что нынешнее руководство Китая справится с нарастающими трудностями? Пекинский писатель Бэй Е говорит:

Сейчас все обсуждают «китайский вопрос». ...Особенность момента в том, что все, что с помощью фактов доказывается, также легко с помощью других фактов опровергается. Поэтому спор, кто прав, стал совершенно бессмысленным. Требуется совершенно новая теория, позволяющая не только решить «китайский вопрос», но и понять, почему весь мир таков и что делать. Не только китайцы, но и весь мир погрузился в бессмысленные дебаты и абсурдные научные дискуссии. Но проблема не только не решается, но и становится все более запутанной. ...Чтобы ответить на вопрос, каковы отношения человека с другим человеком, обществом, государством, миром, почему сложилась такая культура, цивилизация, необходимо иметь совершенно новую концепцию, теорию. Ее нет, поэтому человечество в замешательстве.

...Почему «китайский вопрос» никак не решается? Потому что очень трудно решить вопрос о «сердце человека». Это гораздо труднее, чем совершать революции, богатеть, строить высокие дома и даже запускать спутники в космос. ...В чем же суть человека? Его суть эгоизм. Он всегда думает о том, как бы меньше отдать, но больше получить; делать то, что легче, но сулит больше выгоды. Например, ненавидеть легче, чем любить; сетовать легче, чем действовать; разрушать легче, чем строить; распускать себя легче, чем обуздывать; воровать легче, чем заботиться об общем благе. Стремление идти легким путем есть причина человеческого падения. Если все будут действовать таким образом, то в конце концов человечество ждет тотальная ненависть и уничтожение.

...Душа китайцев находится в полном хаосе. Когда нет опоры в сфере религии или философии, то человек не может быть нравственным, он не в состоянии познать себя и мир. Внутреннее разобщение и противостояние — это та сила, которая уничтожает цивилизацию. Как быть? Отказаться от попыток «объединить мысли» как от глупой, аморальной идеи. Сформировать общественное сознание, общенациональный консенсус, без которого общество не может быть целостным организмом. Эта задача затрагивает коренной вопрос: на

какой основе можно достичь национального консенсуса?

...Решить задачу можно лишь, если все общество сознает: Китай стоит перед лицом небывалого в его истории цивилизационного кризиса, его спасение — в решении вопроса «человеческого сердца», в появлении нового, разумного, духовно-ответственного гражданина, обладающего новым сознанием.

Больше всего китайцам не хватает веры. Они умеют говорить о духовности, но не умеют жить духовно. Они не знают истинной цены веры⁹.

Примечания

- ¹ Гуанмин жибао [光明日报]. 2.04.2014. URL: http://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2014-04/02/nw.D110000gmrb_20140402_1-16.htm (дата обращения: 05.03.1015).
- ² Шэхуй синьтай ланьпи шу [Синяя книга социального настроения 社会心态蓝皮书]. Пекин, 2013.
- ³ Ли Сун. Чжунго шэхуй бин [Китайское общество больно 李松: 中国社会病]. Пекин, 2013.
- ⁴ Опрос проведен компанией «Мэйланда» в 2011 г. в 18 крупнейших городах Китая, включая Пекин и Шанхай. Количество опрошенных — 3620 человек.
- ⁵ Агентство «Мэйланда» [美兰德] создано в 1992 г., является крупнейшей статистической и консультативной компанией. Оказывает информационные услуги как китайским потребителям (министерства, Академия наук КНР и т.д.), так и международным организациям (Всемирный банк, рейтинговые компании и т.д.). В настоящее время занимается главным образом изучением общественно-го мнения, общественного настроения, состояния дел в экономике.
- ⁶ Чжоу Сяочунь. Чжуаньсинци шэхуй синьтай шихэн дэ чэнбинь цзи дуйцэ яньцзю [Причины и контрмеры разбалансированности социальных настроений переходного периода 周小春: 转型期社会心态失衡的成因及对策研究] // Юньнань шэхуйчжуй сюэюаньсюэбао [云南社会主义学院学报]. № 3. 2012. С. 311—315.
- ⁷ Си Цзиньпин. Циннянь яо цзыцзюэ цзяньсин шэхуйчжуй хэсинь цзячжигуань [Молодежь должна сознательно руководствоваться главными социалистическими ценностями 习近平: 青年要自觉践行社会主义核心价值观]. URL: http://news.xinhuanet.com/politics/2014-05/05/c_1110528066.htm (дата публикации: 05.05.2014).
- ⁸ Сюй Цзилинь. Жухэ чунцзянь чжунго дэ луныли юй синьян? [Как создать заново китайскую этику и веру? 许纪霖: 如何重建中国的伦理与信仰] // Синьхуа жибао 新华日报. 06.08.2014.
- ⁹ Бэй Е. Вэньминсюэ гайлунь [Основные положения учения о цивилизациях 北野: 文明学概论]. URL: <http://hous.focus.cn/showarticle/18551/564801.html> (дата публикации: 08.03.2010).

О. В. ПОЧАГИНА

«МАЛЕНЬКИЕ ИМПЕРАТОРЫ» И «КЛУБНИЧНОЕ» ПОКОЛЕНИЕ: ПСИХОСОЦИАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

В статье рассматриваются ценностные ориентиры, поведение, мечты молодых людей, родившихся в Китае в годы реформ и открытости, которые являются как отражением их психосоциальных особенностей, стремлений, так и реакцией на изменения, происходящие в обществе. В целях создания психосоциального портрета рожденных после 1980-х автором проанализированы различные определения этих поколений, используемых исследователями и средствами массовой информации.

Цель исследования — понять соотношение традиций и новаций в мировоззрении и поведении современной китайской молодежи, выявить общее с мировыми тенденциями и особенное.

Ключевые слова: Китай, молодежь, ценности, поведение, традиции

Молодежь — это будущее любой страны, это чуткий социальный барометр, показывающий направление движения общества, изменение его ценностей, тенденции развития — не только проблемы и вызовы, но, что чрезвычайно важно, перспективы. Ценностные ориентиры, поведение, мечты молодых людей являются как отражением их психосоциальных особенностей, стремлений, так и реакцией на изменения, происходящие в обществе. Они — социальный камертон, помогающий отследить дисгармонию и корректировать стратегию развития социума в новых социально-экономических условиях.

В Китае говорят: «Счастье следующего века строится в этот век».

Какая она, молодежь Китая? Разная, в зависимости от того, где она живет — в какой провинции, в городе или в сельской местности и к какой социальной группе принадлежит. Попытки приведения к единому знаменателю, обобщения характерных черт поколений, родившихся в пореформенные годы, создают лишь некие контуры, носят условный характер; реальность, бесспорно, гораздо сложнее и разнообразнее.

Для понимания современного китайского общества и перспектив его развития чрезвычайно важно оценить соотношение традиций и новаций в мировоззрении и поведении современной китайской молодежи, выявить общее с мировыми тенденциями и особенное в ценностных ориентациях китайской молодежи. Объект исследования — молодые люди в возрасте до 35 лет, родившиеся в КНР после 1980-х, в годы реформ и открытости, и живущие в городах и наиболее экономически развитых провинциях КНР.

Безусловно, условия жизни, жизненные стратегии и ценностные ориентиры сельской молодежи отличаются от ценностей «маленьких императоров» и «клубничного» поколения. Они связаны в основном со стремлением в города на учебу или заработка, приобщением во что бы то ни стало к благам экономических реформ и политики открытости. У большинства представителей этой группы только дети, а у некоторых лишь внуки в некотором отношении приблизятся к «клубнично-императорским» ценностям. Мировоззрение и ценностная шкала сельской молодежи требуют специального исследования.

Согласно данным Всекитайской переписи населения 2010 г., 33,5% населения Китая — более 446 млн человек — составляют возрастную группу от 15 до 35 лет, в этой группе количество мужчин превышает количество женщин более чем на 7,5 млн. Более 219 млн — это поколение 1980-х в возрасте 25—35 лет, в нем мужчин больше на 4,5 млн; более 227 млн — это представители поколения 1990-х в возрасте от 15 до 24 лет, в этой группе мужчин больше на 3 млн¹.

Несмотря на то что нынешнее поколение образованных молодых китайцев живет в эпоху перемен, в которую, согласно традиции, китайцы желают жить лишь своим врагам, именно оно считается самым

благополучным и счастливым за всю историю Китая. Действительно, они родились и выросли в условиях социальной стабильности и постоянного роста уровня жизни, с детства окружены особым вниманием и любовью родителей, бабушек и дедушек, поскольку в соответствии с политикой «одна семья — один ребенок» они единственные дети в семье. По оценкам экспертов, среднестатистическая китайская семья от 40 до 50 % доходов тратит на своего ребенка. Значительная часть семейного бюджета расходуется на высококачественные и импортные продукты питания, модную дорогую детскую одежду, игрушки, оплату обучения в специализированных детских садах и школах, нянь и репетиторов, покупку компьютеров и электронных приспособлений с применением цифровых и инновационных технологий различного назначения, так называемых гаджетов. В последние годы семьи, воспитывающие единственных сыновей, стали сберегать средства в больших объемах, чем раньше, справедливо полагая, что деньги помогут повысить конкурентоспособность их потомков на рынке труда, посредством хорошего образования, и на брачном рынке, посредством высокого материального статуса (квартира, машина, высокооплачиваемая работа). Таким образом, семьи делают выбор между потреблением сегодня, ограничивая его, и увеличением потребления на конкретные цели в будущем.

В мировоззрении и поведении современной молодежи смешались традиции и современность, причудливым образом переплелись китайское культурное наследие и влияние западной цивилизации. Достижения технического прогресса стали неотъемлемой частью их жизни: они активные пользователи Интернета, различных гаджетов. Интернет-кафе, социальные сети Qzone, 51.com, Xiaonei, Kaixin001, Mimi — это их особый мир, который они выстраивают по своим проектам и в котором устанавливают свои правила и законы. Они открыто заявляют, что живут для себя, их заботят лишь собственные чувства и суждения. Поведение и вкусы отличаются демонстративностью, они красят волосы в немыслимые цвета и предпочитают носить экстравагантную одежду, полагая, что это круто, и не обращая внимания на мнение учителей и родителей. У них свои герои и секс-символы.

Пореформенные поколения гораздо лучше образованы и более

открыты миру и всему новому. Многие из них обучаются и путешествуют по стране и за пределами Китая. Они уверены в себе и верят, что имеют будущее, считают, что во многих отношениях они более свободны, чем их родители. Распространение в китайском обществе культы потребления, западных ценностей и поп-культуры привели к тому, что молодые поколения все чаще ориентируются на так называемые краткосрочные ценности, главные из которых шопинг и развлечения.

Социальные и психологические особенности поколений, рожденных в пореформенные годы в Китае, находят отражение в различных определениях, используемых исследователями, экспертами и средствами массовой информации, их анализ представляет значительный интерес для создания психосоциального портрета молодежи. Необходимо отметить, что сам термин «поколение» в данном контексте используется не в обычном широко распространенном смысле — «родственники одной ступени родства по отношению к общему предку», что подразумевает вертикаль родители—дети—внуки и среднюю разницу в возрасте 20—30 лет, а в значении «группа людей, близких по возрасту и объединенных общими ценностями». Это оправдано тем фактом, что в конце XX — начале XXI вв. резко ускорились научно-технический прогресс и развитие цифровых и инновационных технологий, что в значительной степени влияет на условия жизни и формирующиеся ценности рождающихся детей, именно поэтому временной разрыв между «поколениями» сократился до десятилетия. Такого рода сжатие дает основания полагать, что предположение С. Капицы об ускорении истории находит свое подтверждение на данном отрезке исторического развития. «Сейчас модно сетовать на разрыв связи поколений, на умирание традиций — но, возможно, это естественное следствие ускорения истории. Если каждое поколение живет в собственной эпохе, наследие предыдущих эпох ему может просто не пригодиться...»². В Китае нельзя говорить о полном отказе от наследия, хотя многое из жизненного опыта отцов и дедов уже действительно не имеет практического значения для детей и внуков.

Нежные плоды политики ограничения рождаемости и роста благосостояния

Существует много вариантов классификации прошлых и живущих поколений, общепризнана классификация по десятилетиям, особенно когда речь идет о поколениях, родившихся в 1980-е и 1990-е годы, соответственно Y и Z. Некоторые термины употребляются независимо от страны проживания молодежи, другие имеют характерную этническую специфику.

«Поколение Y», согласно теории поколений, разработанной американскими учеными Нейлом Хоувом и Уильямом Штраусом³, — родившиеся в 1981—2000 гг., в настоящее время этот термин широко используется. Считается, что на формирование мировоззрения Y повлияли глобализация и Интернет. Именно они стали причиной того, что впервые за многие десятилетия представители поколения Y в мире имеют много общих черт. Для этого поколения характерны: гипервовлеченность в цифровые технологии, позднее взросление и сознательное стремление оттягивать переход во взрослую жизнь, концепция вечной молодости с синдромом усталости, депрессиями и суицидальными настроениями. Представителям этого поколения, тем не менее, удалось осознать, что жизнь прекрасна и многообразна, они убеждены, что работать надо только в той сфере, которая действительно нравится, а любую иерархию они считают условностью, навязываемую социумом.

Однако наряду с этим термином в конце 2000-х появился термин «поколение Z», или «поколение ЯЯЯ» (другие названия: «сетевое поколение», «интернет-поколение», «поколение M» (от слова многозадачность)). Итак, поколение Z — это люди, родившиеся в начале 1990-х и в 2000-х. У социологов и демографов не сложилось пока единого мнения о том, кто же является типичным представителем поколения Z, поскольку основополагающей характеристикой этого поколения является его связь с самого раннего детства с цифровыми технологиями, уровень же развития стран в этой сфере значительно отличается. Таким образом, очевидно, что этот критерий не может быть устойчивой «точкой отсчета». На социальное мировоззрение поколения сильное влияние оказали глобализация и постмодернизм, мировой финансово-экономический кризис и дальнейшее развитие мобиль-

ных и цифровых технологий. Последние они впитывают с молоком матери и уже не мыслят себя вне этих технологий, пользуются ими на ином уровне, даже по сравнению с поколением Y. Именно поэтому на Западе их называют еще и «digital natives» — людьми цифровых технологий. Для них расходы на новейшие гаджеты не мотовство, а жизненная необходимость⁵. Представители поколения Z аккумулялировали в себе черты близких по времени предшественников Y, однако отличаются пренебрежением правилами приличия и морали, абсолютным отрицанием иерархии и авторитетов, эгоцентризмом и нарциссизмом. Последние характеризуют отрицательные стороны поколения Z, именно поэтому его еще называют «поколение ЯЯЯ» — «Я» в третьей степени. К ним относится и термин «поколение миллениума» (millennials), они родились на стыке тысячелетий и встретили новое тысячелетие в юном возрасте.

Необходимо отметить, что употребляются еще несколько особых терминов, относящихся к этой группе китайской молодежи и представляющие различные временные, смысловые и оценочные акценты. Итак, молодежь, родившаяся после 1980-х, в Китае называют:

- «Пост восьмидесятые» (*бапин хоу* 八零后 / 80后), или рожденные в 1980-е годы. Это первое поколение, появившееся в КНР в период ограничения рождаемости, ощутившее на себе результаты экономических преобразований и политики открытости.

- «Пост девяностые» (*цзюлин хоу* 九零后 / 90后), или рожденные в 1990-е годы

- Поколение «421» (*сыэри цзятин* 四二一家庭). Здесь подчеркивается, что к нему относятся единственные дети (1), родившиеся в условиях политики ограничения рождаемости, но обязанные по традиции заботиться о родителях (2) и дедушках с бабушками (4).

- Поколение «маленьких императоров» (*сяо хуанди* 小皇帝) — избалованные, своенравные, эгоистичные первенцы. Они единственные, уникальные, выросшие без братьев и сестер, не привыкшие ни с кем делиться и чем-либо жертвовать, как правило, испытывающие трудности в межличностном общении. Представителям этого поколения, как китайскому императору, можно все, прихоти и желания беспрекословно выполняются родственниками. Они безудержные и фанатичные потребители, родители им всячески потакают, компенсируя

таким образом ограничения и лишения, испытанные в собственном детстве, а также утраченные в годы культурной революции возможности и иллюзии. Их модная яркая одежда и избыточный вес — наглядное доказательство чрезмерного обожания со стороны старших. В западных СМИ их называют еще и «избалованным поколением».

- «Поколение, сидящее на шее родителей» (*кэньлао цзу* 啃老). Многие молодые люди не только уклоняются от своих традиционных обязанностей по уходу за старшими, но и отчаянно не желают взрослеть — длительное время материально зависят от своих родителей.

- Поколение «крутых» (*ку коо*, от английского слова cool, «кле-вый», «крутой» — жарг.). Как правило, этот термин употребляется при описании характерной для этого поколения манеры поведения и приверженности к модным тенденциям в различных сферах — одежде, аксессуарах, музыке и других видах искусства.

- «Клубничное поколение» (*цаомэй цзу* 草莓族). Термин содержит образно-оценочное восприятие, в нем отражены следующие особенности поведения — единственные дети, выросшие в тепличных условиях чрезмерной родительской заботы и относительного благополучия, которые уделяют значительное внимание своему имиджу и не способны противостоять трудностям и решать личностные проблемы (красивы и нежны как клубника). Для них характерен эгоцентризм, важны досуг и индивидуальность. «Байдупедия», китайский аналог википедии, представителей этого поколения описывает следующим образом: плохо переносят любое давление и неудачи, нестабильны, имеют высокий уровень образования, но низкую степень исполнительской дисциплины и незначительные практические навыки. Приоритетными ценностями для них являются материальные ценности, а также имидж, гламур, удовольствия, индивидуальная выгода. В личностном плане они, как правило, незрелые и несамкритичные.

- «Поколение дуриана» (*люлянь цзу* 榴蓮族). Тайваньская рок-группа Mayday, участники которой родились в середине 1970-х и относятся к поколению X, предлагает еще одну необычную фруктовую метафору, в их песне есть такие слова: «Кому ты звонишь, клубничное поколение? Вы — поколение дуриана. Тлетворные и упрямые; вы делаете мне больно, и просите меня не плакать»⁸. Это определение

концентрируется на бессердечности, равнодушии и элементах морального разложения.

- «Поколение, ежемесячно тратящее все деньги» (*юэгуан цзу* 榴莲族). Их представления о потреблении кардинальным образом отличаются от их родителей и предыдущих поколений, для которых характерны традиционные добродетели — рачительность и бережливость. Они смело тратят все заработанные деньги, чтобы удовлетворить свои желания, часто влезают в долги, поскольку уверены, что родители окажут им финансовую помощь.

- Поколение «драгоценных снежинок» (*чжэньгуйдэ сюэгуа* 月光组). Рожденные в 1990-е отличаются от «маленьких императоров», вечно жующих, часто имеющих лишний вес или страдающих ожирением. Родители «снежинок» и они сами озабочены качеством продуктов питания, одежды, воздуха, уделяют особое внимание ощущениям, желаниям и биоритмам. Часто за представителями этого поколения ухаживает наемный персонал — няни, воспитатели, поскольку родители (средний класс) слишком заняты. Впоследствии «снежинки» испытывают трудности с общением, не умеют договариваться и работать в команде.

- «Поколение птичьего гнезда» (*няочао идай* 珍贵的雪花). Термин связан с названием олимпийского стадиона в Пекине отражает патриотизм, дружелюбие, открытость китайской молодежи, принявшей активное участие в подготовке и проведении Олимпийских игр 2008 г. в Пекине.

Кроме того, с середины 1990-х годов выделяют два типа личности, распространенных среди китайской молодежи: «индивид предприимчивый» (*enterprising self*) и «индивид желающий» (*desiring self*). Причем, молодые люди, относящиеся к первому типу, как правило, выбирают государственную службу или партийную карьеру. Второй же тип — результат расширения сферы частной жизни и роста в ней значения эмоциональности и различного рода желаний — благополучия, интересной и высокооплачиваемой работы, личностной самореализации, обретения удовлетворенности и счастья в личной и интимной жизни.

Анализ приведенных терминов, относящихся к молодым людям, рожденным в пореформенные годы в Китае, позволяет говорить

о том, что в указанный период целесообразно выделять два поколения — рожденных в 1980-е и в 1990-е годы, в связи с тем, что они действительно имеют различия, обусловленные скоростью социально-экономических преобразований китайского общества и научно-технического прогресса цифровых и коммуникационных технологий.

Обращает на себя внимание тот факт, что подавляющее большинство как китайских, так и западных исследователей, и СМИ Китая уделяют большее внимание тем социально-психологическим особенностям молодого поколения, которые вызывают недоумение, негодование или обеспокоенность предыдущих поколений, что логично. Порой складывается впечатление, что в психосоциальном портрете поколений пост-80-х преобладают негативные черты, причем не только в Китае, но и во всем мире. С нашей точки зрения, концентрация исключительно на них, хотя и социально оправдана, но создает неадекватное и одностороннее представление о современной молодежи. Необходимо иметь в виду, что наклеивают ярлыки и оценивают молодежь представители старших поколений, в основном — бэби-бумеры (1946—1964) и X (1965—1982), имеющие другие шкалы ценностей, выросшие и сформировавшиеся в совершенно иных социально-экономических условиях. С нашей точки зрения, такая объективная субъективность и придает негативный оттенок социально-психологическим характеристикам. Да, родившиеся после 1980-х годов отличаются от предшествующих поколений в Китае и во всех странах, и это — историческая закономерность и необходимость.

Самооценка и самоидентификация

Представители поколения пост-1980-х годов в Китае часто и справедливо, с нашей точки зрения, не согласны с умаляющими их достоинства характеристиками. Они приводят в свое оправдание необходимость адаптироваться к изменяющимся условиям жизни, рост цен и расходов, низкие зарплаты, высокие уровни конкуренции на рынке труда и брачном рынке, безработицу, давление со стороны семьи, преподавателей и общества, стресс школьных выпускных экзаменов *гаокао*, крушение ожиданий и юношеских мечтаний. Безусловно, они другие, но у них, бесспорно, есть и позитивные черты — активность, трудолюбие, стремление к знаниям, творческий подход, открытость,

любопытность, интерес к другим культурам, виртуальная коммуникабельность и использование социальных сетей для общения и обмена опытом, прагматизм, стремление к самореализации, самоирония, отказ от стереотипов, стремление быть собой и др.

Молодое поколение Китая стремится получить высшее образование. В 2012 г. университеты закончили около 7 млн выпускников, тогда как в 1982 г. их было лишь 450 тыс. В последние годы в связи с обострением конкуренции на рынке труда молодых специалистов и снижения роста темпов экономического развития многие выпускники вузов не могут найти работу в соответствии с полученными дипломами, они вынуждены работать не по профессии, часто в сфере торговли и услуг. Такое «отклонение» от выстроенной жизненной стратегии вносит разочарование, пессимизм и суицидальные настроения в жизнь молодых людей, что вполне естественно.

Шэн Цзе, исследователь Китайской академии социальных наук, в своей работе «Рожденные в 90-е: меняющиеся стандарты новой эпохи» выделил на основе результатов опроса следующие качества и особенности этого поколения китайцев (в порядке убывания): индивидуализм (85,3%), любовь к развлечениям, гуманизм, секуляризм, рациональность и практичность (38,2%). По его мнению, китайская молодежь глубоко осознает тесную взаимосвязь личной жизни с судьбой всей нации. Более того, 49% китайских студентов, участвовавших в опросе газеты «Чжунго циннянь», полагают, что Китай займет лидирующую позицию в мире. 67,5% опрошенных с оптимизмом смотрят на будущее страны, что, бесспорно, чрезвычайно важно для поступательного движения китайского общества. 52,4% — оптимистично относятся к будущему развитию городской жизни, 58,7% китайских учащихся уверены в своем счастливом будущем. Благополучная семья (34,5%) и свободная жизнь (31,1%) стали главными критериями счастливой жизни. Что касается самооценки, то 51,7% опрошенных считают, что у них развито чувство конкуренции, на втором месте индивидуальность, а 43,1% участников опроса считают, что молодые люди Китая сильные во всех отношениях. Довольно низкая степень уверенности в личном благополучном будущем, по мнению заместителя директора Исследовательского центра китайской молодежи Лю Цзюньяня объясняется стремительностью развития китайского общества⁹.

В апреле 2012 г. исследовательский центр «Чжунго циншаонянь» опубликовал доклад «Сравнительный анализ старшеклассников Китая, Японии, РК и США», согласно которому, у китайских школьников, представителей поколения 1990-х, по сравнению с американскими, японскими и южнокорейскими учащимися, самое сильное национальное сознание — 90,2% гордятся тем, что они китайцы, 80,7% учащихся отметили, что «если страна будет в опасности и переживать кризис, то они готовы сделать все для нее». Их также отличают наиболее прагматичные взгляды на жизнь — они придают большее значение «семейному счастью» и «высоким доходам». Тем не менее, на вопрос о том, в какой другой стране хотели бы родиться, 48,7% китайских старшеклассников в первую очередь отметили, что в Республике Корея, и лишь во вторую — в Китае. Согласно исследованию, доля китайских учащихся, которые выезжают за границу учиться, составляет 26,5%, тогда как 58,1% японских учащихся получают образование за рубежом, это самый высокий показатель. Интернет нивелирует различия между старшеклассниками исследованных стран, все они следят за модными течениями, интересуются спортом и предпочитают смотреть американские кинофильмы, японские аниме. Подводя итоги проведенного исследования, заместитель руководителя исследовательского центра Сунь Юаньсяо в эксклюзивном интервью газете «Чжунго циннянь» отметил: «Китайские старшеклассники в целом активные, уверенные в себе, упорные и предприимчивые, вместе с тем, их беспокоит много проблем и противоречивых вопросов»¹⁰.

Приведу ряд высказываний молодых людей «пост-1990-х» о себе и о поколении своих родителей:

— Это необычный разрыв между поколениями. Это разрыв в ценностях, в благосостоянии, в образовании, в моделях отношений, в информированности.

— У нас матерью нет ничего общего. Нам не о чем с ней говорить. Она не понимает, почему я выбрала такую жизнь.

— К 27 годам вступайте в брак и обзаводитесь квартирой, остепенитесь, заведите детей. Эта ловушка, которую наши родители соорудили, чтобы мы делали то, что они от нас хотят.

— Моя мать предпочла бы, чтобы я нашла нормального китайского парня с квартирой и карьерой. Но я наблюдала несчастный

брак родителей, поэтому теперь отношусь к мужчинам без оптимизма. Я уже не надеюсь на семью. Я не способна вырастить счастливого ребенка и даже не возьмусь за это. И я не хочу думать о том, сколько квартир мне оставить следующему поколению.

— Когда родители были в моем возрасте, им приходилось тяжело. Они много работали, чтобы стать теми, кого я сейчас так уважаю. Моя мама из очень простой семьи, из рабочих, ей было очень нелегко пробиться в университет. Моя бабушка не считала ее подходящей парой для папы...¹¹.

— Наши родители не хотят, чтобы мы боролись за выживание как они, поэтому для них важно обеспечивать нас.

— Наши родители были вынуждены быть полностью сконцентрированными на работе, на карьере, независимо от того, нравилась ли им эта работа или нет. У них не было выбора. Мы же можем выбирать.

— Мы называем друг друга друзьями по интересу. Нас отличает многое, но порой наши отношения даже ближе, чем с родственниками и коллегами. Это простое открытое общение — без выгоды и каких-либо обязательств. Вот выбор и стиль жизни, который мы проповедуем¹².

— Когда мы обсуждаем социальные проблемы, мы обычно избегаем крайностей. Мы обсуждаем и анализируем проблему с разных точек зрения.

Опрос «Как пост 1990-е оценивают ситуацию в обществе», проведенный NewsChina и Интернет-порталом Sina, показал, что 49% опрошенных представителей этого поколения не удовлетворены ситуацией в обществе, однако считают рациональным активно в нем адаптироваться¹³, что свидетельствует об отсутствии у них явного политического радикализма. Тем не менее, необходимо иметь в виду, что при такого рода опросах вряд ли разумно демонстрировать свое несогласие с политикой властей.

Политологи и социологи с одной стороны, отмечают аполитичность молодежи, с другой — обращают внимание, что молодые люди активно вступают в ряды КПК, что свидетельствует о ее прагматизме и понимании правил игры. «... Коммунистическая партия — передовая. Она мотивирует и вдохновляет нас. Именно поэтому я присо-

единился, и я этим горжусь». Члены КПК младше 35 лет составляют 25% от общей численности партии¹⁴. Членство в партии, бесспорно, даст им ряд значительных преимуществ как при построении карьеры и продвижении по чиновничьей служебной лестнице, так и в отношении конкурентоспособности при устройстве на работу в преуспевающие коммерческие фирмы. Таким образом, со временем в элитарную группу китайского общества волеется часть представителей пореформенных поколений.

К нам обращаются старшие члены семьи за информацией, у нас есть способность искать информацию в Интернете, и мы знаем все о товарах, их функциях, цене и использовании. Они доверяют нам выбор и советуются при принятии решения о покупке¹⁵.

Более 60% представителей поколения пост-1990-х годов в разных целях используют Интернет ежедневно¹⁶. Молодежь рассматривает покупки и процесс шопинга как элемент традиционного искусства жить, следования своим желаниям. Им нравится сам процесс покупки онлайн. В Китае 618 млн активных пользователей Интернета, среди них 500 млн пользователей мобильного Интернета. Китайский Интернет-гигант Alibaba интегрировал свой платежный сервис в китайский сервис микроблогов Вэйбо (более 500 миллионов пользователей /2013/), что позволяет пользователям совершать покупки внутри социальной сети. Согласно статистике за октябрь 2013 г., каждую минуту мобильным сервисом Alipay пользовалось 25 000 человек, суточный оборот составлял 3,3 млрд долл. Народный банк Китая опубликовал сведения, согласно которым оборот китайской мобильной платежной индустрии увеличился за 2013 г. на 317,56% — до 9,64 трлн юаней (1,59 трлн долл), а количество мобильных оплат выросло на 212,86% — до 1,67 млрд операций. Согласно прогнозам, в 2014 г. мобильные платежи в Китае возрастут как минимум в два раза¹⁷.

Убедительным примером способности китайской молодежи к самоиронии — адекватному и философскому отношению к себе и миру, с нашей точки зрения, является появившееся в 2011 г. и быстро набравшее популярность в Интернете социальное явление, известное как *дяосы* 屌丝 (*жарг.*, Интернет-выражение, функционально близкое

по смыслу к русскому «неудачник») передает ироничную самооценку говорящего. Мнения относительно значения этого выражения не отличаются единодушием: так, одни говорят, что *дяосы* — это «пошлый, вульгарный и нежелательный», другие утверждают, что оно имеет сильный оттенок самоуменьшения и самоуничижения, свидетельствуя о заниженной самооценке. А кто-то считает *дяосы* просто «красным словом», не имеющим никакого реального смысла. Общественное мнение, первоначально отвергнувшее слово из Интернет-сленга, изменилось в 2012 г., когда *дяосы* стало одним из самых популярных китайских выражений, конечно, не без участия многомиллионной китайской молодежи. Характерные признаки *дяосы*: неинтересная внешность, небольшой рост, далекое от идеального телосложение, неуверенность в себе, закомплексованность, как следствие низкий социальный статус, неуспешность, низкая зарплата, невезучесть, непривлекательность для противоположного пола.

Китайским СМИ пришлось так дать официальное толкование значения этого выражения. *Дяосы* — это люди, которые жаждут получить признание со стороны общества, но не знают, как взять судьбу в свои руки и изменить жизнь к лучшему. У этих людей заурядная внешность, им не хватает энтузиазма и целеустремленности, они добродушны, но трусливы. *Дяосы* бывают как мужского, так и женского пола. Девушки, которые именуют себя *дяосы*, враждебно относятся к *байфумэй*, т. е. белокожим, богатым и красивым женщинам, а молодые люди презирают *гаофущуай*, т. е. высоких, богатых и привлекательных мужчин¹⁸.

Очевидно, что молодежная и официальная трактовки слова несколько отличаются, это явление демонстрирует неоднородность молодежи и, с нашей точки зрения, имеет определенный протестный оттенок, а кроме того, может расцениваться как социальный пессимизм. *Дяосы* не могут, а некоторые не хотят, укладываться в прокрустово ложе общества потребления, вечной молодости и красоты с его универсальными стандартами, идеалами и моделями решения жизненных проблем.

Молодежь пост-1990-х, нежелающая взрослеть, живет в «собственных виртуальных мирах», далеких от реальной ежедневной жизни, но созданных в коммерческих интересах предыдущими поколе-

ниями. В 2013 г. в Китае было официально зарегистрировано 24 млн интернет-зависимых подростков в возрасте от 12 до 18 лет, причем еще у 28 млн подростков зафиксированы тенденции к формированию этой зависимости. Как правило, они увлечены компьютерными онлайн-играми. Китайские врачи отмечают, что наиболее характерными симптомами интернет-зависимости становятся регулярные депрессии и нежелание общаться с друзьями и родственниками. На учебу, работу, спорт, хобби, другие виды досуга и контакты с окружающими не остается времени. Интересы и социальная активность перемещаются в сеть, утрачивается связь с близкими и реальностью¹⁹.

Подход китайских подростков к борьбе с депрессиями и чувством одиночества отличает креативность и неординарность. Они в последнее время прогуливают не домашних животных, (содержание которых могут позволить себе далеко не все), а кочаны капусты: «Я могу на прогулке поделиться негативными эмоциями с капустой и чувствовать себя гораздо лучше». «Мне интересней делиться переживаниями с капустой, чем с родителями. Мне кажется, она понимает меня». Кроме того, прогулка с капустой — еще и попытка вызвать интерес и найти понимание у сверстников, а также оригинальный способ познакомиться²⁰.

Приверженность модным тенденциям и неудовлетворенность собственной внешностью

Приверженность моде, яркие и экстремальные образы — это одна из характерных черт портрета молодых китайцев и индикатор принадлежности к поколениям пост-1980-х. Имидж — важный компонент шкалы ценностей молодежной культуры. Для подростков в принципе характерна неудовлетворенность собственной внешностью, однако у китайской молодежи недовольство внешностью сопровождается отказом от традиционных эталонов физической красоты и стремлением к европейским стандартам посредством пластической хирургии. Традиционно в Китае ценились знания, совершенство и добродетели, а красота человеческого тела считалась важнейшим творением природы. Китайская красавица отличалась слабостью, нежностью, мягкостью, тонкостью, миниатюрностью, легкостью и спокойствием. Слово «мужчина» *нань* 男 образуется сочетанием детерминативов

«поле» *тянь* 田 и «сила» *ли* 力, подразумевающих такие свойства, как широкие плечи, густые волосы и брови, крепкое телосложение, твердый характер, храбрость и др.²¹

Китайки массово превращаются в шатенок и блондинок, изменяют цвет глаз с помощью цветных контактных линз на голубой и зеленый, а с помощью пластических хирургов увеличивают грудь, изменяют форму носа, подбородка и глаз, убирая так называемую монгольскую складку, — эпикантус²². Экспериментируют с цветом волос и молодые люди, они носят эксцентричные прически всех цветов радуги. Юноши решаются и на сложные операции по увеличению роста. Значительную роль в формировании болезненного недовольства своей внешностью играют стандарты красоты, навязываемые поп-культурой, многочисленными модными, глянцевыми журналами и телевидением.

Молодежный стиль одежды в Китае отличается разнообразием, сочетанием элементов унисекса, фьюжн, панка, R&B, инфантилизма, синтезом корейских, японских и западных модных влияний. Особой любовью пользуются вещи известных брендов, причудливые аксессуары, необычные сумки и обувь. В поисках своего стиля молодежь креативит всюду, сочетает несочетаемое, не обращая внимания на удивленные и возмущенные взгляды старших. Быть собой, быть конкурентоспособным на рынке труда, следовать свои желаниям, выделяться, проявлять в имидже свою уникальность, индивидуальность, неординарность, творческий подход, — таковы основные мотивации подобного поведения. Под маской инфантильности и чудаковатости, тем не менее, могут скрываться индивиды с характером и жизненной позицией. Это определенного рода игра с социумом в переодевание и отказ от общепринятых строгих костюмов и дресс-кода. Если предыдущие поколения в Китае в силу социально-экономических и культурных причин не могли позволить себе собственный стиль в одежде, стеснялись выделяться и отличаться от остальных, то современная молодежь не боится эпатировать общество. Среди молодых мужчин популярны метросексуальная культура с идеями привлекательности и вечной молодости, интеллектуальный индивидуализм, среди девушек — «детский» стиль, японская готика, хип-хоп и др. Шпильки, высокие каблуки или кеды, кроссовки, яркие, насыщенные цвета

обуви — неотъемлемая часть образа. Для представителей обоих полов характерна брендомания, сформированная в западном обществе потребления, где процесс потребления связывается с чувствами удовлетворения и превосходства. Брендочная и экстравагантная одежда выполняет функцию социального лифта, поднимающего статус индивида в обществе, но также, что более важно в группе сверстников, она позитивно влияет на самооценку. В связи с востребованностью в китайском обществе получила развитие особая услуга — почасовой прокат (предоставление во временное пользование за определённую плату) брендовых вещей и аксессуаров.

«Китайская мечта» молодежи

В ноябре 2012 г. Си Цзиньпин на своей первой встрече с журналистами в качестве генсека КПК обнародовал концепцию «китайской мечты». «Наш народ любит жизнь. Он надеется на лучшее образование, более стабильную работу, более высокие доходы, более надежное социальное обеспечение, улучшение медицинского обслуживания, более комфортабельные жилищные условия и улучшение состояния окружающей среды. Жители Китая надеются на то, что дети смогут счастливо расти, найдут хорошую работу и будут просто наслаждаться жизнью. Реализовать стремления народа к хорошей жизни — вот наша цель». По мнению китайского лидера, молодежь должна внести особый вклад в реализацию концепции «китайской мечты»: «Нация будет процветать, если ее молодое поколение будет амбициозным и надежным»²³.

Заместитель директора Института международных стратегических исследований при Центральной школе партийных исследований профессор Чжоу Тяньюн, разъясняя суть «китайской мечты», подчеркнул, что «китайская мечта» состоит из чаяний китайского народа в целом, а также семей и каждого жителя Китая в отдельности²⁴. Этот тезис нашел свое подтверждение в ответах обычных китайских граждан. За несколько дней до открытия сессий ВК НПКСК и ВСНП 12-го созыва в марте 2014 г. журналисты *gbtimes* провели опрос на улицах Пекина. Прежде всего их интересовал вопрос, что же такое «китайская мечта» и как её понимают китайцы. Ответы были разными: свое жильё, счастье в жизни, высокая зарплата, спутник жизни...

Действительно, у каждого есть своя «китайская мечта»: «Моя китайская мечта — это счастливая семейная жизнь, большой дом и хороший автомобиль». «Хочу больше денег!» «Надеюсь, что все будут здоровы». «Моя китайская мечта — найти свою половинку». «Китайская мечта — сделать страну и нацию сильными. Каждый житель страны — часть китайской мечты». Индивидуальные мечты отражают чаяния и надежды населения Китая, складываясь в общую «китайскую мечту».

Журналисты обратили внимание также и на то, что большинство опрошенных видят разницу между «китайской» и «американской мечтой». По их мнению, первая ставит во главу угла общество и нацию, а последняя — индивида²⁵. Характер ответов позволяет сделать вывод, о том, что в опросе участвовали преимущественно молодые люди. Они мечтают о том, о чем мечтает большинство молодежи планеты, примечательна, пожалуй, их любовь к родине. Тем не менее, командование НОАК считает, что нравственно-психологические особенности единственных детей, рожденных в 1990-е, негативно влияют на состояние дел в армии. «Слабаки, у которых абсолютно отсутствует боевой дух», — так характеризует современных солдат китайское издание Study Times. По заказу Министерства обороны КНР разработан и уже реализуется специальный курс для укрепления боевого духа «испорченных солдат»²⁶.

Если для поколения родителей пост-1980-х характерно чувство коллективизма, то для их детей оно не играет приоритетной роли, хотя умение быть частью системы в китайской обществе все еще ценится. На смену коллективизму во всем приходят индивидуальные увлечения и хобби. Эксперты уверены: психология молодых людей отражает социальные изменения внутри страны. Молодежь выбирает свой, уникальный образ жизни²⁷.

Сталкиваясь с заботами и трудностями, представители молодых поколений постоянно должны выбирать — следовать чувствам или руководствоваться разумом, идти на поводу своих желаний или сдерживаться, соответствовать нормам морали или нарушать их, быть верными своей мечте или жить реальностью. Несмотря на то что городских жителей уже давно называют «рабами» своей жизни, они по-прежнему гонятся за своей мечтой и счастьем. Экономическая ситу-

ация в стране, стремительный процесс урбанизации способствовали тому, что растерянность и тревожность стали характерными психологическими состояниями молодежи, и не только ее²⁸.

* * *

Проблема отцов и детей, различий в мировоззрениях представителей разных поколений универсальна и закономерна. Особенность ситуации в Китае состоит в том, что темпы социально-экономических и социокультурных изменений в стране таковы, что ценностная пропасть между родителями и детьми и даже между тридцатилетними и двадцатилетними китайцами очевидна.

Традиционный этнопсихологический портрет, сформированный 5-тысячелетней историей китайской цивилизации, отличается прагматизмом, конкретностью мышления, консерватизмом, бесстрастием, генетической способностью к адаптации, самоуважением и стремлением во всех ситуациях сохранить «лицо», неприхотливостью, умеренностью, экономностью и бережливостью, терпением, смиренностью перед жизненными трудностями и принятием их — «стремиться получить сполна, когда дают, и уметь умерить свои желания, когда приходится отказываться от чего-либо», чувством долга, семейственностью и умением наслаждаться жизнью во всех ее проявлениях²⁹.

Бесспорно, современные молодые люди не могут соответствовать традиционным представлениям о хорошем и дурном молодом человеке:

Тот, кто прям, искренен, послушен и почтителен к старшим, может быть назван хорошим молодым человеком; если к тому же он любит учиться, уступчив и понятлив — с ним можно сравниться, но выше его быть нельзя! Такой человек может быть назван совершенным человеком! Тот, кто ленив и изнежен, кто уклоняется от дел, кто корыстолюбив и бесстыден, кто любит лишь пить и есть, тот может быть назван молодым человеком, внушающим отвращение; если к тому же он развращен и непослушен, коварен, лукав и непочтителен к старшим — он может быть назван дурным молодым человеком!³⁰

Эти моральные ценности и стандарты поведения соответствовали китайскому традиционному аграрному обществу, суть которого

была практически неизменна на протяжении всей истории его существования. В настоящее время, по всей видимости, мы являемся свидетелями в Китае завершающего этапа освобождения индивида из оков традиционной социальности, подразумевающей жесткую возрастную и половую иерархию, подчиненность, приоритетность семейных, родственных и соседских связей, ограниченность рамками морально-этических обязательств.

Существуют объективные социально-экономические причины, обусловившие социально-психологические особенности поколений, рожденных в пореформенные годы в Китае:

- политика «одна семья — один ребенок», трансформация структуры и функций семьи;
- рост уровня жизни, формирование общества потребления;
- политика открытости;
- урбанизация;
- миграция, обострение конкуренции на рынке труда и рост безработицы;
- экономический курс правительства на развитие внутреннего рынка и рост внутреннего потребления;
- половая диспропорция в пользу мужчин и рост конкуренции на брачном рынке;
- распространение информационных, цифровых и мобильных технологий, формирование виртуальной модели общения в социуме, стершей границы индивидуальных референтных групп (основные группы традиционного общества семейно-родственная и соседская) и сделавших возможным общение на глобальном уровне;
- переход от аграрной экономики к инновационной требует от индивида:
 - критического подхода к авторитетам и общепринятым социальным моделям поведения; сознательного отказа от некоторых традиционных ценностей, например, жесткой возрастной иерархии;
 - способности мыслить нестандартно, неординарно, спонтанно;
 - готовности к принятию и созданию принципиально новых идей

и способов решений проблем, отклоняющихся от традиционных или принятых схем мышления;

— готовности к самовыражению.

Таблица 1

Психосоциальные личностные качества поколений пост-1980-х

Эмоционально-чувственные	Любовь, достоинство, забота о «сохранении лица», самоирония, личностная рефлексия, чувство прекрасного.
Поведенческие	Индивидуализм, эгоцентризм, нарциссизм, слабая внутренняя дисциплина, аполитичность, демонстративность, расточительность, безответственность и «синдром Питера Пэна», инфантилизм, потребительство, пренебрежение отдельными правилами приличия и морали (проблемы с дифференциацией категорий добра и зла), отрицание иерархии и авторитетов, стремление удовлетворить свои желания, приверженность модным тенденциям и неудовлетворенность собственной внешностью, самооценка как один из основных регуляторов поведения и деятельности, чувство долга и патриотизм, умение наслаждаться жизнью, прагматизм, активность, целеустремленность при условии отсутствия серьезных преград, настойчивость в достижении значимых целей, стремление к знаниям, самовыражение в увлечениях, имидже, восприимчивость к иным культурным ценностям, способность адаптироваться к новым ситуациям, инициативность и предпринимательский дух, стремление к успеху и материальному достатку.

Продолжение табл. 1

Коммуни- кативные	Открытость, толерантность, ориентация на виртуальное общение, приоритетность отношений со сверстниками, друзьями, недостаточность социальных навыков взаимодействия с другими поколениями на уровне семьи и общества.
Творческие	Стремление к знаниям, креативность, открытость новым идеям, гипервовлеченность в цифровые технологии и высокий уровень владения информационными технологиями, способность наслаждаться творчеством (индивидуальные увлечения и хобби).

Основные психосоциальные характеристики китайских молодых поколений в целом соответствуют глобальным тенденциям. Представители поколений, рожденные после 1980-х, испытывают социально-психологические трудности, имеют личностные проблемы, связанные со слабым владением необходимыми социальными навыками. Это во многом обуславливает их уход от действительности (увлечение фэнтези, гаджетами, компьютерными играми), стремление к удовольствиям и развлечениям, внутреннему комфорту, объясняет их завышенные ожидания, боязнь серьезных привязанностей и ответственности, сложности в создании прочных отношений с противоположным полом, создании и сохранении семьи.

Синтез индивидуального и общественного у китайской молодежи определенно имеет свою специфику. По всей видимости, в Китае формируется новый тип индивидуализма, отличающийся от западного, — индивидуализм с китайской спецификой. В пореформенные годы КПК предоставила индивиду права на карьеру, материальное благополучие и личное счастье. Тем не менее, процесс индивидуализации остается пока под контролем партии — «индивид должен взять на себя больше ответственности и проявить больше креативности ради достижения богатства и могущества государства и нации.

В направляемой партией-государством индивидуализации индивид остается средством, тогда как модернизация — целью»³¹. Такой подход соответствует традиционным понятиям о подчиненности интересов индивида интересам коллектива — семьи, семейно-родственной группы или государства.

Несмотря на значительные различия в мировоззрении, ценностях и внешних проявлениях, поколения родителей и родившихся после 1980-х объединяет стремление к материальному достатку, семейному счастью, уверенности в завтрашнем дне, уважение к китайской культуре и любовь к родине. Безусловно, в культурной и ценностной самоидентификации поколений, рожденных после 1980-х, сохраняется влияние конфуцианских ценностей, являющихся структурообразующим компонентом китайской культуры. Новации и традиции переплетаются причудливым образом. С одной стороны, молодые люди пытаются отстаивать свою независимость и самостоятельность в различных сферах жизни, выступают против традиционной иерархической структуры общества и традиционных ценностей, включающих беспрекословное уважение к традиции и всенепременное сохранение «лица», открыто делятся своими эмоциями, чувствами, мыслями в блогах, а с другой — живут в соответствии с традиционной концепцией «наслаждения жизнью», демонстрируют стремление к удовлетворению личных материальных потребностей и желаний, которое отнюдь не противоречит традиционным представлениям об эгоизме человека и его естественном стремлении к выгоде и к удовлетворению своих желаний. Очевидно, что многие особенности молодых поколений, которые вызывают непонимание и даже раздражение других поколений, связаны с необходимостью адаптироваться к новым социально-экономическим условиям посттрадиционного и инновационного общества.

Китайское общество ждет многого от современной молодежи, именно ей отвечать на социальные вызовы, возникшие в результате политики реформ и открытости, именно ей претворять в жизнь «китайскую мечту» и строить «гармоничное общество» XXI века. Что ж, согласно китайской поговорке, «сущность человека раскрывается со временем».

Примечания

- ¹ National Bureau of Statistics of China. 2010 Population Census. URL: <http://www.stats.gov.cn/english/Statisticaldata/CensusData/rkpc2010/indexch.htm> (дата обращения: 20.06.2014).
- ² *Каница С.П.* История десяти миллиардов. URL: <http://www.snob.ru/magazine/entry/49621> (дата обращения: 07.02.2014).
- ³ *William Strauss, Neil Howe.* Generations: The History of America's. Future, 1584—2069. New York: William Morrow and Company. 1991. P. 538; *Соколова Н.* Поколение игрек. URL: <http://www.profile.ru/arkhiv/item/58878-pokolenie-igrek-58878> (дата обращения: 08.06.2014).
- ⁴ *Palfrey J., Gasser U.* Born Digital: Understanding the First Generation of Digital Natives. Basic Books. 2008; *McCrinkle M.* The ABC of XYZ: Understanding the Global Generations. UNSW Press. 2009.
- ⁵ *Виноградова Е.* Какими они выросли, молодые люди поколения Z. URL: <http://www.vedomosti.ru/career/news/25417301/kakimi-oni-vyrosli-molodye-lyudi-pokoleniya-z> (дата обращения: 20.06.2014).
- ⁶ *Weijing Zhu.* Talking 'bout my Strawberry Generation. URL: <http://www.theworldofchinese.com/2013/09/talking-bout-my-strawberry-generation> (дата обращения: 26.06.2014).
- ⁷ *Moore M.* China: The rise of the «Precious Snowflakes». URL: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/china/8997627/China-The-rise-of-the-Precious-Snowflakes.html> (дата обращения: 25.06.2014).
- ⁸ *Yunxiang Yan.* The Chinese path to individualization // *The British Journal of Sociology.* L., 2010. Vol. 61. № 3. P. 504; *Rofel L.* Desiring China: Experiments in Neoliberalism, Sexuality, and Public Culture. Durham: Duke UP. 2007.
- ⁹ Молодежь Китая под призмой студентов мировых вузов. URL: <http://russian.people.com.cn/31517/7064185.html> (дата обращения: 21.05.2014).
- ¹⁰ Результаты исследования: у китайских школьников самое сильное национальное сознание. URL: <http://russian.people.com.cn/31517/7792627.html> (дата обращения: 21.05.2014).
- ¹¹ *Палмер Д.* Балинхоу. URL: <http://inosmi.ru/world/20130613/209984209.html> (дата обращения: 03.07.2014).
- ¹² Молодежь Китая делает ставку на уникальный образ жизни. URL: <http://cctv.cntv.cn/2014/05/04/VIDE1399211999032931.shtml> (дата обращения: 11.05.2014).
- ¹³ *Yuan Ye, Yang Di, Wan Jiahua.* Rational Radicals. Are China's much-maligned Internet generation in fact pioneering a more sophisticated and progressive social and political culture? URL: http://www.newschinamag.com/magazine/print_article/magazine/137 (дата обращения: 04.07.2014).
- ¹⁴ Китайская молодежь становится все более политически сознательной. URL: <http://www.cntv.ru/2012/11/07/ART11352253319867934.shtml> (дата обращения: 11.06.2104).
- ¹⁵ Молодежь Китая под призмой студентов мировых вузов. Указ. соч.
- ¹⁶ *Yuan Ye, Yang Di, Wan Jiahua.* Rational Radicals. Указ. соч.
- ¹⁷ Мобильные платежи в Китае в 2013 г. составили сумму \$1,59 трлн. URL: <http://postrossia.info/mobilnye-platezhi-v-kitae-v-2013-godu-sostavili-summu-159-trln> (дата обращения: 23.06.2014).
- ¹⁸ Ключевые слова 2012 г. Дяосы. URL: <http://russian.dbw.cn/system/2012/12/24/000612347.shtml> (дата обращения: 05.06.2014).
- ¹⁹ *Yang Yang.* Breaking the web of Internet addiction. URL: http://usa.chinadaily.com.cn/epaper/2013-12/13/content_17173126.htm (дата обращения: 27.06.2014).
- ²⁰ Chinese teens taking cabbages for walks to get over loneliness. URL: <http://metro.co.uk/2014/05/02/chinese-teens-taking-cabbages-for-walks-to-get-over-loneliness-4716551> (дата обращения: 02.07.2014).
- ²¹ *Хуа Лу.* Китайская красота и русское прекрасное // *Русская речь.* 2006. № 4. С. 74—80.
- ²² China's high school craze for plastic surgery. URL: <http://www.wantchinatimes.com/news-subclass-cnt.aspx?id=20110714000009&cid=1303> (дата обращения: 13.06.2014); China's youth among world's top plastic surgery markets, says CCTV. URL: <http://www.globaltimes.cn/content/803313.shtml> (дата обращения: 13.06.2014).
- ²³ Си Цзиньпин призвал молодежь вносить вклад в реализацию «китайской мечты». URL: http://russian.news.cn/china/2013-05/05/c_132359914.htm (дата обращения: 20.05.2014).
- ²⁴ 10 задач Китая на 10 ближайших лет. URL: <http://ru.gbtimes.com/kitay/10-zadach-kitaya-na-10-blizhayshih-let> (дата обращения: 20.06.2014).
- ²⁵ *Jones A.* Китайская мечта: простая, мощная, популярная. URL: <http://ru.gbtimes.com/novosti/kitayskaya-mechta-prostaya-moshchnaya-populyarnaya> (дата обращения: 20.06.2014).
- ²⁶ *Корнилов Н.* «Маленькие императоры» ослабляют китайскую армию. URL: <http://conjuncture.ru/china-08-02-2014> (дата обращения: 11.05.2014).
- ²⁷ Молодежь Китая делает ставку на уникальный образ жизни. URL: <http://cctv.cntv.cn/2014/05/04/VIDE1399211999032931.shtml> (дата обращения: 11.05.2014).
- ²⁸ Жители крупных городов Китая пребывают в замешательстве. URL: <http://russian.people.com.cn/31516/7564598.html> (дата обращения: 23.06.2014).
- ²⁹ *Линь Юйтан.* Моя страна и мой народ. М., 2010.
- ³⁰ *Феоктистов В. Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюньцзы. М., 1976. С. 185.
- ³¹ *Yunxiang Yan.* The Chinese path to individualization // *The British Journal of Sociology.* L., 2010. Vol. 61. № 3. P. 509.

В. Б. ВИНОГРАДСКАЯ

«Ю МЭН ИН» ЧЖАН ЧАО (1650—1709?) КАК ИНТЕРАКТИВНЫЙ ПРОЕКТ

«Тени отрешенных снов» (Ю Мэн ин, ЮМИ) — сборник высказываний раннецинского литератора Чжан Чао (род. 1650) с «критическими замечаниями» *пиндянь* его друзей и коллег (125 человек). Это уникальное произведение на пересечении двух литературных жанров («записок» *бицзи* и критических замечаний *пиндянь*) анализируется как коммуникативный интерактивный проект с характеристиками, сближающими его с вербальным общением в Интернете, в особенности в формате микроблога. Показано, как достигается высокая степень интерактивности без Интернета, при использовании традиционных каналов обмена информацией — переписка, личные встречи и книгоиздание. Для выявления особенностей ЮМИ проводится сопоставительный анализ с параллельным комментарием *чжуши* в китайской традиции и намечается сравнение с современным совместным вербальным творчеством.

Ключевые слова: Ю мэн ин, сяопинь, я цзи, интерактивность, Чжан Чао, циньянь, афоризмы, пиндянь, параллельный комментарий, чжуши, книжный рынок, Мин, Цин микроблог, литерати, совместное творчество, афоризмы

«Тени отрешенных снов» (Ю Мэн ин 幽夢影) — сборник высказываний афористического характера свободной формы раннецинского литератора Чжан Чао (清言小品; род. 1650) с комментариями его друзей. «Ю мэн ин» относится к субжанру «малого рода чистых речей» (*циньянь сяопинь* 清言小品), который в свою очередь был частью

бицзи 筆記, или «записок вслед за кистью», — жанров неофициального характера, включающих фактографическую и сюжетную прозу, философические рассуждения, биографические наброски, — и все это вместе «под одной крышей» в качестве авторского или тематического сборника. Содержательно записки *бицзи* не ограничены никак — это всё, что кажется стоящим внимания, но не вписывается в рамки высокой литературы или узко прикладных трактатов. Оу Минцзюнь определяет их как «досуговую литературу для развлечения и времяпровождения»¹. В целом, *бицзи* занимают промежуточное положение между серьезной изящной словесностью и низовыми жанрами типа драмы и романа, подавляющее большинство которых вообще не включалось в официальные библиотечные каталоги.

Сяопинь, или «малый род», «малые формы», «мелкие произведения»² из аморфного массива *бицзи* выделяются не только и не столько размером отдельного произведения, хотя почти всегда они действительно очень коротки. С одной стороны, они противопоставлены сюжетной прозе, а с другой — подчеркивается, что ни на что важное и значительное эти сиюминутные впечатления, замечания по поводу и шуточные эскапады не претендуют, а значит, здесь можно расслабиться и предаться самовыражению, что касается и формы, свободно совмещающей прозу и поэзию. В основе обычно лежит непараллельная проза на *вэньяне* (散文 *саньвэнь*), в которой часто проскальзывают параллельные конструкции разной степени строгости, а некоторые отрывки или произведения, наоборот, целиком написаны в параллельном стиле. Кроме того, используются поэтические вкрапления как в жанрах *ши* 詩, так и *цы* 詞.

К концу династии Мин (1368—1644) *циньянь сяопинь* начинают пользоваться такой популярностью, что в наши дни их довольно часто ставят в один ряд с такими определяющими лицо китайской литературы феноменами, как ханьские оды *фу*, танская поэзия *ши*, сунская поэзия *цы* и юаньская драма *цюй*. В термине *циньянь* 清言 (букв. «чистые речи/слова») подчеркивается направленность на осмысление личного опыта в единичных проявлениях в области эстетического восприятия и практической жизненной философии жизни. Этот свободный и свободолобивый жанр, пронизанный общим духом бескомпромиссного стремления к идеалу, характеризуется тема-

тическим разнообразием и высокой вариативностью формы, дающей примеры уникальных стилистических и формальных решений, что в полной мере проявилось у Чжан Чао.

«Тени отрешенных снов» («Ю мэнь ин», далее также ЮМИ) представляют собой корпус коротких субтекстов двух видов:

1. *Циньянь* 清言, буквально «чистые речи/слова» или афоризмы Чжан Чао, число которых в различных изданиях варьируется от 210 до 219. Обычно это одно-несколько предложений, но некоторые (например, 98)³ достигают длины короткого эссе. Это всегда максимально компактное и стилистически выдержанное выражение единичной мысли, наблюдения, эмоции или состояния.

2. *Пиндянь* 評點, буквально «критические пометки/замечания» разных авторов (всего 125 человек). Также небольшие по объему и следуют непосредственно за каждым афоризмом. В конкретных изданиях отдельные «чистые речи» давались без *пиндянь* (до 12), но при совмещении различных редакций лакун не остается. Число комментариев на афоризм доходит до семи, а в среднем составляет 2—3. Количество замечаний от одного автора определялось только его желанием высказаться на заданную тему — от одного *пиндянь* (63 человека) до 83-х (1 человек)⁴, но, в целом, не более 10 от одного автора.

Таблица 1

Корпус субтекстов ЮМИ

<i>Циньянь</i> 清言 («чистые речи») Чжан Чао	219
<i>Пиндянь</i> 評點 («критические замечания»)	580
<i>Пиндяньчжэ</i> 評點者 («критики»)	125
Количество <i>пиндянь</i> одного автора	1—83
Количество <i>пиндянь</i> к одному <i>циньянь</i>	1—7

Пиндянь времен династии Мин (1368—1644) и Цин (1644—1911) по форме сильно напоминают параллельный комментарий *чжуши* 註釋, который играл важную роль в трансляции классических текстов. Изучение и комментирование канонов было главным каналом отбора интеллектуальной элиты и значительным полем приложения

ее творческого потенциала на протяжении более чем двух тысячелетий в Китае. Практика *пиндянь* развивалась именно в этом контексте и получила распространение при династии Сун (960—1279), как способ осознанного чтения канонов с использованием разнообразных подчеркиваний и пометок на полях. В этом виде она описывается уже в «Классифицированных беседах Чжу-цзы» (*Чжу-цзы юй лэй* 朱子語類) Чжу Си 朱熹 (1130—1200) как об одном из способа чтения, при котором в зависимости от фокуса внимания на определенном смысле сначала текст помечают одни цветом, потом помечают другим цветом. При династии Юань (1271—1368) Чэн Дуаньли (1271—1345) уже подробно обсуждает принципы чтения с использованием разнообразных «пометок» *дяньцзы* 點子⁵. Постепенно пометки и выделения превращались в развернутые текстовые примечания. Первое дошедшее до наших дней издание с полноценными *пиндянь* — это антология эссеистической прозы, составленная и прокомментированная южносунским ученым Люй Цзунянем 呂祖謙 (1137—1187), «Ключевые моменты древних текстов» (*Лу вэнь гуань цзянь* 古文關鍵).

Затем принцип был перенесен в другую литературную форму, и *пиндянь* превратился в вид литературной критики в бурно развивающихся низовых жанрах драмы и романа. Отношение к *пиндянь* в среде ученых-интеллектуалов было самым разным: от одобрительного (вплоть до мнения, что ценность отдельных *пиндянь* перевешивает ценность конкретного произведения) до пренебрежительного (за вульгарность и относительно недавнее по меркам Китая происхождение). Но «критические замечания» оказались востребованы читательской публикой династии Мин, и увлечение продолжалось вплоть до XX века. Сквозные *пиндянь* существуют на все знаменитые китайские романы, которые в свое время считались развлекательным чтивом, а в наши дни воспринимаются как классические произведения⁶. В частности, Чжан Чжупо 張竹坡 (1670—1698), самый плодовитый *пиндяньчжэ* в ЮМИ (83 «критических замечания») вошел в историю литературы, прежде всего, как автор *пиндянь* к «Цветам сливы в золотой вазе» (*金瓶梅 Цзинь пин мэй*) Ланьлинского насмешника (1617 г. издания)⁷.

Как и в параллельном комментарии, в критических замечаниях всегда четко разделены два текста и обозначено их авторство. Автор указывается обычно вначале, вслед за автором произведения. В од-

ном из старых изданий авторство книги указывается на первой странице основного текста вслед за названием в двух отдельных строках: «Записано — Синь-Чжай Чжан Чао // Критически прочитано — все соученики» (心齋張朝筆記 // 同學諸子評閱)⁸. В подобном же формате указывалось авторство комментариёв — в начале основного текста, с указанием имени и жанра комментария. Далее обычно основной текст дается более крупным шрифтом, а комментарий *чжуши* или замечания *пиндянь* вставляются непосредственно после синтаксически законченного комментируемого отрывка (*пиндянь* также допустимо выносить на поля), т. е. без разрыва синтагм *цзюй*.

Благодаря параллельному комментарию китайцы привыкли воспринимать два-три текста разных авторов одновременно. В *пиндянь* эта традиция чтения с постоянным переключением внимания между двумя и более текстами получила дальнейшее развитие, но при внешней схожести и общем источнике эти формы совершенно различны по коммуникативной направленности. В то время как комментарий *чжуши* продолжает дискурс основного текста и стремится восстановить его в первоизданном виде, замечания *пиндянь* на равных вступают в диалог с основным текстом, эмоционально насыщенный и непредсказуемый. Чан Линь в эссе «О “критических пометках” *пиндянь*» подчеркивает, что *пиндянь* ориентируется на холистическое непосредственное восприятие и интуитивное постижение, а не на абстрактный логический анализ, что автор *пиндянь* вступает с текстом в тесные живые отношения и активно втягивает в эти отношения читателя, чтобы «слиться с произведением в живое единое целое»⁹.

То есть, место **интерпретации**, как основного модуса вторичного комментирующего текста занимает **коммуникация** с основным текстом, его автором и потенциальным читателем; как следствие, параллельный комментарий и критические замечания различаются по содержанию и использованию языка. Главная привлекательность этой формы — **интерактивность**, непосредственность взаимодействия, общение «в режиме реального времени», поэтому отдельные *пиндянь* обычно кратки (сообщение не теряется при восприятии), эмоциональны, оценочны, неформальны и неофициальны. Потенциал этой литературной формы еще на протяжении династии Мин, казалось, был реализован во всевозможных вариациях, и ничего принципи-

Таблица 2

Основные отличия *чжуши* и *пиндянь*

Аспект	Чжуши 註釋	Пиндянь 評點
Статус автора (по отношению к автору основного текста)	Вторичен	Равноправен
Доминирующие области приложения, жанры	Каноническая и классическая литература	Сюжетная проза низовых жанров, поэзия, в том числе классическая
Стиль	Строгость языка, формализованность конструкций, нейтральность, логичность	Неформальность, эмоциональность, интуитивность
Отношение к основному тексту	Восстановление забытого дискурса, обнаружение и объяснение истины	Создание нового дискурса на основе диалога с текстом и читателем
Преимущественные коммуникативные интенции	Сообщить и объяснить информацию (информативный и генеритивный регистры)	Выразить оценочную реакцию (реактивный регистр)

ально нового в этой области никто не ожидал. Но Чжан Чао удалось удивить современников и раскрыть популярный жанр с незнакомой стороны. В третьем послесловии к «Ю мэнь ин» Ян Фуцзи 楊復吉 (1747—1820) пишет:

«Прежде люди писали книги и добавляли в них критические высказывания (*пинъюй* 評語) как приложение. Но *пинъюй*, сплетенные с книгой — эта форма создана в «Тенях отрешенных снов». Прекрасная сущность чистых речей перекликается с последующим, давая читателю ощущение, будто он действительно усаживается в гуще гостей и, внимая тому благоуханию и шуму, нельзя удержаться от удивленного выражения лица и взлетающих бровей — поистине поразительное явление на поприще кисти и туши».

Сила впечатлений объясняется тем, что в «Ю мэнь ин» создается еще более сильная, чем обычно для *пиндянь*, иллюзия общения — присутствия в едином пространстве и времени, вовлеченности в событие. Формально новаторство Чжан Чао сводится к двум факторам:

1) количество участников и 2) жанр. Обычно *пиндянь* на конкретное произведение принадлежит одному автору и используется в сюжетной прозе, а также в поэзии. «Ю мэн ин» — сборник бессюжетных афористических «чистых речей», и в нем приняли участие 125 человек помимо автора основного текста.

Коммуникация организуется вокруг темы, которую задает единственный автор, Чжан Чао, и этим он выделяется из группы остальных участников, но все *пиндяньчжэ* равноправны как с ним, так и между собой, независимо от их регалий, степени известности, количества критических замечаний. Голоса маститых, знаменитых и влиятельных и тех, о ком ничего нам неизвестно, кроме участия в этом проекте, звучат на равных. Здесь представлены высокопоставленные чиновники (Кун Шаньжэнь 孔尚任, 1648—1718), неудачники с точки зрения карьеры (Чжан Чжупо) и принципиальные диссиденты-отшельники (Мао Жан 冒襄, 1611—1693), представители всех трех учений, включая монахов (Ни Юнцин 倪永清, годы жизни неизвестны), состоятельные люди и бедняки, различные профессионалы, например, врач (Цзян Ханьчжэн 江含徵, годы жизни неизвестны), художник (Ча Шибяо 查士标, 1615—1698) или учитель частной школы (Чэнь Хушань 陳鶴山, годы жизни неизвестны). Единственная информация о каждом из них — это его имя, чаще всего не в официальном варианте *цзы* 字, а в форме литературного прозвища *хао* 號, например, Кун Дунтан 孔東塘 у Кун Шанжэня. Самого Чжан Чао в этом кругу литературных друзей также последовательно называют его *хао* — Синьчжай, букв. «Пост сердца» (аллюзия на «Чжуан-цзы, глава 4. «Среди людей» 人間世).

Общим знаменателем этих людей является умение и склонность к писательству, все они традиционные китайские *литерати* в культуре, в которой овладение древними текстами и умение создавать тексты было одним из центральных направлений образования, поскольку государственные экзамены, открывающие путь наверх, подразумевали написание сочинения на заданную тему по каноническим произведениям. Но грамотность и писательский талант могут реализовываться на совершенно разном человеческом материале, и в остальном каждому позволено оставаться собой, высказываться из своей особой жизненной позиции и социального положения, макси-

мально проявляя собственную индивидуальность. Главные запреты в этом дискурсе — на повтор, банальность и грубость. Свобода самовыражения здесь не просто допускается, благодаря минимуму социальной цензуры и жанровых конвенций, но всячески поощряется. Оригинальность — это «пропуск в эфир», а создание и функционирование единого открытого для всех пространства обеспечивается за счет терпимости и дружеского настроения участников, поэтому, в частности, не представлены экстремальные взгляды, и на фоне обычной литературной практики бросается в глаза отсутствие дидактики.

Важно, что авторы *пиндянь* равноправны не только между собой, но и с Чжан Чао, — выражают свое несогласие, подшучивают над ним, «снижают» высказывание, легко и часто «переводят стрелки на себя» (См. ниже пример 1, Цуй Ляньфэн), что немыслимо в классическом параллельном комментарии.

Определяющим стилистическим признаком становится **неформальность** коммуникации, которая подчеркивается различными средствами. Несмотря на использование вэньяня, литературного китайского языка, создается и поддерживается интонация дружеской беседы. Это достигается простотой оборотов, включением просторечий (например, *адуу* 阿堵物, букв. «вон та вещь», деньги в *пиндянь* к афоризмам 14 и 23). Бросается в глаза соседство серьезного и шутового, очевидно, что Чжан Чао не ставит для *пиндянь* фильтр «единообразия настроения», поэтому в примере 1 следом за нейтральным *пиндянь* Цао Цююэ («Собирая книги можно привлечь друзей») идет шутовское замечание Цуй Ляньфэна («Варя вино можно привлечь меня»), а чуть ниже пронзительное «Отбирая стихи можно привлечь клевету» Ни Юнцина.

Пример 1

(22)

Разводя цветы можно привлечь бабочек, складывая горки из камней — облака, посадив сосну — ветер, устроив пруд — ряску, возведя террасу — луну, выращивая бананы — дождь, а ивы — циркад.

Цао Цююэ: Собирая книги можно привлечь друзей.

Цуй Ляньфэн: Варя вино можно привлечь меня.

...

Ни Юнцин: Выбирая стихи можно привлечь клевету.

...

Своеобразно использование неизменных для китайской литературы аллюзий. Искушенность в использовании аллюзий являлась необходимым условием для литературного признания, и аллюзия со временем превратилась в изощренный стилистический прием определения своей читательской аудитории и выстраивания отношений между автором и читателем. В неформальном дискурсе «Ю мэн ин» аллюзий немного, и те, что есть, часто подчеркнута «неканоничны». Так неоднократно появляются мотивы из Чжуан-цзы, в том числе всемирно известная, а здесь переосмысленная шутливо метафора с бабочкой — субтекст 21: «Чжуан Чжоу увидел себя во сне бабочкой — это везение Чжуан Чжоу, бабочка увидела себя во сне Чжуан Чжоу — это невезение бабочки»). А аллюзия на «Беседы и суждения» Конфуция, появляющаяся в замечании к 26-му афоризму, обыгрывается в шутливом контексте:

Пример 2

(26)

Самолучно вспахать — этого я не умею, только что садик поливать научился. Заготовить дрова — этого я не умею, только что травы изучил.

Цзян Фучэнь: Быть не старым крестьянином, а старым садовником, можно сказать **наполовину Фань Чи**.

Фань Чи — ученик Конфуция, который попросил наставника научить его возделывать злаки, на что получил ответ: «Я не сравнюсь со старым крестьянином». Затем он попросил наставить его в садоводстве и в ответ услышал: «Я не сравнюсь со старым садовником», а когда вышел, был презрительно охарактеризован как «маленький человек» (*сяо жэнь*), то есть, не годный для чиновничьей карьеры и помощи правителю в управлении народом.

В шутливом ключе используется аллюзия на «Мэн цзы», глава 2 «Лянский Хуй-ван»¹⁰, в которой автор меняет даже произношение иероглифа: У Мэн-цзы *юэ лэ 樂樂* в значении «радоваться музыке», «наслаждаться музыкой», а у Чжан Чао те же иероглифы используются с чтением *лэ лэ* в значении «веселиться», «развлекаться». В результате, вместо срав-

нения способов получать удовольствия от музыки в одиночку, небольшой компании или на большом сборище людей Чжан Чао выстраивает трехчастную классификацию наиболее подходящих для разных ситуаций развлечений, от наиболее изысканных до простонародных:

Пример 3

(193)

Чем развлекаться в одиночку? — Барабаном и цинем. Чем развлекаться с другим человеком? — Облавными шашками. Чем развлекаться в большой компании? — Игральными картами.
如何是獨樂樂? 曰鼓琴; 如何是與人樂樂? 曰弈棋; 如何是眾樂樂? 曰馬吊

Кроме того, появляются аллюзии на «несерьезные» с точки зрения высокой литературы тексты, например, на «Оду о праздных чувствах» (閒情賦 *Сянь цин фу*) Тао Юаньмина (365—427), в которой поэт описывает идеальную красавицу и признается в желании всегда быть рядом с ней, пусть даже незначительной вещицей: «Желал бы в одежде быть воротником», «Желал бы в халате быть поясом», «Желал бы в бамбуке быть веером». В 18-м афоризме Чжан Чао подхватывает синтаксическую конструкцию, наполняя ее другим смыслом — желанием совершенной свободы:

Пример 4

(18)

Желал бы среди деревьев быть вонючим ясенем, среди трав — тысячелистником, среди птиц — чайкой, среди зверей — оленем, среди насекомых — бабочкой, среди рыб — огромной *гунь*.

Уже упоминались особенности использования имен участников, но и здесь не строго соблюдаются обозначенные правила: на фоне характерного именно для неформального общения интеллектуалов использования литературных прозвищ *хао* изредка попадают и официальные имена *цзы*, а некоторые участники выступают под несколькими вариантами имен: так одно из предисловий подписано именем Сунь Чжими (孫致弥), а в его же *пиндянь* используется как официальное имя *цзы*, Сунь Кайсы 孫愷似, так и прозвище *хао*, Сунь Сунпин 孫松坪. То есть, здесь также царит неформальная атмосфера и свобода самовыражения.

Неформальность коммуникации служит одним из условий созда-

ния виртуального интерактивного пространства, так как коррелирует с неопосредованным общением. Более очевидные механизмы обеспечения интерактивности находят яркое выражение в специфических языковых приемах, таких как **обращение к автору**.

Как и в любом вторичном тексте комментирующего характера используется большое количество отсылок к основному тексту:

1) **отсылки ко всему произведению** — либо при помощи оборотов типа *цы шу* 此書 «эта книга» (2), либо через название «Ю мэн ин» (всего 13);

Пример 5

(1)

Для чтения канонов подходит зима — тогда дух сосредоточен, для чтения историй подходит лето — тогда времени много, для чтения всех мудрецов подходит осень — тогда постижение особенно, для чтения всех сборников подходит весна — тогда вдохновение беспрепятственно.

Пан Бину: Если читать «Тени отрешенных снов», то и весной, и летом, и осенью, и зимой — нет неподходящего времени.

2) **отсылки к конкретным высказываниям**, например, местоимение *цы* 此 «это» (всего 141 раз, из которых подавляющее большинство служит для отсылки к комментируемому афоризму) и обороты с ним, типа «эти слова» *цы юй* 此語 (всего 3), «это суждение» 此論 (всего 5), «читая это» *ду цы* 讀此 (всего 5);

3) более конкретные отсылки, как, например, «четвертая печаль» (субтекст 5), «предыдущие четыре желания» (субтекст 18) и т. п.

На фоне описанных выше обычных для классического параллельного комментария референций выделяются непосредственные обращения к Чжан Чао и употребление местоимений «я» «мой» по контрасту с ним.

1) Для обращения к автору используется несколько форм: «Вы» *цзюнь* 君, «господин» *сяньшэн* 先生 или литературное прозвище Чжан Чао, *Синьчжай* 心齋 (букв., «Пост Сердца»). Изредка попадаются менее очевидные выражения. Так *чэньюй* 夫子自道 *фу цзы цзы дао*, или букв. «учитель говорит про себя самого» (ирон. о человеке, сводящем разговор на свою персону) возникает в *пиндянь* 3 раза, при этом Чжан Чжупо в субтексте 155 ограничивается этими четырьмя иероглифами.

Наиболее показателен иероглиф *цзюнь* 君, одно из значений которого — прямое вежливое обращение к участнику диалога. *Цзюнь* 君 употребляется 44 раза в полном тексте: 15 раз в значении «государь» (в том числе, в биноме «государь-министры» *цзюнь-чэнь* и в слове *цзюньцзы* «благородный муж»; несколько раз в составе имен, например, Чжаоцзюнь; как аллюзия, например, в 56 此君 *цы цзюнь*, букв. «этот господин» указывает на бамбук. В *пиндянь* *цзюнь* встречается 24 раза, из них в качестве обращения 13 раз, в том числе один раз в качестве обращения к другому *пиндяньчжэ* (субтекст 193).

Пример 6

(193)

...

Цай Сяньшэн: В одиночку развлекаться или с людьми, что лучше? Ответ: «Лучше с людьми!» В маленькой компании развлекаться или в большой? Ответ: «Лучше в большой!»

Ван Даньлу: Я, в отличие от господина Цая, боюсь только, когда люди занимаются «боем духов», а за ними смотрят, то обязательно нарушат расстановку, и все пропало.

2) **Контрастное употребление «я» (我) и «мой» (吾)** чаще всего служит для сравнения себя с автором, для выражения солидарности или наоборот противопоставления — «а у меня так/не так», «а я тоже», «а я не...». В примере 8 в четырех замечаниях *пиндянь* из семи «Вы» и «Я» используются в режиме непосредственного взаимодействия.

Пример 7

(8)

На Праздник Фонарей надо пить с дерзающими друзьями, на Середину Лета надо пить с прекрасными друзьями, на Двойную Семерку надо пить с изысканными друзьями, на Середину Осени надо пить с простыми друзьями, на Двойную Девятку надо пить с возвышенными друзьями.

朱菊山曰：於諸友中，當何所屬耶？

王武徵曰：當在豪與韻之間耳。

徐硯谷曰：惟則無時不可酌耳。

尤謹庸曰：上元酌燈、端午酌絲、七夕酌雙星、中秋酌月、重九酌菊，則俱備矣。

Чжу Цзюйшань: А **меня** (*во*) среди всех друзей к кому отнести?

Ван Учжэн: **Господин** (*цзюнь*) должно быть находится между держащими и изысканными.

... ..

Сюй Шогу: И только для **меня** (*во*) нет времени, когда нельзя бы не было пить.

Ю Цзиньюн: Если на Праздник Фонарей пить с фонарями, на Середину Лета — с собирающими шелк, на Двойную Семерку — с парными звездами, на Середину Осени — с луной, на Двойную Девятку — с хризантемами, то у **меня** (*у*) друзья в полном составе.

По контрасту, в параллельном комментарии при необходимости указать на автора основного текста используется обычно либо фамилия, либо другая форма его имени, но всегда в функции третьего, а не второго лица. Кроме того, автор комментария чрезвычайно редко противопоставляет себя автору основного текста, тем более, с личными местоимениями.

Неформальность общения и интерактивность подчеркивается тем, что возможны:

1) **два замечания от одного человека** к одному афоризму, не относящиеся друг к другу, «под разным углом»:

Пример 8

(7)

Весной слушать птиц, летом — цикад, осенью — насекомых, зимой — снег. Днем слушать стук шахмат, под луной — звучание флейты, в горах — ветер в соснах, у реки — плеск воды. Только тогда жизнь не пройдет впустую. Чем терпеть издевательства хулиганистых юнцов и ругань-плевки сварливой жены, лучше уж глухим.

Чжан Юйань: Очевидно, что чем иметь дело с испорченной молодью и сварливой женой, не лучше ли вращаться среди птиц и тварей.

Также он: Лишь прочитав это, понимаешь волшебство глухоты господина.

2) **взаимодействие между самими пиндяньчжэ, внутри комментариев.** Большинство комментариев обращается исключительно к тексту афоризмов, но некоторые комментаторы вступают в диалог не с основным афоризмом, а между собой:

Пример 9

(18)

Если быть деревом, то желал бы стать вонючим ясенем, среди трав — тысячелистником, среди птиц — чайкой, среди зверей — оленем, среди насекомых — бабочкой, среди рыб — огромной гунь.

...

(3) Ю Хуйань: Первейшие великие желания.

Он же: **Желал бы среди людей стать сном.**

(4) Ю Хуйчжу: У меня также есть великое желание, **желал бы во сне стать тенью.**

...

Пример 10

(5)

За месяц печалиться об облаках, за книги — о рачках-древоточцах, за цветы — о ветре и дожде, за талант и красавицу — о судьбе-разлучнице. Воистину — это сердце Бодхисаттвы.

.....

Цзян Ханьчжэн: Читая эту книгу, не могу избежать печали за крабов о тумане.

Чжу Сунпо: **Эти слова Цзян-цзы** на самом деле просто печаль за себя самого о крабах.

...

3) **упоминания пиндяньчжэ в афоризмах Чжан Чао.** Так два раза (19, 175) встречаются обращения к Хуан Цзюяню (6 *пиндянь*):

Пример 11

(19)

Господин **Хуан Цзю-Янь** сказал: «И в древности, и ныне у всех людей непременно была своя пара. С незапамятной древности не было никого без пары. Разве что Пань Гу?». Я скажу: «И Пань Гу не без пары, но просто из нашего поколения не разглядеть. Кто же это? Это будет самый последний человек после конца времен».

В результате совместного действия всех этих языковых, стилистических и коммуникативных факторов создается яркая иллюзия виртуального пространства общения, напоминающего вербальную коммуникацию в современном Интернете, особенно в формате те-

матического форума или микроблога. Первое из попавшихся мне сравнений «Ю мэнь ин» с блогом приходится на 2008 г. Это пост на форуме (прошедший незамеченным, судя по отсутствию комментариев) с названием «До появления сети были «блоги»?»¹¹. В научном дискурсе самое раннее упоминание в этом контексте, скорее всего, относится к 2011 году. Небольшой очерк на эту тему является частью Тайваньской магистерской диссертации Чжань Миньцзя, цитировавшейся ранее (сноска 4).

Активно сходство с Интернетом начинает отмечаться совсем недавно, по мере развития микроблогинга¹². В 2010 г. использование микроблогов в Китае стремительно набирает обороты, и «микроблог» (微博 *вэйбо*) входит в десятку самых популярных слов этого года¹³. В 2012 г. в одной из статей «Шаньтоуской ежедневной газеты» (пров. Гуандун) микроблог в отношении произведения Чжан Чао используется скорее как яркая метафора: «При Цин тоже были “подсевшие на микроблоги”»¹⁴. А в интернет-публикации 2014 г. ассоциация с микроблогом подается как определяющий признак сборника Чжан Чао прямо в названии статьи: «Ю мэнь ин»: цинский «жанр микроблога»¹⁵.

Пост в микроблоге обычно сильно ограничен количеством знаков, располагает к сиюминутности и ориентирован на непосредственную реакцию читателей. В Китае, начиная с Лао-цзы и Конфуция, допустимы тексты, которые строятся на основе отрывочных неразвернутых суждений, и мышление органично реализовалось в форме отдельных замечаний «по поводу», лаконичных и выразительных. Поэтому лучшие образцы микроблогов оказываются сродни прозе жанра «малого рода» (*сяо пинь*), который находит достойное внимания в повседневности и незначительности. А вкупе с *пиндянь* создается эмоционально насыщенный интерактивный дискурс.

При династии Мин как жанр записок *бицзи*, так и «критических замечаний» *пиндянь* переживают небывалый подъем на фоне формирования книжного рынка в Китае и по его законам. Чтение в это время становится более разнообразным, менее прикладным (все дальше отходя от основной своей цели — подготовки к государственным экзаменам) и заметно менее элитарным занятием. Круг читательской публики постоянно расширяется. Стремительно развиваются низовые жанры литературы, литература на разговор-

ном языке. Благодаря значительному снижению себестоимости книгопечатания, книга становится доступной широким социальным слоям. Из области официальных проектов под эгидой властей книгоиздание постепенно распространяется в частной предпринимательской деятельности. Если при династии Сун работало не более трех типографий, при Мин — 134, при Цин к XIX веку их число достигло 200. На книжном рынке царил серьезная конкуренция, и одним из факторов конкурентоспособности конкретного издания в то время служило наличие *пиндянь*, исполняющих функцию литературной критики.

Для читателей последних династий китайской империи была актуальна непосредственность «удаленного» взаимодействия и свобода самовыражения, которой нас соблазняет интернет-общение. Интерактивность оказалась востребованной, и коллективные проекты, использующие совместное творчество, не были единичными. Чжан Чао на этом фоне уникален не по интенциям и путям воплощения, а по масштабу и успешности реализации проекта.

Привлечение большого числа участников не в рамках одностороннего найма, а на правах творческого сотрудничества в эпоху до интернет-коммуникации обеспечивалось по двум основным каналам: переписка и личные встречи.

Переписка имела большое значение для интеллектуалов на протяжении двух последних тысячелетий в условиях необъятных просторов китайской империи, частой перемены места жительства у чиновников (запрет на службу в родных местах, временные отставки в связи с трауром, ссылки и возвращения из них) и всеобщим стремлением населения поддерживать высокий уровень социальных связей. С Кун Шанжэнем, например, Чжан Чао состоял в регулярной многолетней переписке. Кроме того, письма считались достойным литературным источником и в литературные антологии, а также в авторские сборники великих поэтов, прозаиков, философов, филологов неизменно включаются избранные личные письма. Хорошее состояние дорог и налаженность почтового сообщения при династии Цин также способствовали активной переписке.

Личные встречи играли не меньшую роль в культуре, в которой знали толк в дружбе и умели дружить по-разному. Для Китая значимо

разнообразие видов дружбы и многообразие друзей в зависимости от ситуации:

Пример 12

(8)

На Праздник Фонарей надо пить с дерзающими друзьями, на Середину Лета надо пить с прекрасными друзьями, на Двойную Семерку надо пить с изысканными друзьями, на Середину Осени надо пить с простыми друзьями, на Двойную Девятку надо пить с возвышенными друзьями.

Помимо встреч один на один или в небольшой компании без определённых целей, практиковались различные формы организованного общения, которое строилось вокруг совместного творчества или соревнования, например, «чайные бои» *ча доу* 鬥茶, встречи членов поэтических, художественных или музыкальных сообществ, состязания в шарадах, в игровой поэзии (например, от каждого по строке, или стихотворения на заданную тему, заданные рифмы). То есть, люди собирались и проводили время друг с другом, развлекаясь искусством, и часто, именно в качестве создателей, а не потребителей. Следы такого рода «изысканных собраний» (*я цзи* 雅集) можно обнаружить в ЮМИ, когда *пиндяньчжэ* вступают в непосредственное взаимодействие друг с другом (примеры 7, 10).

Переписка и личные встречи были признанными и широко распространёнными формами общения, но именно благодаря Чжан Чао реализовался амбициозный и грандиозный для своего времени интерактивный проект «Теней отрешенных снов». Талантливый писатель и успешный издатель Чжан Чао, благодаря рафинированности мысли, полному отсутствию дидактики, отрешенности от злободневной действительности в сочетании с экстравертным характером, смог удержать в круге своего общения так много самых разных людей. Это было совсем не просто. Несмотря на восхищение, которое «Ю мэн ин» вызывал у интеллектуалов, от современников Чжан Чао и до Линь Юйтана (林玉堂, 1895—1976), ставившего ЮМИ на вершину минских и цинских *сяопинь*, а также на любовь книгоиздателей династии Цин к тиражированию коммерчески успешных начинаний, широко известно только одно произведение в этом же роде, которое по ко-

личеству афоризмов, участников и резонансу значительно уступает своему прообразу. В «Продолжении теней отрешенных снов» (Ю мэн суй ин 幽夢續影) Чжу Сишоу (朱錫綬, 1830—1890) вошло 86 афоризмов при участии 78 *пиндяньчжэ*.

При всей неидеальности (переписка — отсроченность, личные встречи — ограниченное число участников) использованных для создания ЮМИ коммуникативных каналов становится очевидным, что интерактивность может быть не только следствием носителя и самой структуры коммуникации как в вербальном интернете, но также и следствием интенций участников коммуникации и запросов потребителей. В «Ю мэн ин» простроенное взаимодействие интеллектуалов удачно транслируется в ситуацию виртуального общения, и само произведение в своей целостности превращается в совершенное «изысканное собрание», которое Ян Фуцзи и охарактеризовал как «поистине поразительное явление на поприще кисти и туши».

В заключение хотелось бы отметить отличие совместного творчества в ЮМИ от аналогичного современного феномена. В продолжение традиции параллельного комментария *чжуши*, каждый из голосов у Чжан Чао остается отдельным (формально четко обозначенным и содержательно важным именно как другой голос). В наши же дни коллаборативная составляющая направлена в основном на создание единого связного текста, будь это сюжетная проза, поэзия или проекты энциклопедического характера. Твой голос вливается в общее пространство и теряется в нем. Блог или форум до сих пор не воспринимается как самостоятельная форма искусства. Так, по материалам блогов издаются книги, но это обычно чисто авторские произведения, а не сами блоги с комментариями. Пока сложно себе представить, что ценность издания может увеличиваться благодаря наличию комментариев и в том числе зависеть от личности комментатора, который известен именно как комментатор (например, Чжан Чжупо в ЮМИ). Ниша *пиндянь*, как часть искусства в нашей культуре, пока не занята. Не исключено что это случится, но в текущий момент преимущественного увлечения видеоформатами сложно судить о перспективах чисто вербального творчества в Интернете.

Примечания

- 1 娱乐消遣的“消闲文学”(В статье используется как полная, так и упрощенная иероглифика, в зависимости от источника и логики изложения). *Оу Минцзюнь. Мин-Цин дэ би цзи сяо пинь* [«Малый род би цзи династий Мин-Цин. 欧明俊. 明清的笔记小品]. URL: <http://www.literature.org.cn/article.aspx?id=53968> (дата обращения: 05.03.2015).
- 2 Область определения термина менялась и к концу династии Мин расширяется настолько, что любые *би цзи* в то время могли называть *сяо пинь*.
- 3 Здесь и далее нумерация по изданию: Ю мэн ин / Чжан Чао, Ван Фэн [Тени отрешенных снов / Соч. Чжан Чао, комм. Ван Фэн. 幽梦影. 张潮撰/王峰评注]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2008. — 228 с. В примерах номера афоризмов приводятся в скобках, так как нумерация вообще не использовалась в старых изданиях.
- 4 Подробные таблицы с разбивкой по авторам см.: *Чжань Миньцзя. «Ю мэн ин» дэ шисин чжихуй юй ци пиндянь дэ чуаньбо юй цзешоу* [Поэтическая мудрость «Ю мэн ин», трансляция и восприятие замечаний *пиндянь* к нему. 詹敏佳. 《幽梦影》的詩性智慧與其評點的傳播與接受]: диссертация магистра филологии. Тайбэй: Государственный Тайваньский педагогический университет, 2011. С. 269—271. URL: http://ir.lib.ntnu.edu.tw/ir/retrieve/52438/metadata_02_01_s_05_0183.pdf (дата публикации: 01.09.2011).
- 5 *Хоу Мэйчжэнь. Мин-Цин багу шюйши юй цзиншу пиндянь дэ синци*. [Привлечение на службу через сочинения *багу* при династиях Мин и Цин и появление критических замечаний *пиндянь* на канонические книги. 侯美珍. 明清八股取士與經書評點的興起] // Цзинсюэ яньцзю цзикань *經學研究集*. 2009, вып. 7. С. 137—162. См. также: URL: <http://www.nknu.edu.tw/~jingxue/100/download/essay/007/007009.pdf> (дата обращения: 05.03.2015).
- 6 Или так называемые «Четыре великих знаменитых творения» (*Си да мин чжу* 四大名著), устойчивое название для четырех наиболее выдающихся романов в китайской литературе: «Троецарствие» (XIV в.), «Речные заводи» (ок. XV в.), «Путешествие на Запад» (XVI в.), «Сон в красном тереме» (XVIII в.). До появления «Сна в красном тереме» четвертым среди них считался «Цзинь пинь мэй».
- 7 Подробнее: *Юй Боэнь. Лунь Чжан Чжупо пиндянь «Цзинь пин мэй» дэ гунсянь*. [О вкладе критических замечаний *пиндянь* Чжан Чжупо к «Цветам сливы в золотой вазе». 俞波恩. 论张竹坡评点《金瓶梅》的贡献] // Юйвэнь сюэкань *语文学刊*. 2004, № 1. См. также: URL: <http://www.chinesepress.eu/archives/15> (дата публикации: 15.02.2013).
- 8 Ссылка на изображение издания до 1874 года. URL: <http://auction.artxun.com/pic-241998204-0.html> (дата обращения: 05.03.2015).
- 9 与作品融汇成生动的一体. *Чан Линь. Шо пиндянь* [О «критических пометках» пиндянь] // Вэньши чжиши. 2011, № 11. С. 43. См. также URL: <http://ccl.pku.edu.cn/chlib/articles/%E8%AF%B4%E8%AF%84%E7%82%B9.pdf> (дата обращения: 05.03.2015).

- 10 — А что радостнее: *наслаждаться музыкой* одному или *наслаждаться ею* с людьми?
Ван ответил:
— С людьми несравненно радостнее.
Мэн-цзы продолжал:
— А что радостнее: *наслаждаться музыкой* с немногими или *наслаждаться ею* со всеми?
Ван ответил:
— Несравненно лучше со всеми.
Цит. по: Мэн-цзы. Пер. с китайского, указ. В.С. Колоколова / Под. ред. Л.Н. Меньшикова. СПб., 1999. С. 27—28.
- 11 Ванло чюсянь чжищянь ю «бокэ» ма? [До появления сети были «блоги»? 网络出现之前有“博客”]. URL: <http://bbs.culture.163.com/thread/ltgch-46601733-1%7C-pENo.html> (дата публикации: 02.10.2008).
- 12 Именно микроблогинг заставляет обратить внимание на это сходство. Несмотря на то что я начала заниматься «Ю мэн ин» более 10 лет, сходство с организацией коммуникации в интернете стало казаться мне очевидным лишь несколько лет назад. Китайские свидетельства на эту тему также не столь давнего времени.
- 13 Вэйбо [Микроблог 微博] // Худун байкэ [Интерактивная энциклопедия 互动百科]. URL: <http://www.baik.com/wiki/%E5%BE%AE%E5%8D%9A/> (дата обращения: 11.02.2014).
- 14 *Хэй Ванхуй. Цинчао е ю “вэйбокун* [При Цин тоже были «подсевшие на микроблоги» 黑王辉. 清朝也有“微博控”] // Шаньтоу жибао *汕头日报*. 15.06.2012. URL: http://www.stdaily.com.cn/html/2012-06/15/content_330096.htm (дата обращения: 05.03.2015). *Вэйбо кун* 微博控 — букв. «комплекс микроблога» — сленговое словечко, появившееся в 2010 году, указывает на психологическую зависимость от микроблогинга.
- 15 «Ю мэн ин»: Циндай «вэйботи» [Ю мэн ин — цинский жанр микроблога 《幽梦影》: 清代“微博体”]. URL: <http://meri.jguo.cn/mryj/2014/0220/47313.html> (дата обращения: 05.03.2015).

А. Б. СТАРОСТИНА

«ЗАПИСИ ОБ ИЗУЧЕНИИ ДУХОВ» СЮЙ СЮАНЯ (X в.): СОСТАВ И СТРУКТУРА СБОРНИКА

Раннесунский сборник рассказов о сверхъестественном — «Записи об изучении духов» Сюй Сюаня — в авторской версии утрачен. Тем не менее, поскольку его автор принимал непосредственное участие в составлении «Обширных записей годов Тайпин», можно предполагать, что до нас дошла большая часть составлявших его рассказов. Непосредственная и сложная задача современных исследователей — реконструкция логики повествования и первоначальной структуры книги Сюй Сюаня.

Ключевые слова: танская сюжетная проза, повествования о сверхъестественном, «Тай пин гуан цзи»

Современный текст «Записей об изучении духов» (Цзи шэнь лу 稽神錄) состоит из шести цзюаней основного текста и двух цзюаней дополнений. Насколько он отличен от первоначального авторского варианта, трудно сказать. Уже при Сунах существовали версии в шести, в десяти и в одном цзюане. В сборник, созданный на границе эпох (Пяти династий и Сун) вошли истории о божествах, духах, душах умерших, призраках и других аномальных явлениях.

История создания

Служивший сначала при дворцовом книгохранилище в царстве У, а после его гибели ставший членом академии Ханьлинь при Южной Тан, Сюй Сюань 徐鉉 (916—991) одновременно был умелым царедворцем, известным эрудитом и каллиграфом. При этом было общеизвестно, что он питал слабость к «рассказам о необычайном».

Истории, большая часть которых была собрана с 936 по 955 г., он свёл в книгу, которую назвал «Записками об изучении духов». Есть сведения, что при этом он многое почерпнул у своего клиента Куай Ляна 蒯亮, учёного, не состоявшего на государственной службе¹. Так, Ян И 楊億 (974—1020) писал:

Некий простолудин из Цзяндун по имени Куай Лян, девяноста лет с лишним, прекрасно рассказывал небылицы. Сюань с радостью поселил его у себя; многие его истории впоследствии вошли в книгу «Цзи шэнь лу»².

Эти сведения повторены и в 441 цзюане «Истории Сун» (Сун ши 宋史), которая идёт даже дальше: «большую часть «Цзи шэнь лу» Сюань взял у своего клиента Куай Ляна».

Как будет показано далее, в последующие годы Сюй Сюань несколько дополнил текст сборника, хотя непосредственных упоминаний об этом до нас не дошло.

Формирование современного текста

После падения Южной Тан в 975 году Сюй Сюань перешёл на службу к дому Сун (а до этого дважды ездил к сунскому двору послом). Сюй Сюань участвовал в работе по составлению сводов «Тай пин гуан цзи» 太平廣記, «Тай пин юй лань» 太平御覽 и «Вэнь юань ин хуа» 文苑英華.

Работа над «Тай пин гуан цзи» была окончена за год с лишним, в 978 г. По совпадению, в 978 же году по приказу императора и после встречи с Сюй Сюанем принял яд последний государь Южной Тан. В предшествовавшее этому время Сюй Сюань с разрешения главного редактора Ли Фана 李昉 включал в соответствующие по тематике цзюани свода рассказы из своей книги, как кажется, выпустив очень мало. Если учесть сведения Юань Цзюна 袁褰 — автора книги «Фэн чуан сяо ду» 窗小牘 («Заметки у кленового окна», XII век) — о том, что Ли Фан полностью доверял Сюй Сюаню и приветствовал включение любых рассказов из «Цзи шэнь лу»³, то можно предположить, что в «Тай пин гуан цзи» вошёл текст книги целиком.

Впрочем, странным образом оказалось, что некоторые истории, помеченные составителями «Тай пин гуан цзи» взятыми из «Цзи шэнь

лу», в действительности, скорее всего, восходят к значительно более раннему сборнику — «Ю мин лу» 幽明錄 («Записи о тьме и свете» Лю Ицина 劉義慶, V век) — «Старикашка Чжэн Сюань» (Чжэн Сюань лао ну 鄭玄老奴, ТПГЦ, 317-15), «Пэн Ху-цзы» 彭虎子 (318—18) и др.

Видимо, даже при учёте участия автора в редакторской работе, стремительные темпы составления свода не могли не привести к определённым искажениям. Ещё впереди работа по изучению языка «Цзи шэнь лу»; вполне возможно, что одним из её итогов станет исключение из текста ряда фрагментов.

Текст «Записок об изучении духов», которым мы оперируем сегодня, в конечном счёте основан на извлечениях из «Тай пин гуан цзи». О бытовании книги при Северной и Южной Сун известно следующее.

В 13-м цзюане составленного Чао Гунъю 晁公武 (1105—1180) каталога «Цзюнь чжай ду шу чжи» 郡齋讀書志 («Библиографические заметки из кабинета окружного правителя») говорится:

«Цзи шэнь лу» в шести цзюанях. Написано Сюй Сюанем при Южной Тан. Фиксирует дела странные и чудесные. В предисловии к книге сказано: «С года *и-вэй* до года *и-мао*, а это целых двадцать лет, удалось собрать только сто пятьдесят случаев»⁵.

Процитированное здесь авторское предисловие Сюй Сюаня к «Цзи шэнь лу» утрачено. Приведённые выше даты написания основного корпуса «Цзи шэнь лу» — с 936 по 955 г. — взяты нами именно из каталога Чао Гунъю.

Тем не менее, только в «Тай пин гуан цзи» включено более двухсот рассказов из «Цзи шэнь лу». Кроме того, некоторые записи датированы временем более поздним, чем 955 г.: например, время действия рассказа «Крестьянка из Паньюя» (сейчас в 1-м цзюане) — год под знаками *гэн-шэнь* 庚申, то есть 960-й; рассказ «У Цзин» 吳景 (сейчас в 5-м цзюане) датирован годом под знаками *синь-ю* 辛酉, то есть 961.

Это приводит к напрашивающемуся выводу о том, что Чао Гунъю было доступно предисловие к первоначальному варианту книги, но в промежуток времени, протекший с 955 по 977 г., когда началась работа над «Тай пин гуан цзи», Сюй Сюань значительно дополнил его и отредактировал⁶.

В каталоге «Чжи чжай шулу цзети» 直齋書錄解題 («Комментированный каталог из кабинета Справедливости», сер. XIII века, сост. Чэнь Чжэньсунь 陳振孫) сказано:

«Цзи шэнь лу», 6 цзюаней. Автор Сюй Сюань (Южная Тан). В первоначальной версии было 10 цзюаней. В нынешнем тексте разделения на цзюани нет, весь он представляет собой один цзюань. Видимо, он составлен по выпискам из других сборников.

В «Истории Сун» (1343—1345, в библиографическом разделе «И вэнь чжи» 藝文誌) говорится о «Цзи шэнь лу» в 10 цзюанях.

Очевидно, при династии Сун существовало несколько версий «Записок об изучении духов», включая «первоначальную», доступную Чао Гунъю, — в шести цзюанях. Можно предположить, что на десять цзюаней разделялась дополненная версия, которой пользовались составители «Тай пин гуан цзи». О версии в одном цзюане (о которой говорит Чэнь Чжэньсунь) информации на данный момент слишком мало. Как бы то ни было, ни одно из этих изданий до нас не дошло.

Текст «Цзи шэнь лу» сохранился в составе 11-го тома минской антологии «Цзинь дай ми шу» 津逮秘書 («Таинственные письма, помогающие достигнуть цели», вторая четверть XVII века, составитель Мао Цзинь 毛晉). К изначальным шести цзюаням здесь добавлен один, «восполняющий утраченное» (*ши и* 拾遺). То же можно видеть в цинской антологии «Сюэ цзинь тао юань» 學津討原 («Изучение брода, поиск источника», начало XIX века, составитель Чжан Хайпэн 張海鵬); оно основано на скомпонованной в «Цзинь дай ми шу» версии, как и вариант, вошедший в «Сы ку цюань шу» 四庫全書.

Тридцать четыре рассказа, тоже взятых из «Тай пин гуан цзи», присоединил к основному корпусу из шести цзюаней (который восходит к изданию Мао Цзиня) Лу Синьюань 陸心源 (1834—1894) в антологии «Цюнь шу сяо бу» 群書校補 («Уточнения, дополнения и исправления к множеству книг»).

И, наконец, в 1926 г. в издательстве «Шанъю иньшугуань» 商務印書館 вышел сборник сунской сюжетной прозы («Сун жэнь сяошо» 宋人小說), где были учтены дополнения, внесённые Мао Цзинем, Чжан Хайпэном и Лу Синьюанем; кроме того, Чэнь Чжунъюй 陳仲魚 добавил к корпусу рассказы, почерпнутые из антологии «Лэй шо» 類說 («Проза по разделам», XII век) и снова — из «Тай пин гуан цзи».

Это последнее издание и легло в основу современных. Текстологическая работа продолжается и сейчас. На данный момент можно принять за нормативную версию «Цзи шэнь лу» из «Обозрения бицзи и сюжетной прозы эпох Сун и Юань» (Сун Юань бицзи сяошо дагуань 宋元筆記小說大觀).

Состав сборника

Не вполне ясно, какой принцип лежит в основе расположения рассказов в шести цзюанях, восходящих в конечном счёте к «Цзинь дай ми шу». Хронологический порядок не выдержан (хотя подавляющее большинство рассказов укладываются в упомянутый выше временной промежуток). Нет жёсткого соответствия расположению рассказов из «Цзи шэнь лу» в «Тай пин гуан цзи». Тематически текст организован несколько хаотично. Так, 1-й цзюань открывается двумя рассказами о том, как духи, приходя к герою во сне, просят отремонтировать их кумирни. Третий повествует о чудесном сне, в результате которого некий мясник обретает волшебный меч, приносящий удачу. Последние двенадцать рассказов тоже посвящены чудесным снам. Между двумя блоками о снах вставлены 11 рассказов, посвящённых необычным природным явлениям, из которых 7 посвящены действиям персонифицированного грома. Из этих последних 5 связаны с его карательными функциями. 7 рассказов рассказывают о необычных камнях и колодцах, причём из четырёх рассказов о колодцах три весьма устрашающие.

Что касается второго цзюаня, первые 20 рассказов в нём посвящены различным чудесным животным. Сюжеты неоднотипные, финалы также. Так, здесь мы встречаем историю о привидении зайца, об оборотнях мышей, о волшебном олене, в чьём животе была найдена красная жемчужина; некоторые чудесные животные оказываются опасными, некоторые — благотельными. После этого, несколько неожиданно, начинаются классические «истории о привидениях»: среди них несколько особняком стоит повествование о стране призраков («Купец из Цинчжоу» *Цинчжоу кэ* 青州客).

Некоторые исследователи отмечали особую дружелюбность призраков, описанных Сюй Сюанем. По всей видимости, они основывались на небольшой группе текстов, в которых действительно обще-

ние героев с привидениями, описанное легко и остроумно, заканчивалось ко всеобщему удовлетворению — в данном цзюане это «Чжоу Юаньшу» 周元樞 и «Тянь Дачэн» 田達誠. Все остальные призраки и бесы в книге, как правило, ведут себя весьма обычно.

Первые семнадцать повествований третьего цзюаня продолжают блок о призраках. Из них к группе «весёлых историй о призраках» можно отнести рассказ «Чэнь Шоугуй» 陳守規. С 18-го по 26-й рассказы посвящены природным явлениям и чудесным земноводным, а 27-й и 28-й — болезням и их исцелению.

Четвёртый цзюань открывается историями о болезнях, исцелении и воскресении, затем идут рассказы о предзнаменованиях и наваждениях, причём особенно часто в них говорится о чудесных животных. Пятый цзюань открывается блоком, где вперемешку встречаются рассказы о странных явлениях, столкновение с которыми не несёт особых последствий (палаты в скале — «Гуй Цуньги» 桂從義, дева, рассыпавшаяся в прах при прикосновении — «Дровосек из Хунчжоу» 洪州樵人) рассказ о мстительном призраке, но после этого сразу же помещены 5 историй о бессмертных, в том числе воскресающих. С 17-го по 27-й рассказы посвящены металлам, деньгам икладам, в том числе одушевлённым. В последних трёх текстах цзюаня едва ли можно найти объединяющую тему: 28-й рассказ повествует о найденных в срубленном дереве 5 цзинях мяса, издающего запах варёной свинины; 29-й — о волшебной акации, на которой появлялся стручок всякий раз, когда кто-то из местных успешно сдавал экзамены; 30-й — о том, как в некоей кумирне даосу явился во сне полководец и сказал, что после смерти его назначили в эту кумирню одним из духов-хранителей (*лингуань* 靈官).

Рассказы 6-го цзюаня тоже представляют собой довольно пёструю подборку, но в целом практически все они посвящены взаимодействию с духами местности или служащими царства мёртвых. Может показаться, что особняком стоит предпоследний рассказ («Служанка, которая ела купену» *Ши хуанцзин би* 食黃精婢). Но в действительности это одна из модификаций сюжета о Волосатой деве — бессмертной или горном духе, так что его наличие здесь вполне логично. Последний рассказ, о варёном бесёнке, насколько можно судить, помещён вслед за рассказом о служанке чисто механически: в нём упоминается о привычке есть какие-то особые грибы.

В первом из дополнительных цзюаней большая часть восстановлена по 85-му и 86-му цзюаню «Тай пин гуан цзи», которые посвящены «необычным людям» (*и жэнь* 異人), кроме первого рассказа, который рассказывает о том, как убило громом алчного торговца. Второй из-за своей специфики полностью эклектичен; составители придерживались нумерации текстов в «Тай пин гуан цзи», а рассказы, взятые из «Лэй шо», поместили в самом конце (в издании «Сун Юань бицзи...» в этом разделе остались и рассказы из «Ю мин лу», впрочем, с соответствующей пометкой).

Специфика «Цзи шэнь лу»

«Цзи шэнь лу» — сборник, тематика и стиль которого весьма своеобразны. Ещё Лу Синь отмечал «естественность и простоту» языка Сюй Сюаня. «Цзи шэнь лу» отличается от танской прозы: автор скуп на эпитеты, не любит сложных сюжетных поворотов; сама атмосфера сборника другая; заимствуя сюжеты, разрабатывавшиеся более ранними авторами, Сюй Сюань трактует их в ином ключе; так, бессмертная Волосатая дева у него становится несчастной служанкой, над которой хозяин ставит диетический эксперимент. В танских и до-танских *сяошо* обиженные звери по большей части разыскивают своё с людей через «подземную управу»; Сюй Сюань не прибегает к этому приёму, его читателю и без того очень быстро становится ясно, что жестокость к зверям неизбежно будет наказана, потому что такова природа вещей.

Настойчиво повторяющаяся тема — месть и возмездие. Однако, вопреки ожиданиям, её трактовка не вполне буддийская, несмотря на то что некоторые персонажи «Цзи шэнь лу» искупают свою вину в следующем рождении. Скорее, в основе этих сюжетов лежит вера в космическую справедливость: если оплошают люди, в игру вступят духи; у человека есть возможность отомстить обидчикам, вернувшись к ним призраком; в двух рассказах герои просят положить к ним в гроб кисть и бумагу, чтобы подать в суд — на том свете. В людях Небо неотвратимо карает отсутствие человечности. Избавить от мести или возмездия не может ничто; единственный раз, когда призраку не удаётся осуществить месть, весьма специфичен и связан с конфуцианской концепцией сыновней почтительности: вдова утаила от

свекрови оставшееся после мужа золото, и его душа вернулась, чтобы убить её; однако мать умершего возразила: «Ты-то умер, и если сейчас убьёшь жену, то все подумают на меня». Тогда призрак просто отправил жену домой к её родителям (3-7, «Человек из Пучэна»).

В книгу попали многочисленные истории о деньгах (раздел о кладах читается как навязчивое повторение грёз нищих и голодных), о долгах, которые людям приходится отрабатывать и после смерти, призраками или в следующем рождении; о военных смутах, эпидемиях, смертях от голода.

«Записки об изучении духов» — книга, написанная в переходный для Китая период. В справочниках её относят то к Южной Тан, то ко временам Сун. Если быть точным, автор начал писать её ещё в юности, в царстве У, продолжил при дворе Южной Тан, а закончил уже при Сунах. Собранные и обработанные им фольклорные материалы, несмотря на оптимизм и чувство юмора автора, дают читателю чёткое представление о том, что чувствовали и на что надеялись простые люди и *literati* той эпохи.

Примечания

- ¹ В самом тексте «Цзи шэнь лу» Куай Лян назван *чуши* 處士, т. е. «отшельником» или просто не служащим учёным. В 747 цзюане антологии «Цюань Тан ши» 全唐詩 («Полное собрание танских стихотворений») приводится стихотворение некоего Ли Чжуна 李中 — хорошего знакомого Сюй Сюаня, — посвящённое Куай Ляну; в нём он тоже назван *чуши*. Ян И 楊億 (ниже) пишет, что Куай Лян был *бу и* 布衣 — простолудином.
- ² Ян И. Ян вэнь-гун тань юань [Сад бесед Ян Вэнь-гуна 楊億. 楊文公談苑] // Сун Юань бицзи сяошо дагуань [Обозрение *бицзи* и сюжетной прозы эпох Сун и Юань 元筆記小說大觀]. Шанхай, 2001. С. 463–565. С. 553.
- ³ Юань Цзюн. Фэн чуан сяо ду [Заметки у кленового окна 袁燾. 楓窗小牘] / Сун Юань бицзи С. 4753–4785. С. 4759.
- ⁴ См., например: Чжан Гофэн. Тай пин гуан цзи баньбэнь каошу [Критическое описание изданий «Тай пин гуан цзи» 張國風. 太平廣記版本考述]. Шанхай, 2004. С. 288–289.
- ⁵ Чао Гунъю. Цзюнь чжай ду шу чжи. [«Библиографические заметки из кабинета окружного правителя 晁公武. 郡齋讀書志]. URL: <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=506301> (дата обращения: 21.11.2014).
- ⁶ См., например: Сун Юань бицзи сяошо дагуань [Обозрение *бицзи* и сюжетной прозы эпох Сун и Юань 元筆記小說大觀]. Шанхай, 2001. С. 143) или: Хуан

Дунъян. Шэнмин дэ цзяньчжэн. — Цун Цзи шэнь лу каошу У дай миңцзянь синьян чжун цзыво юй шэнмин чжи цюаньцзе цзи фэньцзи [Верификация жизнью. Критическое описание трактовки и разграничения самости и мира духов в народных верованиях эпохи пяти династий на материале «Записей об изучении духов» 黃東陽. 生命的檢證. 從《稽神錄》考述五代民間信仰中自我與神明之詮解及份際] // Дунъю чжунвэнь сюэбао 東吳中文學報. Вып. 22 (ноябрь 2011). С. 97—126.

⁷ *Чэнь Чжэньсунь.* Чжичжай шулу цзети. Цзюань 11. Сяошоцзя лэй [Комментированный каталог из кабинета Справедливости. Цзюань 11. Прозаики. 陳振孫. 直齋書錄解題. 卷十一. 小說家類]. URL: <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=828300> (дата обращения: 21.11.2014).

⁸ *Хуан Дунъян.* Указ. соч. С. 101.

⁹ Наш перевод рассказа «Жена некоего Чжао» см. в сборнике «Двенадцать мёртвых дев». М., 2014. С. 54—55.

Н. В. ПУШКАРСКАЯ

КОНЦЕПЦИЯ ПЯТИ СТИХИЙ: СТАНОВЛЕНИЕ КАТЕГОРИАЛЬНОСТИ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

Статья посвящена одной из главных проблем философии вообще и китайской философии в частности, а именно — проблеме категорий. В центре исследования определение термина «категория» и поиск первых категориальных представлений в архаической мысли Древнего Китая. Процесс формирования категориального мышления показан в сравнении с аналогичным процессом у ранних греческих философов. У досократиков в роли первых категориальных обобщений выступает четверица первоначальных элементов. В мысли Древнего Китая первыми попытками категориально осмыслить мир можно считать базовые классификации (двоичная, троичная и пятеричная), лежащие в основе всей китайской традиционной культуры и философии.

Ключевые слова: категория, категориальное мышление, Древний Китай, четверица, элемент, досократики, пятерица, пятеричная классификация, пять стихий

Понятие категориальности

Уже на ранней стадии развития человеческой мысли, как на Западе, так и на Востоке, обнаруживается тенденция к объяснению и себя, и окружающей действительности с помощью небольшого числа основных и общих понятий. К этим понятиям мыслители шли через рассуждение о том, что является началом и единым основанием окру-

жающего их многообразия. В стремлении постичь устройство мира, древние философы находили точку опоры в таких представлениях, которые теперь принято именовать категориями.

Что же мы имеем в виду, говоря о категориях и категориальном мышлении? В истории философской мысли проблема категорий занимает одну из центральных позиций. Многими мыслителями за долгое время существования философского дискурса на эту тему были высказаны различные суждения, но в новой и новейшей философии наиболее весомо прозвучали мнения таких ведущих представителей немецкой философской мысли, как И. Кант и М. Хайдеггер. И хотя их взгляды на природу категориальности во многом не совпадают, но они, несомненно, сходятся в том, что категориальные представления обладают, прежде всего, предельной общностью и априорностью.

Подобное понимание категорий можно увидеть, например, у Канта в «Критике чистого разума»: «...элементы всех априорных знаний должны всегда содержать в себе чистые априорные условия возможного опыта и его предмета... Такие понятия, *a priori* содержащие чистое мышление при всяком опыте, мы находим в категориях...»¹. И далее: «...категории суть не что иное, как условия мышления в возможном опыте, подобно тому как пространство и время суть... условия созерцания для того же опыта. Следовательно, категории суть также основные понятия, посредством которых мы мыслим для явлений объекты вообще, и потому они *a priori* имеют объективную значимость...»².

Хайдеггер в своих лекциях о Ницше также довольно подробно обсуждает смысл и исторические формы категориального подхода к сущему, начиная от Аристотеля. В результате, он замечает, что: «...категории являются метафизическими ключевыми словами и поэтому также наименованиями для основных философских понятий»³.

Итак, можно утверждать, что категория — это такое понятие, которое является предельно общим, последним основанием при объяснении многообразия всего сущего посредством сведения этого сущего к немногим определяющим началам; и это такая структурирующая восприятие исходная форма понятийности, которой человек обладает до всякого эмпирического опыта (т. е. *a priori*). То же, с известными оговорками, можно сказать и о первоначалах бытия древних, так как

те фундаментальные (т. е. мыслимые ими в качестве первоначал) понятия и представления в достаточной степени удовлетворяют указанным выше требованиям категориальности.

Поиск категорий: досократики

Если говорить о ранней греческой мысли, то способ мышления первых философов можно считать своего рода прелюдией к тому осознанному категориальному мышлению, которое началось с размышлений Аристотеля о категориях. Таким образом, Аристотелевское учение о категориях подготовила целая эпоха мыслителей, начиная с Фалеса и заканчивая Платоном. И если мы говорим о начале философии у досократиков, то при этом никак нельзя забывать об их огромном вкладе как в саму постановку проблемы категориального мышления, так и в разработку категориального аппарата.

Поиск категорий у ранних греческих философов начинался с выделения общих моментов сущего. В качестве таковых, для целей нашего анализа, выступала следующая четверица первоначальных элементов: вода, воздух, огонь, земля. Среди них досократики часто выделяли какую-то одну в качестве главной, базовой, возводимой ими в ранг «родоначальницы» и основы всего существующего. Иногда к этим основным четырем субстанциям добавлялась еще и пятая (например, эфир).

Рассмотрим некоторые характерные учения ранних греческих философов.

Фалес, представитель Милетской школы (нач. и сер. VI в. до н.э.), полагал началом всего воду⁴. «Все из воды и в воду все разлагается»⁵. Раз все живые существа питаются, растут, возникают благодаря воде и гибнут без воды, рассуждал он, то вода — это основной элемент и причина всего живого на земле. Каким же образом все образуется из воды? Путем «затвердевания (замерзания)» воды и «испарения»⁶. Вода, меняя свою плотность, превращается в разные другие вещества и тела. Когда вода испаряется, то превращается в воздух. Когда же вода выпадает в виде осадков, то, превращаясь сначала в ил, затем трансформируется в землю. Получается, что вода является основой других элементов, а все тела образуются путем смешения в разных пропорциях всех элементов, которое приводит каждый раз к качест-

венному изменению и возникновению нового тела. Двигательное начало — душа. «Элементарную влагу пронизывает божественная сила, приводящая воду в движение»⁷.

Еще один представитель милетской школы — Анаксимен. Он берет за основу воздух. Как происходит возникновение вещей? Так же, как и у Фалеса, путем разрежения и сгущения субстрата. При этом то, что разрежается — горячее, а то, что сгущается — холодное. Имеет место такая схема превращения: по мере разрежения, воздух становится огнем, когда же начинает сгущаться, то сначала ветром, потом облаком, водой, еще более сгущаясь, превращается в землю, камни. «В процессе “валяния” из воздуха первой возникла Земля»⁹. Далее, из земли поднимается «испарина», которая, проходя процесс разрежения, превращается в результате в огонь, из которого возникают небесные светила. По Анаксимену, движение присуще воздуху изначально.

Гераклит, стоящий отдельно от каких-либо школ, основой сущего считал огонь, который «мерно возгорается и мерно угасает»¹⁰. Разгораясь, огонь плавит многообразие вещей, превращая их в одно, а затухая, — возвращает их миру. Движением огонь обладает сам по себе, и это из-за того, что ему приходится двигаться и вверх, и вниз, чтобы сохранить себя, иначе он или рассеется (движение вверх) или станет совершенно неподвижным, потухнет (движение вниз). Огонь в смысле движения оказывается совершенно самодостаточным. Процесс превращений таков: из огня в воздух, из воздуха в воду, из воды в землю. Часть, оставшаяся водой, испаряется и превращается в воздух, а воздух, разрежаясь, становится огнем.

Ксенофан, согласно одним свидетельствам, выделял в качестве первоначала землю: «Начало всех вещей — земля»¹¹. Согласно другим — землю и воду: «Все, что произрастает или рождается, — земля и вода»¹².

Были в Древней Греции и такие мыслители, которые не делали предпочтения для какой-либо одной субстанции, и все субстанции играли в их учении одинаково важную роль. Например, у Эмпедокла вода, воздух, огонь и земля являются равноценными. Он называет их «корнями», критериями всех вещей¹³. При этом они неизменны и не могут возникать из чего-либо другого и переходить друг в друга.

А существуют эти элементы в виде взвеси отдельных частиц, каждая из которых, при соединении с другими, образует вещи. При различении элементов действует принцип «подобное познается через подобное». «Землю мы постигаем благодаря причастности земле...»¹⁴. Что касается движения, то у Эмпедокла сразу два деятеля: Любовь и Вражда. Они действуют по уже знакомому нам алгоритму (соединяя и рассеивая), но чисто механистически, т. е. не происходит качественного изменения элементов, а лишь тесное соединение частиц либо их разделение. Порядок возникновения элементов не совсем обычный. Наряду с привычными уже элементами, такими как вода, воздух, огонь и земля, у Эмпедокла появляется эфир¹⁵: «...Первым выделился из смеси эфир, вторым — огонь, затем — земля; из нее — ...вода; из воды испарился воздух и возникли: небо — из эфира, Солнце — из огня, а из остальных [элементов] стигуилось все земное»¹⁶.

В дошедших до нас фрагментах, касающихся учения Эмпедокла, мы находим несколько упоминаний эфира и его свойств¹⁷, и эту субстанцию, судя по всему, можно смело назвать «пятым элементом». Позднее Аристотель также включит эфир в свое учение об элементах.

Поиск категорий: Древний Китай

Однако поиск категорий не ограничивался Балканским полуостровом, и не только философы Древней Греции возвысились до категориального мышления. Мыслителям Древнего Китая также удалось совершить прорыв к онтологии за рамки мифопоэтического, повседневного и т. п. форм дофилософского мышления¹⁸ и увидеть глубинное единство за кажущейся хаотичной пестротой сущего.

Первым шагом в этом направлении в Китае стали так называемые базовые классификации. В китайской архаической мысли можно выделить 3 подобные классификации: 1) двоичная классификация (*инь-ян* 阴阳), 2) троичная классификация (*сань цай* 三材, «три материала», триединство Неба, Земли и Человека), 3) пятеричная классификация (у *син* 五行, «пять стихий», вода — огонь — дерево — металл — почва).

Двоичную классификацию прежде всего следует искать в древнейшей канонической части «Книги Перемен», представленной схемой из 64-х гексаграмм. Бинарная структура гексаграмм совершенно явно выражена сплошной и прерывистой линиями. Концептуализация же

двоичной структуры и ее привязка к учению о *инь-ян* произошла позднее. Например, в комментарии «Си цы чжуань» мы находим: «То *инь*, то *ян* — это и есть *Дао...*»¹⁹.

Троичная классификация самым очевидным образом присутствует в структуре триграмм, составляющих, как известно, основу гексаграмм. В более позднее время троичная структура проявилась в «Си цы чжуани», там она представлена в виде триады Неба, Земли и Человека: «Смотрю вверх — созерцаю на Небе узоры *вэнь*, смотрю вниз — рассматриваю на Земле узоры *ли...* Уподобляюсь Небу и Земле, поэтому не нарушаю [гармонии триединства]»²⁰.

Пятеричная классификация в своем изначальном виде наиболее полно представлена в главе из «Шан шу» (尚书, др. назв. «Шу цзин» 书经 «Канон документов»), которая называется «Хун фань» (洪范 «Великий план» или «Великий закон»). Здесь учение о пяти стихиях (У син 五行) дано весьма развернуто, цельно и в системном виде.

В первом разделе 3-ей части главы «Хун фань» говорится:

1-я стихия называется водой, 2-я — огнем, 3-я — деревом, 4-я — металлом, 5-я — почвой.

Природа воды в том, что она мокрая и течет вниз; природа огня в том, что он горит и поднимается вверх; природа дерева в том, чтобы поддаваться сгибанию и выпрямлению; природа металла в том, чтобы подчиняться и изменяться; природа почвы в том, чтобы возвращать посаженные в нее зерна.

То, что мокрое и течет вниз, становится соленым; то, что горит и поднимается вверх, становится горьким; то, что поддается сгибанию и выпрямлению, становится кислым; то, что подчиняется и изменяется, становится острым; то, что возвращает посаженные зерна, становится сладким»²¹.

В данном разделе мы впервые узнаем, что всего существует пять стихий, и точно указывается, что это за стихии: вода, огонь, дерево, металл, почва. Также дается порядок их следования. Однако эта нумерация стихий является отличной от всех впоследствии известных нумераций, и не совпадает ни с одной из известных схем пяти стихий (схема взаимопреодоления и взаимопорождения).

Ниже приводится таблица всех позиций, представленных в тексте «Великого плана» числом 5.

Таблица 1

Пятеричная классификация в «Великом плане»

五行 у син пять стихий	水 шуй вода	火 хо огонь	木 му дерево	金 цзинь металл	土 ту почва
五味 у вэй пять вкусов	咸 сянь соленое	苦 ку горькое	酸 суань кислое	辛 синь острое	甘 гань сладкое
五事 у ши пять дел	貌 мао соблюдение внешнего облика	言 янь высказыва- ние сужде- ний	视 ши наблюдение	听 тин слушание	思 сы размышле- ние
五纪 у цзи пять спосо- бов ориент- рироваться во времени	岁 суй год	月 юэ месяц	日 жи день	星辰 син чэнь звезды и планеты	历数 ли шу календарные исчисления
五征 у чжэн пять явле- ний при- роды	雨 юй дождь	晴 цин солнечный свет	燠 юй жара	寒 хань холод	风 фэн ветер
五福 у фу пять счастья	寿 шоу долголетие	富 фу богатство	健康安宁 цзянькан аньнин здоровье и спокойствие	好德 хаодэ Доброде- тельность	高寿善终 гаошоу шаньчжун достойный конец в глубокой старости

Возможность существования китайских категорий, сопоставимых с западными, долгое время подвергалась сомнению. Распространенным было мнение о том, что в философии Древнего

Китая нет признаков того, что сейчас называют категориальным мышлением. Подобное суждение высказывал, например, японский философ Хаджиме Накамура, а также некоторые отечественные китаеведы (Е. В. Завадская, Т. П. Григорьева, В. В. Малявин). Британский синолог Ангус Грэхам в своей работе «Disputers of the Tao» (1989 г.), размышляя о категориях Аристотеля и их возможных аналогах в китайской философии, приходит к весьма неутешительному выводу: «No Chinese thinker classifies categories»²⁴.

Наконец, в отечественном китаеведении, вслед за китайскими учеными²⁵, была сделана попытка выявить категориальный аппарат китайской философии. Во время дискуссии по проблеме категорий традиционной китайской культуры, проведенной в 1980 г. в отделе Китая ИВ АН СССР, российским китаеведом Кобзевым А. И. был представлен так называемый список основных понятий и категорий традиционной китайской философии и культуры²⁶.

Приведенные выше в данной статье классификации безусловно удовлетворяют стандартным требованиям к категориальным представлениям. Они, *во-первых*, сводят весь мир всего лишь к двум, трем или пяти рубрикам, и тем самым редуцируют бесконечную множественность вещей к минимальной (две позиции) или близкой к минимуму (три/пять позиций) систематике. *Во-вторых*, если говорить о признаке априорности, то можно утверждать, что перечисленные выше базовые классификации без сомнения являются теми изначальными, умозрительными по своему генезису, матрицами, которые лежат в основе всего китайского традиционного мировосприятия (философии, науки, искусства и всех остальных пластов культуры), и через их призму преломляются все традиционные китайские представления о мире и человеке.

Структурные и функциональные особенности четверицы и пятерицы: сходство и различие

При углубленном взгляде на проблему сравнения китайских стихий и греческих элементов мы замечаем, что китайская пятеричная классификация, представленная концепцией *у син*, и четверица ранних греческих философов являются структурно и функционально

очень близкими конструктами, хотя на уровне содержательных истолкований присутствует ощутимая разница.

Дело в том, что греческие стихии, как правило, понимаются субстанционально. В Китае же преобладает реляционность, т.е. на первый план здесь выходят отношения, позиция в схеме. Китайские рубрики не предполагают собственной сущности, субстанции. В этой связи Дж. Нидэм пишет: «Отношение — это, возможно, более фундаментальная для всей китайской мысли категория, нежели субстанция»²⁷.

Но, при всей разности подходов, в построениях греков также видна реляционность. Внутренней структурой четырех стихий досократиков оказывается противоположность. По сути, четыре — это две пары противоположностей.

Представляя идеи ранних греческих философов, Аристотель в «Физике» писал: «Все, конечно, принимают противоположности за начала: и те, которые говорят, что все едино и неподвижно, и те, которые говорят о редком и плотном. И это вполне разумно, так как начала не выводятся ни из друг друга, ни из чего-либо другого, а, наоборот, из них все, а это как раз присуще первым противоположностям: они не выводятся ни из других, так как они первые, ни из друг друга, так как они противоположны»²⁸.

Таким образом, Аристотель постулирует фундаментальные противоположности, с помощью которых можно строить объяснительные модели мироздания. Но и в китайских классификационных схемах, как мы знаем, основную роль как раз играет отношение контрарности, выстраивающее пары противоположностей вокруг центра.

Очевидно также числовое сходство между построениями досократиков (четверица) и китайскими схемами (пятерица). Дело в том, что китайская пятерица представляет собой четверицу, дополненную центром, центральной пятой стихией. Поэтому сокращенной версией пятеричной схемы является четверица, обычно конкретизирующаяся в виде таких клише как «четыре стороны» света (*сы фан* 四方) и «четыре времени» года (*сы ши* 四时).

В свою очередь четверица в учениях ранних греческих философов часто дополнялась пятым элементом (о чем уже было сказано выше).

Относительно функционального сходства можно сказать, что китайскую пятеричную классификацию и четверицу досократиков роднит их статус категориальных представлений. Как уже говорилось выше, основными характеристиками категориальных представлений являются предельная общность и априорность, и данные классификации вполне удовлетворяют основным требованиям категориальности. Таким образом, эти схемы представляют собой базовые понятийные конструкции, которые являются основой для других, менее общих, понятий, описывающих устройство мира и человека.

Завершая текущий раздел, хотелось бы отметить, что, вероятно, основное различие между китайскими стихиями и греческими элементами состоит в том, что китайские построения находятся в более развитом, схематизированном виде, так как они лучше сохранились и дошли до наших дней. Со времен досократиков до нас дошли лишь разрозненные фрагменты. Возможно, если бы сохранившихся материалов было бы больше, то и больше было бы обнаружено сходств.

Трактат «Великое Единое порождает воду»

В трактате «Да И шэн шуй» («Великое Единое порождает воду») мы находим яркий пример раннего категориального мышления в Китае. Этот текст был открыт в конце XX в. в ходе археологических раскопок, проведенных в деревне Годянь (уезд Шаян, пров. Хубэй). Это произведение предоставило научным исследователям чрезвычайно ценный материал для изучения различных аспектов древней мысли. Время создания этого текста относят к доциньскому периоду, примерно, от середины эпохи Чжань Го до начала эпохи Цинь. Итак, согласно данному трактату, первоначалом, из которого возникает весь мир, является не что иное, как вода.

В тексте первоисточника сказано²⁹:

太一³⁰生水，水反辅太一，是以成天。天反辅太一，是以成地。天地复相辅也，是以成神明。神明复相辅也，是以成阴阳。阴阳复相辅也，是以成四时。四时复相辅也，是以成沧热。沧热复相辅也，是以成湿燥。湿燥复相辅也，是以成岁而止。

Великое единое порождает воду; вода, обращаясь вспять [к Великому Единому], помогает Великому Единому, и, благода-

ря этому, образуется небо. Небо, обращаясь вспять [к Великому Единому], помогает Великому Единому, и, благодаря этому, образуется земля. Небо и земля, повторяя [действие Великого Единого, воды и неба], помогают друг другу, и, благодаря этому, образуются [духи] земли (*шэнь*) и [духи] неба (*мин*). [Духи] земли и неба, повторяя [действие Великого Единого, воды, неба и земли], помогают друг другу, и, благодаря этому, образуются *инь* и *ян*. *Инь* и *ян*, повторяя [действие Великого Единого, воды, неба, земли и духов земли и неба], помогают друг другу, и, благодаря этому, образуются 4 времени года. 4 времени года, повторяя [действие Великого Единого, воды, неба, земли и духов земли, неба, *инь* и *ян*], помогают друг другу, и, благодаря этому, образуются холод и жара. Холод и жара, повторяя [действие Великого Единого, воды, неба, земли и духов земли, неба, *инь*, *ян* и 4-х времен года], помогают друг другу, и, благодаря этому, образуются влага и сухость. Влага и сухость, повторяя [действие Великого Единого, воды, неба, земли, духов земли и неба, *инь*, *ян*, 4-х времен года, холода и жары], помогают друг другу, и, благодаря этому, последним образуется год³¹.

И еще один важный фрагмент:

是故，太一藏于水，行于时，周而又始，以己为万物母…

Поэтому Великое Единое скрывается в воде, движется во временах года, совершает оборот и снова приходит к началу, становясь Матерью всех вещей…³²

Необходимо отметить, что здесь впервые в древнекитайской философии появляется космогония, в которой из первоединого первой рождается стихия воды. «Впервые в китайской философии космогоническое начало выражается с помощью воды, точнее первозданных вод»³³, т. е. субстанционально.

Этот факт позволяет провести более глубокую аналогию между древнекитайской философией и философией досократиков, в частности, Фалесом Милетским, чем аналогия только количественная (четверица/пятерица). Можно предположить, что здесь, как и у Фалеса, стихия воды выступает как в качестве первоначала (из которого далее шаг за шагом возникают все остальные компоненты мироздания), так и в качестве первоосновы (т. е. субстрата, лежащего в основании всего этого мироздания).

В качестве первоначала в тексте «Да И шэн шуй» прежде всего выделяется Великое Единое (大一). Согласно тексту, Великое Единое порождает воду, затем Вода обращается к Великому Единому, и во взаимодействии они порождают Небо. Далее Небо обращается к Великому Единому, и они порождают Землю и т.д. «По логике... Небо должно бы было обратиться к Воде, но Вода в этом звене выключается из порождения последующей категории. На это следует обратить особое внимание. Видимо, Великое Единое не только порождает воду, но и само является Водой. То есть Единое удваивает себя... Получается, что Единое и Вода — это одно и то же протогоническое начало в разных видах»³⁴.

Конечно, вопрос о смысле и роли стихии воды в данном произведении пока еще трудно окончательно прояснить. Это связано с тем, что данные археологические находки были сделаны сравнительно недавно, и тема поэтому не является на данный момент в достаточной степени разработанной ни в России, ни за рубежом. Также это связано с трудностями перевода с древнекитайского языка. Например, вызывает вопросы перевод словосочетания Да И (大一) как Великого Единого. Дело в том, что иероглиф И (一) можно перевести и как «единое», и как «одно» или «единица»³⁵. Но все равно, все это смысловые ракурсы одного и того же понятия — единицы (или «первого») ³⁶.

Связь единицы и воды известна с эпохи Хань, но, опираясь на данный текст, можно говорить о том, что эта связь является гораздо более ранней. Уместно также добавить, что тексты, найденные при госяньских раскопках, делят на даосские и конфуцианские. При этом текст «Да И шэн шуй» причисляют к даосским и относят к текстам уровня «Дао-дэ цзина». В любом случае, значение стихии воды и ее связи с Единицей (一) или Единым (大一) в трактате «Да И шэн шуй» требует дальнейшего изучения.

В завершение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что в Китае первым шагом к категориальному мышлению стали базовые классификации: двоичная, троичная и пятеричная. Эти классификации соответствуют требованиям к категориальным представлениям, обладая такими характеристиками, как предельность и априорность. Кроме того, четверичные и пятеричные построения структурно и функционально очень близки. А трактат «Да И шэн шуй» («Великое Единое

порождает воду») дает нам дополнительный ценный материал, проливая новый свет на космологические аспекты пятеричной классификации, с помощью которой китайские натурфилософы древности пытались категориально схватить многообразие и изменчивость всего сущего.

Примечания

- ¹ Кант И. Из первого издания «Критики чистого разума». Приложение // Критика чистого разума. Минск, 1998. С. 838.
- ² Там же. С. 849.
- ³ Хайдеггер М. Ницше. СПб.: 2006—2007. Т. 2. С. 65.
- ⁴ Позднее последователь Пифагора Гиппон также выделял воду среди других элементов. См.: Фрагменты ранних греческих философов / Пер. с древнегреческого А.В. Лебедева. М., 1989. С. 421—424.
- ⁵ Там же. С. 109.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же. С. 114.
- ⁸ Диоген из Аполлонии, вслед за Анаксименом, тоже считал воздух первоэлементом (Там же. С. 541).
- ⁹ Там же. С. 130.
- ¹⁰ Там же. С. 218. Гиппас, возможно, первым начал говорить об огне как о начале всех вещей (Там же. С. 153).
- ¹¹ Там же. С. 166.
- ¹² Там же. С. 164.
- ¹³ Там же. С. 341.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Сведения о четырех началах у Эмпедокла разнятся. В одних фрагментах в качестве таковых перечисляются земля, вода, воздух и огонь (Там же. С. 341), в других — место воздуха занимает эфир. Подробнее об эфире см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. Ч. 8. Гл. 2. М., 1992, 1994. Т. 8.
- ¹⁶ Фрагменты... С. 358. Среди досократиков, описывающих начало природы как состоящее из пяти элементов, также можно упомянуть Оккела (Там же. С. 459) и Филолая (Там же. С. 443).
- ¹⁷ Например: «Давай я скажу тебе прежде, что равны по могуществу те [элементы], из которых родилось все, что мы видим ныне: Земля, бурное Море, влажный Воздух и Титан Эфир, охватывающий вкруговую весь мир» (Там же. С. 365). «Эфир... длинными корнями погружался под землю» (Там же. С. 362).
- ¹⁸ «Онтического» в терминологии М. Хайдеггера.
- ¹⁹ И цзин («Книга перемен») / Пер. с кит. А. Лукьянова, Ю. Щуцкого. СПб., 2007. С. 217.

- ²⁰ Там же. С. 216.
- ²¹ Цит. по: Великий закон / Пер. с кит. С. И. Кучеры // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1994.
- ²² *Graham A.C.* The Relation of Chinese Thought to the Chinese Language // *Disputers of the Tao*. La Salle, 1989. P. 342.
- ²³ *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Пути к универсалиям. СПб., 2006. С. 82—89.
- ²⁴ «Ни один китайский мыслитель не занимается классификацией категорий». *Graham A.C.* Op. cit. P. 415.
- ²⁵ Например, этой проблемой занимался известный китайский историк философии Чжан Дайнянь. Подробнее см.: *Чжан Дайнянь*. Чжунго гудянь чжэсюе гайнянь фаньчюу яолунь [Важнейшее о понятиях и категориях древнекитайской философии]. Пекин, 1989.
- ²⁶ Следует признать прогрессом тот факт, что на данной дискуссии впервые был поставлен вопрос о возможной специфике китайской категориальности, но, несмотря на это, проблема категорий китайской философии так и осталась открытой. Подробнее см.: К проблеме категорий традиционной китайской культуры: [материалы круглого стола] / Участники Кобзев А.И., Мартынов А.С., Спиринов В.С. и др. // Народы Азии и Африки. 1983. № 3. С. 86—88.
- ²⁷ *Needham J.* Science and civilization in China. Vol. 2. Camb., 1956. P. 199.
- ²⁸ *Аристотель*. Физика. Кн.1 (А). Гл. 5. Соч. в 4-х т. Т. 3. С. 70—71.
- ²⁹ Здесь и далее «Да И шэн шуй» в переводе Пушкарской Н.В.
- ³⁰ Подробнее о разнице между терминами Тай И 太一 и Да И 大一 см.: *Dirk Meyer*. Philosophy on bamboo: text and the production of meaning in early China // *Studies in the History of Chinese Texts*. Vol. 2. Leiden, Boston: Brill, 2012. P. 355—356.
- ³¹ Цит по: Годянь чжу цзянь [Годяньские бамбуковые планки 郭店竹简]. Шанхай, 1999. С. 137.
- ³² Там же.
- ³³ *Свиридова Е.М.* Системы философских категорий в годяньских рукописях // Человек и культура Востока. Исследования и переводы 2008. М., 2009.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ В томе 1 «Чжунвэнь да цыдянь» приводится следующее значение иероглифа И — : «Корень десяти тысяч вещей, начало, из которого произошли десять тысяч вещей» (万物之本也, 万物所从始也.). См.: Чжунвэнь да цыдянь [Большой словарь китайского языка 中文大词典]. Тайбэй, С. 1962—1968. Такое значение данного иероглифа можно обнаружить, например, в «Шовэнь цзецзы» в следующем контексте: «Одно является только началом пути к Великому Пределу, Дао устанавливается в Одном, создает и разделяет небо и землю, изменяет и творит десять тысяч вещей» (一, 惟初太极, 道立於一, 造分天地, 化成万物.). См.: Шовэнь цзецзы [Словарь изъяснения письмен и толкования иероглифов 说文解字]. URL: <http://tool.httpcn.com/ShuoWen/> (дата обращения: 12.06.2014). Также подобное значение данного иероглифа можно встретить в тексте «Лао-цзы»: «Дао рождает Одно, Одно рождает Два, Два рождает Три, Три рождает

десять тысяч вещей» (道生一, 一生二, 二生三, 三生万物.). См.: Лао-цзы, ди сышиэр чжан [Лао-цзы, 42 чжан 老子, 第四十二章]. URL: <http://www.daodejing.org/42.html> (дата обращения: 05.06.2014). Под «единым», в словосочетании Великое Единое (大一), подразумевается, соответственно, единый корень всего существующего, единое начало многообразия мира.

- ³⁶ В томе 1 «Большого словаря китайского языка» также же можно увидеть значение иероглифа И — как «первого»: «Первое число из основных чисел, мера целых чисел» (基数之第一数字, 整数之单位也.).

О. И. ЗАВЬЯЛОВА

ВЕЛИКИЙ ШЕЛКОВЫЙ ПУТЬ И ПЕРСИДСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В ЯЗЫКЕ СОВРЕМЕННОГО КИТАЙСКОГО ИСЛАМА

Современные китаезычные мусульмане *хуэйцзу* рассеяны по всей стране, но около 80% от их числа проживает к северу от важнейшей лингвистической границы, проходящей вдоль хребта Циньлин и реки Хуайхэ. Внутри этого региона почти половина всех *хуэйцзу* Китая сосредоточена в четырех северо-западных провинциях/автономных районах в ареале Великого шелкового пути и говорит на диалектах двух подгрупп внутри диалектов *гуаньхуа* — Чжуньюань и Лань-Инь. Эти же диалекты (прежде всего — Чжуньюань) были привнесены на территорию Российской империи переселившимися сюда дунганями/*хуэйцзу*.

Арабский язык доминировал в среде мусульман Китая во времена династий Тан и Сун. В период монгольской династии Юань важную роль в исламских общинах стал играть персидский язык и была создана особая арабографичная система для записи китайских слов, названная предположительно персидским словом *исытифэй*. Вплоть до XIX века муллы пекинских мечетей хранили персидские тексты и могли их читать. Современные *хуэйцзу* по-прежнему употребляют в каждодневной речи и в своем литургическом языке фонетические заимствования не только из арабского, но также из персидского языка, а персидские буквы сохраняются в еще одной арабографичной письменной системе для китайского языка — *сяоцзин*.

Ключевые слова: мусульмане хуэйцзу, Шелковый путь, диалекты Чжуньюань, диалекты Лань-Инь, сяоцзин, арабский язык, персидский язык, дунганский язык

С началом политики «реформ и открытости» в конце 1970-х годов начался новый этап в жизни китайских мусульман. Возрождается деятельность исламских общественных организаций, ведутся научные исследования, доступно исламское образование разного уровня. Строятся новые мечети, открываются музеи, выпускаются издания разного назначения — переводы Корана на китайский язык, учебники арабского языка, пособия по исламскому ритуалу, альбомы с образцами исламской каллиграфии, журнал «Чжунго мусульинь» («Китайские мусульмане»). В рамках концепции новых сухопутного и морского Шелковых путей, провозглашенной в 2013 г. Си Цзиньпином, активизируются культурные контакты Китая и китайских мусульман с внешним исламским миром.

Известно, что именно по двум основным направлениям, получившим сначала в западной и затем уже в китайской литературе название «Шелковых путей», прибыли в Китай по морю и по суше первые представители исламских народов при династии Тан (618—907). Большая же часть мусульман разного происхождения переселилась на территорию Китая по сухопутному Великому шелковому пути гораздо позже, в период монгольской династии Юань (1271—1368). «Наконец, когда завоевания Чингисхана открыли широкий путь, через Среднюю Азию, между востоком и западом, вслед за завоевателями двинулись во вновь открытую страну, в Китай, из Сирии, Ирана, Мавареннагра и Уйгурии, арабы, персы, тачжики и уйгуры, с семьями и целыми родами, в качестве военнопленных, добровольных переселенцев, ученых, ремесленников и торговых людей. Многие из них, люди более или менее образованные, пользовались важными правами и особенным вниманием монгольских ханов, занимали высшие должности в правительстве, назначаемы были воеводами, губернаторами городов и правителями провинций Китая», — писал о монгольской эпохе великий российский синолог Палладий Кафаров (1817—1878).

При династии Тан и при следующей династии Сун (960—1279) мусульмане употребляли в своих общинах арабский язык не только в качестве литургического, но также в качестве языка повседневного общения. В юаньский период при сохранении арабского языка в литургическом обиходе на смену ему в каждодневной жизни му-

сульман пришел персидский². Тогда же, в эпоху Юань, в монгольской столице Даду (современный Пекин) была создана арабографичная система для записи китайских слов, которая называлась *исытифэй* 亦思替非. Этимология этого, по-видимому, персидского слова так и не была установлена ни китайскими, ни персидскими исследователями. Считалось, что образцы соответствующих текстов со временем были полностью утрачены, но именно к этой системе, возможно, относится так называемая персидская транскрипция медицинского трактата «Май цзюэ» (脉诀 «Методы [исследования] пульса») Ван Шухэ (210—258)³. Рукопись с исходным китайским текстом была обнаружена российским академиком В. В. Бартольдом в библиотеке мечети Айя София в Стамбуле и затем по фотокопии двенадцати страниц исследована А. А. Драгуновым⁴. Датированный 1313 годом документ содержит китайский источник, его транскрипцию арабскими буквами и перевод на персидский язык. Буквы, которые в свое время были созданы в персидском языке в дополнение к арабским, в транскрипции не встречаются, зато используются семь знаков необычной формы, не характерной для арабского письма. Один из этих знаков, использующийся для звука [c], возможно, является еврейской буквой ן.

При следующей династии Мин (1368—1644), сменившей монгольскую Юань, роль персидского языка была по-прежнему очень велика, но в этот период разные по своему происхождению группы мусульман уже перешли на китайский в качестве родного языка. Тогда же ислам в значительной степени попал под влияние китайских представлений о тексте и китайских учений, прежде всего конфуцианства, с помощью которого «объясняли [понятия] ислама» (以儒解回 и *жу цзе хуэй*), но также буддизма и даосизма. Для «китаизации» исламских терминов мусульмане изобретали кальки-переводы и заимствовали уже существовавшие конфуцианские, буддийские и даосские термины. В качестве примера таких терминов можно привести используемое мусульманами слово 天堂 *тяньтан* «рай» (букв. «небесный зал»), некогда изобретенное при переводе буддийских источников для соответствующего понятия⁶. «Первое магометанское сочинение в Китае, сколько мне известно, появилось в 1642 г. (автор Ван-дай-юй (王岱輿 Ван Дайюй, приблизительно 1584—1670);

в нем нет ничего оригинально-магометанского; все приспособлено к нравственному учению конфуцианства, как будто то и другое учение основано на одних и тех же началах. С счастливой руки Ван-дай-юй начался ряд китайско-магометанских произведений, не прекращающийся и донныне», — свидетельствовал Палладий Кафаров⁷.

В современном Китае практически все те мусульмане, которые до сих пор в той или иной степени сохраняют свои исконные языки, сосредоточены в ареале Великого шелкового пути на северо-западе страны. Три группы сравнительно ранних переселенцев монгольской эпохи обитают главным образом в провинциях Цинхай (тюрки-салары, в общей сложности — 130 607 человек по данным переписи 2010 г.) и Ганьсу (монголоязычные баоани и дунсяны, 20 074 и 621 500 человек соответственно). После присоединения к Китаю во второй половине XVIII в. Восточного Туркестана — современного Синьцзян-Уйгурского АР — в составе Китая оказались еще несколько исламских народов — ряд тюркоязычных и небольшие ирано-язычные группы, объединенные в списке народов КНР как таджики⁸. Самые многочисленные из синьцзянских тюркских народов, уйгуры, по результатам переписи 2010 г. насчитывают 10 млн человек. За пределами северо-западного региона используют не китайские языки в качестве родных лишь несколько малочисленных групп, прежде всего — хайнаньские чамы (佔 *чжань* или 回輝人 *хуэйхуэйжэнь*, около 6 тыс. человек), говорящие на языке австронезийской семьи, который стал тоновым предположительно в результате длительных контактов с сино-тибетскими народами⁹.

Почти половину исламского населения Китая (48%) составляют мусульмане *хуэйцзу*, которые утратили некогда употреблявшиеся ими языки, используют китайский язык в качестве родного и при этом официально считаются одним из народов КНР. Точное значение этнонима 回 *хуэй* не установлено. Слово 回鶻 *хуэйгу* использовалось в период династии Тан как название уйгуров. Известно также, что этноним *хуэй* (回回 *хуэйхуэй*) был зафиксирован до начала монгольского правления в письменных источниках, датированных династией Северная Сун (960—1127). Тогда он употреблялся в качестве общего названия для ряда народов, обитавших в пределах современного северо-западного Китая, вне зависимости от их вероисповедания.

Начиная с эпохи Юань и вплоть до середины XX в. слово *хуэйхуэй*, напротив, ассоциировалось с любыми исламскими народами и исламом вообще (ср., однако, современные термины 伊斯兰 *исылань*, 伊斯兰教 *исыланьцзяо* «ислам», 穆斯林 *мусульминь* «мусульманин», «мусульманский»). И, наконец, сначала в документах КПК и затем официально в КНР этноним *хуэй* (回回 *хуэйхуэй*, 回族 *хуэйцзу* «национальность *хуэй*») был соотнесен только с теми мусульманами, которые употребляют китайский язык в качестве родного¹⁰.

Численность *хуэйцзу* по результатам переписи 2010 г. — 10,6 млн человек, что составляет примерно половину исламского населения страны. Как правило, *хуэйцзу* живут компактно большими или малыми группами, но рассеяны по всей стране и этим — так же, как своим китайским языком в качестве родного, — отличаются от других исламских народов Китая. Тем не менее проведенный нами анализ расселения *хуэйцзу* на карте страны показал, что большая их часть, более 80%, живет к северу от важнейшей лингвокультурной границы внутри диалектов группы *гуаньхуа*, идущей вдоль хребта Циньлин и реки Хуайхэ. В свою очередь внутри этой территории почти половина всех *хуэйцзу* Китая до сих пор сосредоточена на северо-западе страны и в результате говорит на диалектах двух очень близких подгрупп внутри группы диалектов *гуаньхуа*. Подгруппа Чжуньюань, или Центральной равнины, протянулась вдоль Шелкового пути от Синьцзяна до долины Гуаньчжун в Шэньси и далее через продолжающую Шелковый путь пров. Хэнань вплоть до южной части Шаньдуня и северной части Цзянсу; подгруппа Лань-Инь распространена прежде всего в районе городов Ланьчжоу и Иньчуаня¹¹.

В образованном в 1958 г. Нинся-Хуэйском АР (диалекты Чжуньюань распространены в его южной части, Лань-Инь — в северной) живет 18,97% от общекайтайского числа *хуэйцзу*, в пров. Ганьсу (диалекты Лань-Инь — к северу от Хуанхэ, в южной части и небольшой участок на севере — диалекты Чжуньюань) — 12,07%, в пров. Цинхай (китаеязычное население сосредоточено на небольшой территории на границе с Ганьсу и говорит на диалектах Чжуньюань) — 7,67%. На Синьцзян-Уйгурский Автономный Район, куда выходцы из Внутреннего Китая попали только начиная со второй половины XVIII в., приходится 8,56% *хуэйцзу*, большая часть его территории

занята диалектами Чжуньюань. В четырех перечисленных северо-западных провинциях/автономных районах (Ганьсу, Цинхай, Нинся, Синьцзян), таким образом, в общей сложности живет 47,27% всех китаеязычных мусульман Китая. К диалектам Чжуньюань относится также большая часть пров. Хэнань и южная часть соседней пров. Шаньдун (9,71% и 5,07% *хуэйцзу* Китая соответственно).

Надвухдиалектах Чжуньюань, известных как ганьсуйский и шэньсийский, говорят также те *хуэйцзу*, которые во второй половине XIX в. переселились на территорию Российской империи, получили в 1924 г. официальный статус отдельного народа СССР под названием «дунгане» и насчитывают в настоящее время примерно 110 тыс. человек. Этноним «дунгане» (东干 *дунгань*) первоначально возник в Кашгарии и Джунгарии после их завоевания цинским Китаем и образования в 1759 г. китайской провинции, которая стала именоваться Синьцзян. Во внутреннем Китае слово *дунгань* не было известно. В Синьцзяне оно появилось в качестве названия (но не самоназвания) тех *хуэйцзу*, которые были массово переселены прежде всего из провинций Ганьсу и Шэньси в качестве военных поселенцев. Самоназвание дунган бывшего СССР и поныне такое же, как у китайских мусульман КНР, — 回回 *хуэйхуэй*, 回民 *хуэймин*, 老回回 *лохуэйхуэй* (этнонимы приведены в записи дунганским кириллическим письмом).

Внутри подгруппы Чжуньюань оба сохранившихся до наших дней дунганских диалекта — как ганьсуйский, так и шэньсийский — могут быть отнесены (без учета поздних миграций в Синьцзян) к небольшой территории, где вместо восьми пекинских носовых финалей серии «э» (-en — -eng, -in — -ing, -un — -ong, -un — -yong в записи алфавитом *ханьной пиньинь*) имеется только четыре. Эта территория охватывает в пределах диалектов Чжуньюань южную часть провинции Ганьсу, небольшую примыкающую к Ганьсу часть на западе долины Гуаньчжун в Шэньси, юг Нинся-Хуэйского АР и Цинхай. В прошлом дунгане, переселившиеся в Российскую империю, говорили не только на диалектах Чжуньюань, но также на диалектах Лань-Инь, не различающих тоны *ян-пин* и *шан-шэн*, соответствующие пекинским второму и третьему, и на так называемом цинхайском диалекте, очевидно, относившемся к подгруппе Чжуньюань¹². Заметим при этом, что в самой провинции Шэньси проживает в целом неожиданно мало

хуэйцзу, всего 1,42% от их общекитайского числа, хотя ее административный центр, город Сиань, был под названием Чаньань столицей империи Тан и известен тем, что в VIII в. там была основана древнейшая в Китае и действующих по сей день мечеть — Большая сианьская. Диалект Сианя относится к подгруппе *Чжунъюань*, но в отличие от дунганских диалектов различает восемь носовых финалей серии «э». Лингвистически, таким образом, *дунгане* бывшего СССР с Сианем не связаны.

На обширные территории, расположенные к югу от границы вдоль хребта Циньлин и реки Хуайхэ, — как в ареале распространения диалектов *гуаньхуа*, так и диалектов собственно южных групп — приходится, таким образом, всего около 20% *хуэйцзу*, их число в каждой провинции или автономном районе незначительно. В частности, в провинциях Гуандун и Фуцзянь, куда мусульмане прибывали по морскому Шелковому пути начиная с династии Тан, живет — при всей важности этих регионов с точки зрения изучения не только истории, но также и современных особенностей ислама в Китае — всего 0,26% и 1,12% от общекитайского числа *хуэйцзу* соответственно. Единственное заметное исключение к югу от хребта Циньлин и реки Хуайхэ — это провинция Юньнань, куда мусульмане были перемещены как военные поселенцы еще при династии Юань. В этой провинции, входящей в зону юго-западной подгруппы диалектов *гуаньхуа*, живет сравнительно много китаеязычных мусульман — 6,55% от их общего числа в стране.

Внутри одного и того же диалекта китайский язык *хуэйцзу* даже в повседневной речи несколько отличается от языка китайцев и содержит особые выражения (возможно, кальки-заимствования), которые связаны с исламом по своему значению; ср., например, 没水 *мэй шуй* «не совершал омовения» (букв. «не было воды»), 有水 *ю шуй* «совершил омовение» (букв. «была вода») ¹³. Особые грамматические конструкции тем более характерны для китайско-исламского литургического языка *经堂语 цзинтаньюй*. К таким конструкциям относится, например, перечисление со словом 凭者 *пинчжэ* «опираясь на, используя», которое встречается при перечислениях в исламских иероглифических сочинениях и было замечено нами в арабографичных текстах на китайском языке в системе *小经 сяоцзин*, о которой пойдет речь ниже.

В исламском образовании разного уровня, возрожденном с началом периода «реформ и открытости» и завершением гонений на ислам периода «культурной революции», китаеязычные мусульмане учат арабский язык. Надписи на этом языке часто встречаются в современном Китае не только в мечетях, но также на вывесках исламских культурных центров, при входах в рестораны и лавки, предлагающие «чистую» (халяльную) еду. В мечетях или в торговых рядах рядом с ними можно купить различную исламскую литературу, и в том числе учебники арабского языка. Там же предлагаются традиционные для Китая свитки или фарфоровые изделия со стилизованными под иероглифы арабскими словами, собранными в квадраты. Такими же квадратами часто украшают деревянные колонны в мечетях традиционного китаизированного стиля.

Фонетические заимствования из арабского языка — несмотря на давнюю «китаизацию» ислама — *хуэйцзу* продолжают употреблять как в языке *цзинтаньюй*, так и в каждодневном обиходе. Доступный нам список таких заимствований у *хуэйцзу* северо-западного Китая, содержит 185 слов ¹⁴. Благодаря своему знакомству с арабским языком и арабским алфавитным письмом некоторые заимствованные слова, во всяком случае на северо-западе страны, *хуэйцзу* могут произносить несколько по-иному, чем это сделали бы китайцы. Тем более отличается произношение заимствованных терминов и особенно мусульманских имен собственных от китайского у дунган бывшего СССР в результате их контактов с языками окружающих народов, и не в последнюю очередь с приобретенным знанием русского языка ¹⁵.

Отличительная особенность китайского ислама — это не только употребление арабских заимствований, которое характерно для других исламских народов по всему миру, но и сохраняющиеся по настоящее время многочисленные следы контактов с персидским языком, возможно, наличие персидского субстрата как следствие перехода некоторых мусульман с персидского языка на китайский в качестве родного. Известно, что китайские муллы-*ахуны* — во всяком случае, на севере страны — умели читать персидские тексты вплоть до XIX в. Палладий Кафаров свидетельствовал:

Ахун знал по-арабски и по-персидски; тот и другой язык изучаются в мечетях совместно; но произношение уже испорчено;

живя в Китае, магометане отвыкли произносить *p* и гортанные звуки арабские, и заменили первое звуком *л*, а последние звуком *ж*. Ахун показал мне несколько фолиантов, писанных на этих языках. Надобно полагать, что в мечетях, рассеянных по Китаю, и в частных библиотеках магометан хранится значительное собрание оригинальных арабских и персидских творений, принесенных в Китай с XIII века, т.е. со времени монгольского периода. Магометанский писатель Лю-цзе-лянь (刘介廉 Лю Цзелянь, 1669—1764), составляя книги свои о постановлениях и философии магометан, руководствовался 67-ю оригиналами разного содержания, которые он поименно пересчитывает в начале своих сочинений, причем замечает с сожалением, что многое еще потеряно и погибло в бедственное время, при падении минской и воцарении маньчжурской династии. Переведены на китайский язык с арабского и персидского языка немногие сочинения, большую часть нравственного или обрядового содержания. В числе книг, хранящихся в посещенных мною мечетях, я не нашел ни одной, писанной турецким или татарским языком, и не встречал ни одного ахуна, который имел бы понятие об этих наречиях¹⁶.

Похоже, что современными китайскими мусульманами знание персидского языка уже утрачено, причем не только простыми людьми, но и духовенством. Тем не менее персидские фонетические заимствования — наряду с арабскими, которые, возможно, частично попали в китайский язык через тот же персидский — по-прежнему употребляются как в устной, так и в письменной речи. К таким заимствованиям относится, в частности, само слово 阿訇 *ахун*, которое происходит от персидского *ahund* «учитель, мулла». Иногда персидские фонетические варианты существуют параллельно с арабскими или с заимствованиями-кальками, ср. для слова «аллах» — калька 真主 *чжэньчжу* «истинный владыка», 安拉 *аньла* от арабского Allah и 胡大 *худа* от персидского Khuda. В упомянутом выше списке фонетических заимствований, которые употребляют *хуэйцзу* северо-западного Китая, содержится в общей сложности 49 персидских слов.

Персидские заимствования и, более того, персидские буквы, используемые наряду с арабскими, можно обнаружить также в текстах на китайском языке в особой арабографичной системе 小经 *сяоцзин*. Скорее

всего, она возникла — так же, как упомянутая выше *исытифэй* — в эпоху Юань, но не в столице Даду (Пекине), а в ареале Великого шелкового пути. Возможно, хотя и маловероятно, что ранним образцом системы *сяоцзин* является запись китайских имен арабскими буквами на стеле в сианьской мечети Дасюэсян, относящаяся к 740 г. хиджры (между 1339 и 1340 годами)¹⁷. За пределами северо-западного региона система *сяоцзин* имеет распространение во Внутренней Монголии, и очевидно не случайно — в Юньнани, где еще с монгольских времен живет достаточное количество мусульман. Некоторые муллы-ахуны знакомы с ней в продолжающих Шелковый путь и находящиеся в пределах исторической Центральной равнины провинциях Хэнань и Шаньдун, где распространены также диалекты группы Чжуньюань¹⁸.

В зависимости от региона система носит разные названия, варьирование которых, возможно, свидетельствуют о некитайском происхождении этого термина, например, 小经 *сяоцзин* «усвоенный текст» или 小儿锦 «вышивка для младенцев». Иногда в качестве названия текстов в этой системе использовали также ассоциировавшееся у китайских мусульман с нарицательными корнями разного значения имя суннитского богослова аль-Кайдани (al-Kaydani, 開達尼, 懶達尼 в записи иероглифами), — автора переведенного на китайский язык и изданного в Ташкенте в записи *сяоцзин* пособия по кайданитскому праву¹⁹. Персидские и арабские и слова в текстах *сяоцзин*, как правило, сохраняют исходную орфографию, хотя в некоторых случаях авторы добавляют лишние гласные, обозначенные с помощью надстрочных и подстрочных огласовок и китаизирующие произношение соответствующих слов, ср. *намазы* для персидского слова «намаз, омовение» (*namāz*).

В 1902 г. рукопись в системе *сяоцзин* была обнаружена в Кашгаре²⁰. К XVII в., скорее всего, относятся пока не описанные рукописные документы, хранящиеся в фонде Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге. На системе *сяоцзин* была основана арабографичная письменность, предложенная для своего языка группой дунганских студентов в Ташкенте в 1928—1929 гг. В 1950-х годах советские дунгане получали письма, записанные арабскими и персидскими буквами, от своих живущих в Синьцзяне родственников. В целом же до последнего времени тексты в системе *сяоцзин* были не очень хорошо известны за пределами китайского исламского мира, а сама

традиция считалась исчезнувшей из употребления. С началом периода «реформ и открытости» многочисленные новые издания *сяоцзин* стали доступными не только для китайских мусульман, но и для всех желающих. Мне, в частности, удалось их купить в торговых рядах рядом с мечетью Дунгуань в Синине, где продаются как местные издания, так и многочисленные книги, изданные в Линься — бывшем Хэчжоу, центральном городе Линься-Хуэйского автономного округа в соседней провинции Ганьсу. В исламском центре города Синин молодыми мусульманами разработана система компьютерного набора китайских текстов в системе *сяоцзин* со всеми необходимыми буквами и огласовками, в Линься тексты пишут от руки и затем делают копии. «Коран» в системе *сяоцзин* издан также дунганцами бывшего СССР.

* * *

Современные китаеязычные мусульмане *хуэйцзу*, таким образом, в значительной степени являются потомками переселенцев, попавших в Китай по суше в период монгольской династии Юань и большей своей частью живут сейчас к северу от важнейшей диалектной границы вдоль хребта Циньлин и реки Хуайхэ. Внутри этого ареала *хуэйцзу* сосредоточены прежде всего на северо-западе страны вдоль Великого шелкового пути и говорят на диалектах двух разновидностей внутри группы *гуаньхуа* — Чжунъюань (Центральной равнины) и Лань-Инь (Ланьчжоуско-Иньчуаньской). Эти же разновидности были привнесены на территорию Российской империи переселившимися сюда дунганцами/*хуэйцзу*. Персидский язык играл важную роль в исламских общинах Китая в эпоху Юань. Следы контактов с персидским языком или, возможно, персидского субстрата можно обнаружить также в обыденной китайской речи мусульман *хуэйцзу*, в их литургическом китайском языке и в арабографичной письменной системе *сяоцзин*. Возрождение этой системы — так же, как и возрождение ислама в целом — началось в Китае с началом периода «реформ и открытости».

Примечания

¹ [Кафаров] Палладий. О магометанах в Китае. (С планом одной из пекинских мечетей) // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. IV. 1866. С. 435—460.

- ² *Хань Чжуньи*. Сяоцзин пиньсе тиси цзици люпай чутань [О письменной системе *сяоцзин* и ее вариантах] // Сибэй диэр миньцзу сюэюань сюэбао. 2005. № 3. С. 12—13; *Сун Сянь*. Цюаньчжоуган ши Чжунго дэ «алабо цзоулан» [Бухта Цюаньчжоуган — «арабский коридор Китая»] // Цюаньчжоу вэньхуа юй хайшан сычюу чжи лу [Цюаньчжоуская культура и морской шелковый путь] / Ред. Ли Цзипин, Чжу Сюэюнь, Ван Ляньмао. Цюаньчжоу, 2007; *Кадырбаев А.Ш.* Мусульманские языки и мусульманский культурный Ренессанс в Китае при Юань // 43-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. XLIII. Ч. 1. М., 2013. С. 222—229.
- ³ *Завьялова О. И.* Сино-мусульманские тексты: графика — фонология — морфология // Вопросы языкознания. 1992. № 6. С. 113—122; Она же. Большой мир китайского языка. М., 1910. С. 232—235; *Сюй Вэнькань*. Вайлайюй гуцзинь тань [О заимствованных словах в прошлом и настоящем]. Пекин, 2005. С. 31.
- ⁴ *Dragunov A.* A Persian transcription of Ancient Mandarin // Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS (Class des Humanités). 11, 1931. P. 359—375.
- ⁵ О тексте в китайской традиции см.: *Виноградская Б. В.* Текст в традиционной китайской культуре // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. М., 2012. С. 22—36.
- ⁶ *Хань Чжуньи*. Указ. соч.; *Ян Чжанью*. Хуэйцзу юйянь вэньхуа [Язык и культура хуэйцзу]. Иньчуань, 2010. С. 75—87; *Дин Минжэнь*. Исылань вэньхуа цзай Чжунго [Исламская культура в Китае]. Пекин, 2003. С. 46—58.
- ⁷ [Кафаров] Палладий. Указ. соч.
- ⁸ *Дин Минжэнь*. Указ. соч. С. 80—83; *Ми Шоуцзян, Ю Цзя*. Чжунго исыланьцзяо [Китайский ислам]. Пекин, 2004. С. 40—42; *Кадырбаев А.Ш.* Народы Афганистана и СУАР КНР: история и современность // В поисках китайского чуда. Сборник статей, посвященных 80-летию Ю. В. Чудодеева. М., 2011. С. 229—248.
- ⁹ *Ни Дабай*. Хайнаньдао Санья хуэйцзу юйянь дэ сишу [Языковая идентификация языка хуэйцзу, живущих в Санья на Хайнане] // Миньцзу юйянь. 1988. № 2. С. 18—34.
- ¹⁰ *Ху Чжэньхуа*. Хуэйцзу юй ханьюй [Хуэйцзу и китайский язык] // Миньцзу юйвэнь. 1989. № 5. С. 37—44; *Цзинь Сяоцзин*. Таньтань хуэйцзу шиюн дэ юйянь [О языке, на котором говорят хуэйцзу] // Миньцзу туаньцзе. 1989. № 2. С. 36—37; *Ху Юньшэн*. Саньчжун гуаньси дэ хуэйцзу жэньтун [Идентификация хуэйцзу в связи с тремя взаимосвязанными факторами] // Миньцзу яньцзю. 2005. № 1. С. 47—56.
- ¹¹ Об этой границе см.: *Завьялова О. И.* Диалекты китайского языка. М., 1996. С. 125—132. Численность хуэйцзу в провинциях, автономных районах и городах центрального подчинения приведена в материалах: *Ян Чжанью*. Указ. соч. С. 1—3.
- ¹² Подробнее о дунганских диалектах см., например: *Завьялова О. И.* Диалекты Ганьсу. М., 1979. С. 20—29.

¹³ Ян Чжанью. Указ. соч. С. 1–3. С. 8–10.

¹⁴ Там же. С. 359–377.

¹⁵ Калимов А. О фонетической модификации арабских заимствований в дунганском языке // Семитские языки. Вып. II. Ч. 2. М., 1965. С. 610–616; Он же. Имена среднеазиатских дунган: словарь-справочник личных имен. Бишкек, 2003.

¹⁶ [Кафаров] Палладий. Указ. соч.

¹⁷ Дин Минжэнь. Указ. соч. С. 88.

¹⁸ Хань Чжунъи. Указ. соч. С. 10.

¹⁹ Ср., однако, сравнительно недавно появившуюся специальную публикацию, посвященную аль-Кайдани и его учению: Ху Лун. Е тань «сяоцзин», «кайдани» [Рассмотрим также термины «сяоцзин» и «кайдани»] // Хуэйцзю яньцзю. 2007. № 1.

²⁰ Forke A. Ein islamisches Tractat aus Turkistan // T'oung Pao. № 8. 1907. = P. 1–76.

Часть 2. ПЕРЕВОДЫ, РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

А. Е. ЛУКЪЯНОВ

«ШИ ЦЗИН»: АРХЕТИП КОНФУЦИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИИ

В статье дается исследование ряда философских аспектов «Ши цзина» («Канон поэзии»), приводится прозаический и поэтический перевод семи песен, содержательно связанных с раскрываемой темой. Мировоззренческая квалификация «Ши цзина» как литературного письменного памятника углубляется до философской архетипичности. В центре внимания авторов формирование идей и категорий конфуцианства на основе поэтических образов и лексики «Ши цзина». Исследование приводит к выводу, что «Ши цзин» вращен в духовный архетип китайской культуры Дао, выстраиваемая на нем теория конфуцианской цивилизации представляет собой теорию духовной цивилизации.

Ключевые слова: антология, канон, культура, цивилизация, мифология, эпос, поэзия, философия, творчество, гармония, человек, общество, природа

В отечественных исследованиях «Ши цзин» обрел свою историю как литературный памятник. «Замечательный памятник китайской поэзии, древнейший памятник мировой поэзии в целом, драгоценное достояние всего человечества», — назвал его академик Н.И. Конрад, несмотря на то что это только «одна из “классических книг” конфуцианства»¹. «Свод народных песен и древних гимнов», приобретший «значение классического канона», — так охарактеризовал «Ши цзин» Н.Т. Федоренко². «Ши цзин» — «Канон поэзии», «Это — и первая для Китая литературно-поэтическая антология, и книга конфуцианского канона, и выдающийся памятник»

ник всей китайской цивилизации, значимость которого намного превосходит границы литературной и даже конфуцианской традиции» — так оценивает его М. Е. Кравцова³. Титанические усилия творческой воли и таланта приложил к поэтическому переводу «Ши цзина» Алексей Александрович Штукин и тем самым явил эту поэтическую жемчужину русскоязычному миру⁴.

Все исследователи отмечают, что «Ши цзин» литературный классик, что он входит в состав конфуцианского «Пятиканония» («У цзин»). Однако и формально, и содержательно изучение «Ши цзина» преимущественно идет по пути литературоведения, каноническая специфика памятника остается на периферии исследовательского внимания. А между тем, его дисциплинарная квалификация имеет принципиальное значение. Если «Ши цзин» берется как литературное произведение, то его «фольклорность» и «народность» не согласуется с аристократизмом «конфуцианского канона», что в культурологических изысканиях используется как аргумент критики конфуцианства. Если же «Ши цзин» берется как канон, то и в данном случае нередко говорится, что каноничность лишь подчеркивает непреходящую фольклорно-народную ценность памятника, узурпированную конфуцианством. Несомненно, народная поэзия и конфуцианский канон (интересно, может ли канон не быть народным!?) связаны в «Ши цзине» воедино, что отметил и выдающийся русский синолог В. П. Васильев: «“Ши цзину”... мы придаем особенное значение как в китайской литературе, так и в главном явлении этой литературы — конфуцианстве. Это основание всего развития китайского духа, цзин по преимуществу»⁵.

Отсюда следует, что «Ши цзин» как канон-цзин, образуя «основание... китайского духа», обладает **архетипичностью**. Она включает и поэтический строй, и содержание «Ши цзина». Сказанное подтверждается отечественными исследователями, если не прямо, то косвенно. Неоднократно синологи говорили о том, что «поэзия “Ши цзина”, звучащая непринужденно, без напряжения, содержит в себе следы триединого искусства: стиха, музыки, танца»⁶. А эта непринужденность (простота) и единство слова (стиха), ритма (музыки) и движения (танца) есть не что иное, как способ ведения родовой (в перспективе народной) жизни и механизм мифопоэтического твор-

чества. В условиях биосоциальной нерасчлененности (А. Ф. Лосев) род живет по кольцевым периодам природного естества (自然 *цзы-жань*), которые циклизуют мышление и язык человеческой общности. Она напитывается энергийной ритмикой и звучанием вещей и в коллективном духе переводит их в поэтическую тональность и человеческое слово (это подробно и хорошо изложено И. С. Лисевичем в его книге «Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков»⁷). Как говорит «И цзин» — «дух открывает сокровенную тайну мириад вещей и творит слово/речь»⁸. Таким образом, и в своем «триедином искусстве» «Ши цзин» ретроспективно связан с архетипическим основанием поэтического творчества.

Отсюда могут последовать положения, с новой стороны отвечающие на ряд вопросов: с какой целью создавался «Ши цзин»? кто его создавал? какую мировоззренческую квалификацию он обрел? почему был включен именно в конфуцианский канон?

Конфуцианство вызревало из предшествующей, переходной от рода к государству мыслительной культуры и отвечало запросам цивилизационного обустройства и гармонизации общества. Олицетворенное именем Кун-цзы, конфуцианство занялось поиском устойчивых духовных и практических оснований освоения наличного бытия. При этом оно располагало только имеющимся опытом родового и послеродового мироустройства, который основывался на космогоническом архетипе. То есть, происхождение вещного мира и человека понималось по принципу рождения из первоначала. В генетическом единстве природы и человека виделся залог гармонии «золотого века». Поэтому конфуцианство обратилось к древности, освященной авторитетом предков. Слова Конфуция «передаю, а не создаю, верю в древность и люблю ее» — не субъективная метафора древнего мудреца, а неодолимое требование действительности и программная установка сознания.

В этом обращении к древности есть одна особенность. В космогонии работают спонтанные побудительные мотивы. Первоначало самостийно, оно не имеет никаких пространственных и хронологических обязательств (места и времени запуска космогенеза), может порождать неисчислимо множество различных миров и абсолютно неподвластно сознательным установкам человека (которого еще и

нет). Человек тут сам стихийный продукт непостижимой воли *архэ*, первоначала (кит. 元 *юань*).

Такое положение не отвечало принципам цивилизационной доктрины конфуцианства, центральное место в которой отводилось человеку, активно и сознательно обустроивающему Поднебесную. Поэтому конфуцианство отсекло космогонию — происхождение мира, и оставило для своих построений заключительную фазу космогонии — космологию, т. е. космос в его ставшем виде. Отсеченную космогонию мифического времени оно антропоморфизировало, историзировало и под видом первопредков внесло в космологическую структуру, расположив их по небесному своду:

Царь Просвещенный — Вэнь-ван — пребывает теперь в вышине,
О, как на небе пресветлый сияет Вэнь-ван!⁹

Конфуцианство изъяло древность из прошлого, тем самым лишив ее хронологической протяженности, и установило ее в центре социального космоса. Имея хронологическое начало, теперь только символическое, древность здесь всегда начинается, но здесь же, в центре, в своей вечной осуществленности она и заканчивается. Конфуцианство овладело пределами древности, превратив ее в пульсирующий эмбрион, или, как потом скажет неоконфуцианец Чжоу Дуньи (1017—1073), в «зародыш», или в «зачало», как затем скажет Н. Я. Бичурин.

Вместе с древностью в космическое лоно был пойман и первоначальный хаос. Теперь с его стихийным могуществом можно было справиться, что прежде всего и закрепило конфуцианство в мировоззренческой идеологии борьбы с потопом. От космогонического хаоса конфуцианство оставило только мировой потоп (начало и конец мира), который был укрощен первым (конфуцианским) цивилизатором — Великим Юем, положившим начало конфуцианской цивилизации:

Тринадцатый год правления У-вана. Ван спросил совета у Цзи-цзы. Ведя речь, Ван сказал тогда: «Увы, Цзи-цзы, Небо втайне печется о том, чтобы жизнь людей внизу протекала во взаимном согласии, а мы не знаем той основы, на которой оно установило порядок этических норм и принципов».

Взяв слово, Цзи-цзы ответил: «Я слышал, что в древности Гунь оградил воды потопа и смешал порядок [элементов] у син. Первопредок тогда страшно разгневался и не пожаловал [Гуню] “Великий образец [обуздания потопа/хаоса] в девяти разделах”, что и привело к разрушению этических норм и принципов. Гунь был казнен. После него Юй вступил [в борьбу с потопом] и преуспел. И тогда Небо даровало Юю “Великий образец [обуздания потопа/хаоса] в девяти разделах”, что и привело к упорядочению этических норм и принципов»¹⁰.

Хаос — это, по сути, эмоция физического, душевного и мыслительного бытия. Поэтому цивилизационное укрощение хаоса и должно начинаться с его эмоциональной гармонизации, что и делает конфуцианство. Внутри космологической сферы оно выстраивает эмоциональную космогонию. В нее оно помещает своего идеального субъекта — благородного мужа (*君子 цзюньцзы*), который антропоморфизует весь процесс:

Дао! Его нельзя покинуть и на миг,
а что покинуть можно — то не Дао.
Вот почему муж благородный
боится так, где ничего не видно,
страшится так, где ничего не слышно.
Не видно ничего в сокрыто-тайном,
ничто не проявляется в тончайше-сокровенном.
Вот почему муж благородный трепещет так
пред вечным мировым началом.
Когда веселье, гнев, печаль и радость ещё не разошлись,
зывается это серединой.
Когда ж расходятся по пульсу середины,
гармонией зывается это.
Великий корень Поднебесной — середина.
Гармония — всепроникающее Дао Поднебесной.
Вот пробудилась середина, взошла гармония,
установились Небо и Земля, и вещи стали нарождаться¹¹.

Пульсация эмоций в пределах середины (свертывание) и гармонии (развертывания) создает онтологическое основание космогонического процесса в сфере космологии.

Конфуцианство разработало теорию цивилизации, теперь ему нужны были средства для ее реализации. Физическую гармонизацию оно пыталось осуществить посредством поведенческого ритуала (*禮* *ли*), незыблемость которого обеспечивалась замкнутостью на постоянство Неба и Земли:

Вот почему ритуал непременно укоренен в великом едином. [Оно] делится и созидает Небо и Землю, вращается и создает *инь* и *ян*, изменяется [во взаимном переходе противоположностей] и создает четыре времени года, разделяется и создает души и духов. Им (ритуалом) сниспускаемое [с Неба] называется судьбой, подражает он (ритуал) Небу. Итак, ритуал непременно укоренен в Небе, в действии своем следует Земле...¹²

Овладеть этим ритуалом, охватить его архетипические корни, значит поведенчески овладеть всей Поднебесной. Конфуций подчеркнул это на примере ритуального жертвоприношения *ди*, совершаемого в Храме Предков:

Некто спросил о сути *ди* (жертвоприношение в Храме Предков).

Учитель сказал:

— Не знаю. А был бы тем, кто знает его суть, управлял бы Поднебесной, как будто она вся вот здесь! — и указал на свою ладонь¹³.

Такова метафизика ритуала. В поисках воплощения его в человеческой Поднебесной Конфуций сам вместе с учениками пустился на поиски ритуалов прошедших эпох. Но здесь его подстерегало разочарование, ибо механизмы воспроизводства ритуала и свидетельства были уже во многом утрачены:

Учитель сказал:

— Я мог бы вынести суждение о ритуале династии Ся, но недостаточно нашел свидетельств в царстве Ци.

Я мог бы вынести суждение о ритуале династии Инь, но недостаточно нашел свидетельств в царстве Сун.

Причина в том, что мало мудрецов осталось и письмен.

Вот было б больше их, я все бы разъяснил до мелочей¹⁴.

Результатом попыток отыскания ритуальных оснований физической, или этико-поведенческой, гармонизации хаоса Поднебесной

явилось написание конфуцианской школой канона «Ли цзи» («Записи ритуалов»).

Интеллектуальное укрощение хаоса конфуцианство стремилось осуществить посредством рационалистических начал — через обучение. Для этого тоже была создана своя космологическая метафизика Дао, письменно запечатленная в трактате «Да сюэ» («Великое учение») в триадической максиме: «Дао Великого учения заключается в просветлении высших добродетелей (*Дэ*), в породнении с народом, в утверждении на совершенном добре»¹⁵. В качестве инстанции обучения человека Дао было онтологизировано в космосе и сосредоточено в небесной судьбе (*命* *мин*) и земной человеческой природе/натуре (*性* *син*):

Небесная судьба называется природой/натурой.

Природа/натура называется Дао.

Совершенствование в Дао называется обучением (*教* *цзяо*)¹⁶.

Как оказывается, человек в обучении изучает не что-нибудь другое, а именно самого себя. В совершенствовании в Дао он **возвращается** к самому себе, взятому в предельных космологических масштабах. Разлитый в космосе скрытый антропоморфизм получает гносеологическое освещение (просветляется). Онтология соединяется с гносеологией, и вместе они определяют место человека в гармоничном мироустройстве. Познавательная эмоция, реализуемая в учении/обучении (*學* *сюэ*), обретает в Дао судьбы и природы равновесие. Не случайно, что и философию Конфуций определил через любовь к учению (*好學* *хаосюэ*)¹⁷, которая ведет к знанию/мудрости: «Любовь к учебе ведет к знанию/мудрости» (*好學進知* *хаосюэ цзинь чжи*)¹⁸. Без любви к учению, т. е., без гармонизирующей силы философии, любое познавательное или душевное движение ведет к дисгармонии:

Учитель сказал:

— Ю, слышал ли ты шесть изречений о шести пороках?

Тот ответил:

— Нет!

Учитель сказал:

— Вот как? Я скажу тебе о них.

Любить человеколюбие и не любить учиться

(не философствовать) — порок в том, что это ведет к тупости.
 Любить знание/мудрость и не любить учиться — порок в том, что это ведет к нерешительности.
 Любить доверие и не любить учиться — порок в том, что это ведет к невежеству.
 Любить прямоту и не любить учиться — порок в том, что это ведет к грубости.
 Любить храбрость и не любить учиться — порок в том, что это ведет к смутянству.
 Любить твердость и не любить учиться — порок в том, что это ведет к безрассудству¹⁹.

Конфуций застал ситуацию, когда алгоритмы идейно-мыслительных архетипов уже были забыты. Это он и выразил на примере исчезновения тотемных символов, несших на себе архетипические модели у *чан* (на птице Фэн-Хуан) и *хэ ту* (на Лошади-Дракон): «Учитель сказал: “Фэн-птица не прилетает, Река чертеж не посылает, я вижу, что конец грядет”»²⁰. Разумеется, Конфуций понимал, что при таких условиях достижение интеллектуальной гармонизации Поднебесной — это не одномоментный акт. Потому он продлевал этот процесс на сотни поколений вперед вплоть до того, когда вновь появятся истинные совершенномудрые люди, знающие тайны гармонии.

Наконец, нужно было осуществить душевную гармонизацию эмоций хаоса. Средством для этого служили родовые и послеродовые песнопения. Конфуций и его ученики обратились к сбору этих песнопений по определенным критериям. Об этом говорит уже Сыма Цянь:

В древности существовало более трех тысяч *ши* (стихов и песен); Конфуций на протяжении своей жизни устранял все повторы, сохраняя то, что можно было применить в обрядности и [воспитании] долга, — в первую очередь, стихи-песни о Се и Хоу-ци, затем те, в которых рассказывалось о периодах процветания при династиях Инь и Чжоу, и затем при их упадке при государях Юване и Ли-ване. Все началось с мелочей обычной жизни. Поэтому и сказано: песня «Гуаньцзюй» («Встреча невесты») выражает не-

порядок и начинает «Гофэн» («Песни царств»), а песня «Лумин» («Олений крик») начинает малые оды. Ода «Вэнь-ван» начинает большие оды, гимн «Цинмяо» («В храме») начинает гимны. Всего [в «Книге песен»] насчитывалось пять разделов и триста пять произведений, и Конфуций спел все их под аккомпанемент струн. Он исполнял их таким образом, чтобы они пребывали в гармонии с мелодиями *шао*, *у*, *я* и *сун*. С тех пор обряды и музыка приобрели устойчивость и могли исполняться, чтобы помогать в управлении государством. Приобрели законченность все шесть искусств²¹.

Сыма Цянь много сказал о сущностной квалификации «Ши цзин», отличающейся от оценок современных исследователей.

Во-первых, «Ши цзин» не «поэтическая антология» и не «сборник фольклорных произведений». Если бы он был собранием фольклора, то в нем сохранились бы отпечатки обыденного сознания **различных этносов** — верования, представления мистического характера, утилитарный техницизм, этическая дидактика и т. д. Но этого в «Ши цзине» нет, а если что-то из этого есть, то не в своей исконной бытовой функции. Основываясь на преданиях, Сыма Цянь свидетельствует, что «Ши цзин» как канон создавался Конфуцием. Тем самым, во всяком случае, Сыма Цянь зафиксировал сознательную и целенаправленную конфуцианскую деятельность по созданию теоретического канона. Конфуций использовал фольклорный материал для «Ши цзина», и только в этом плане его можно считать «простонародным» произведением. Однако это весьма выверенный письменный памятник, на котором лежит печать профессионала высочайшего поэтического и философского уровня. В «Ши цзине» осуществлена коммуникация поэзии с философской метафизикой, воплощающей теорию конфуцианской цивилизации.

Во-вторых, Конфуций избирал все то, что могло быть приемлемо для ритуала (*禮 ли*) и долга (*義 и*). А ритуал и долг являются составляющими душевного архетипа «пяти постоянств» (*五常 учан*), куда наряду с ними входят их тавтологические сущности: человеколюбие (*仁 жэнь*), мудрость (*智 чжи*) и доверие (*信 синь*). Следовательно, «Ши цзин» вращен в духовный архетип китайской культуры Дао и по своему качеству есть произведение душевного свойства. Соответственно, выстраиваемая на нем терия цивилизации представляет собой тео-

рию духовной цивилизации (в современной теории и практике строительства в Китае цивилизации она так и называется: «духовная цивилизация» — 精神文明 *цзиньшэнь вэньмин*).

В-третьих, «Ши цзин» содержательно охватывает эпохи правления династий Ся, Инь, начала, расцвета и упадка династии Чжоу, т. е. весь известный Конфуцию исторический период. История и событийно, и в персоналиях династийных основателей Се, Хоу-цзи, Вэнь-вана с У-ваном и правителей царств органически вплетена в песни «Ши цзина». И вплетена так, что представляет собой естественно-исторический процесс, но не линейный, а процесс пульсации вечной древности в космическом объеме Поднебесной. Петь песни «Ши цзина» — значит петь историю Поднебесной и впеть себя в эту историю и в плоть бытия.

В-четвертых, «Ши цзин» насчитывал пять разделов, соответственно соответствующих пятичастным архетипическим системам *у син* — двух сопряженных рядов из пяти физических элементов, *у чан* — двух сопряженных рядов из пяти душевных/духовных постоянств и *у шу* — двух сопряженных рядов из пяти чисел. В сохранившемся тексте «Ши цзина» всего четыре раздела. Кроме того, в литературе встречаются песни, которые ранее входили в состав памятника, но теперь существуют отдельно. По всей вероятности, и к сожалению, какой-то архетипический вариант «Ши цзина» утрачен, хотя и нынешний не лишен архетипичной системности. Возможно, первоначальный «Ши цзин» давал точные способы индивидуального и коллективного вхождения в природное и человеческое Дао Поднебесной, хранил и открывал человеку его судьбу и природу/натуру.

В-пятых, Конфуций гармонически соединил стихи с четырьмя мелодиями — *шао*, *у*, *я*, *сун* — и обрел незаменимого помощника в управлении государством. Это сказано Сыма Цянем не для красного словца. Из истории слишком хорошо известно, какая огромная роль отводилась музыке в деле политического руководства и нравственного воспитания. Примером может служить трактат «Ли цзи»:

Музыкальная нота *гун* символизирует правителя, музыкальная нота *шан* символизирует чиновников, музыкальная нота *цзюэ* символизирует народ, музыкальная нота *чжи* символизирует дела государства, музыкальная нота *юй* символизирует окружающие

предметы. Если тон *гун* расстроен, то звуки беспорядочны, [а это значит, что] правитель высокомерен... Всякий музыкальный звук рождается в сердце человека, а музыка имеет много общего с законами [вещей] и правилами поведения²².

Конфуций продемонстрировал здесь метод музыкального воздействия слова «Ши цзина» на человека, притом сам выступил исполнителем этих песен. В этом он действительно подлинный владелец человеческих душ Поднебесной.

В-шестых, в результате приобрели законченность шесть искусств (六藝 *люи*) или шесть наук (六學 *люсюэ*) — ритуал, музыка, стрельба из лука, управление колесницей, каллиграфия и счет (по другим версиям, под шестью искусствами понимались шесть канонов: «Ши цзин», «Шу цзин», «Ли цзи», «Юэ цзи», «Чуньцю» и «И цзин», что само по себе показательно: практические искусства имели основу в теории канонов). То есть, пришли в гармонию искусства воспитания конфуцианского человека.

Таким образом, песни «Ши цзина» — это поэтически, музыкально и идейно отшлифованные произведения, где пульсирует естественность, разыгрываемая по сценарию конфуцианской духовной цивилизации. Из этих произведений, как из кирпичиков по архетипической модели выкладывается грандиозное поэтическое мироздание, поющее вековую гармонию Поднебесной. Живые эмоции замирают в срединной красоте гармонического зодчества бытия вещей и отпечатываются в них совершенным узором Дао. Волшебство, тайна и магия природного естества выходят на поверхность в переливающихся мелодиях душевного потока и готовятся продолжать себя в будущем совершенном человеке. Кажется, тут у Конфуция было все, недоставало только человека, уравновешивающего в себе эмоции великого хаоса. Воспитанию такого человека и посвятил Конфуций всю свою жизнь и завещал продолжение своего дела ученикам и потомкам, положив первой ступенькой «Ши цзин».

В мироздании «Ши цзина» просматривается ландшафтная архетипическая конструкция гор-и-вод. В основании лежат «Нравы царств». Нравы (букв. «ветры» 風 *фэн*) веют над природными полями и горами царств, вдуваются в лабиринты долин и возвышенностей, подхватывают песню естественности (自然 *цзыжань*), овевают жиз-

ненное пространство людей (где люди по круговращению Неба водят свои хороводы), насыщаются человеческими песнопениями и уже дальше несутся по своему и другим царствам как ветры-нравы.

Всего в «Ши цзине» названо пятнадцать царств, число которых соответствует числу матрицы Лошу (названной математиками «магическим» квадратом). В ней сумма чисел по горизонталям, вертикалям и диагоналям одинакова и равна пятнадцати.

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Рис. 1. Магический квадрат (в европейской цифровой символике)

Пролетев по кругу и впитав физическую красу гор и долин царств, нравы/ветры слетаются к центру. Отсюда спиралевидным вихрем в виде «Малых од» они поднимаются вверх. Достигнув середины мироздания «Ши цзина», они одухотворяются. Пульсирующая середина их зеркально переворачивает, и они продолжают свое пение уже в качестве «Больших од». Те достигают небесного верха и звучат «Гимнами». «Нравы царств» и «Гимны» образуют две поверхности, символически отображающиеся друг в друге: внизу земная природа и простой человек, наверху небесная природа и царь. В вечных переливах мелодий и слов «Ши цзин» поет самое себя, творя величественное гармоничное единение природы и человека. Притронься к этому душевному эфиру своим сердцем человек хаоса, и этот человек тут же произвольно втягивается в гармоничную магию эмоций жизни и смерти.

Конфуций проникновенно замечал ученикам, что его Дао состоит в том, чтобы одно-единим пронизывать все²³. В этом сказывается конфуцианская онтология гармонии. То же самое наблюдается и в составе «Ши цзина»: он пронизан одной идеей — идеей сбора и гармонизации эмоций. «Ши цзин» можно назвать энциклопедией эмоций, столько много здесь, говоря словами Конфуция, «веселья, гнева, печали и радости»²⁴. Невзирая на лица и не боясь компрометации высших слоев общества, он тут и там собирал эмоции в песнопениях, оттачивал песнопения и включал их в архетипическую систему канона.

Носителем эмоций в песнях «Ши цзина» выступает 君子 *цзюнь-цзы* — благородный муж. Отсюда, по-видимому, Конфуций и взял свой идеал конфуцианского человека. Кем тут только не перебивал цзюньцзы: простым трудягой, женихом, главой семьи, воином, чиновником, правителем. И везде он эмоционально связан с природой и людьми, и связан так, что выходит из «Ши цзина» к читателю, поэтически завораживает его и уводит в лабиринты мелодических напевов. Навеки вечные вписан благородный муж в мелодии и образы «Ши цзина», здесь его колыбель и здесь высшая проба его золотого качества — эталон Дао.

«Ши цзин» снабжает благородного мужа архетипическим Словом. Большинство, если не все основные философские категории, вызревают на его поэтических ветвях. Возьмем, например, категорию недеяния (無為 *увэй*) в песне «Ту юань» («Заяц чуток» I, VI, б), где другими словами в действиях человека названа и противоположная категория деяния (為 *вэй*):

Заяц чуток и осторожен,
Фазан же с лету попадает в силок.
В начале нашей жизни еще ничего не делаем (無為 *увэй*).
А в последующей жизни так часто терпим крах.
Заснуть бы и не двигаться больше (無吡 *уэ*).

Заяц чуток и осторожен,
Фазан же с лету попадает в сеть.
В начале нашей жизни еще ничего не творим (無造 *уцзао*).
А в последующей жизни так часто страдаем.
Заснуть бы и больше не просыпаться (無覺 *уцзюэ*).

Заяц чуток и осторожен,
Фазан же с лету попадает в тенет.
В начале нашей жизни еще не служим (無庸 *уюн*).
А в последующей жизни так часто испытываем зло.
Заснуть бы и ничего не слышать, не видеть (無聰 *уцун*)²⁴.

Сначала идея недеяния—деяния (и соответствующая ей эмоция) дается посредством природных символов зайца и фазана: один

спокоен и спасается, другой деятелен и попадает в ловушку. Затем, относительно человека, эта идея передается посредством возрастных характеристик: вначале жизни человек недеятелен и радостен, в последующей жизни терпит зло и печален. Выход из затруднений и переживаний указывается в философии сна и покоя — то есть, в срединном состоянии между жизнью и смертью, где все чувства и эмоции уравниваются.

В инерции впечатлений, производимых на читателя и исследователя, может показаться, что категория недеяния — это чисто даосская категория. Однако в сфере всей китайской культуры Дао она в равной мере принадлежит и конфуцианству. Это подтверждают сами классики конфуцианства «Лунь юй» и «И цзин»:

Учитель сказал:

— Не Шунь ли тот, кто недея (五味 *увэй*) правил!

А что ж деял (為 *вэй*)?

Лицом оборотившись к югу, он чтит себя — и всё!²⁵

«Перемены» — это отсутствие размышления, недеяние (五味 *увэй*). В тишине и покое преисполнись душевным чувством [к «Переменам»] и тогда проникнешь в основу Поднебесной. Если не совершеннейший дух-*шэнь* Поднебесной, то кто еще может помочь в этом!²⁶

Наряду с категориями, выражающими состояние гармоничного природного и социального покоя, в своде «Ши цзина» поэтически зачинаются категории, получившие в учении Конфуция стратегическое политическое, нравственное и экономическое значение. Таковы, например, категории прямоты (正 *чжэн*) и малого отдыха (小康 *сяокан*).

Прежде всего, само правление в «Лунь юе» Конфуций называет выпрямлением²⁷. Вместе с тем это и характеристика чиновника и правителя, которые при наличии качества прямоты увлекают за собой массы людей без всякого приказа²⁸. Это также составляющая метода покорения народа:

Ай-гун спросил:

— Что нужно сделать, чтобы народ покорился?

Кун-цзы ответил:

— Если выдвигать прямых и ставить их над кривыми, то народ покорится.

Если выдвигать кривых и ставить их над прямыми, то народ не покорится²⁹.

Категория прямоты оформляет у Конфуция концепцию выправления/выпрямления имен:

Цзы Лу сказал:

— Вэйский правитель зовет Вас, чтобы вместе править государством. Учитель с чего начнет прежде всего?

Конфуций ответил:

— Непременно с выправления имен!...

Если имена не выправлены, то и речам не будут послушны.

Если речам не будут послушны, то и дела не будут выполняться.

Если дела не будут выполняться, то ритуал и музыка не будут процветать.

Если ритуал и музыка не будут процветать, то наказания не достигнут цели.

Если наказания не достигнут цели, то и народу некуда будет ни приложить руку, ни поставить ногу³⁰.

Категория малого отдыха (小康 *сяокан*) соответственно пятиэлементному составу архетипа Дао (*у син*, *у чан*, *у шу*) фигурирует в «Ши цзине» в пяти синонимах в песне «Минь лао» («Народ страждет»; см. полностью ниже в «Избранных песнях»). У Конфуция данная категория претерпела пересемантизацию и оформилась даже в целую концепцию общества «малого благоденствия», основанную на духовном архетипе *у чан* — пяти постоянств. Категория *сяокан* определила историческую направленность движения китайского общества от «великого единения» (大同 *датун*) к «малому благоденствию»:

Когда следовали Великому Дао, Поднебесная принадлежала всем... Это и называлось «Великим единением»... Ныне Великое Дао уже сокрылось во мраке. Поднебесная стала семейной (разделилась на семьи, стала принадлежать отдельным семьям). Каждый родственник стал только чьим-то родственником. Каждый ребен-

нок стал только чьим-то ребенком. Ценности и труд стали личными. У знатных людей наследование по старшинству стало правилом. Городские стены, рвы и пруды стали крепостью. [Теперь] ритуал и долг стали путеводной нитью. Посредством них — определяют [ранги] государя и подданных, укрепляют преданность отцов и сыновей, налаживают дружбу старших и младших братьев, добиваются согласия мужей и жен, утверждают режим правления, устанавливают размеры земных наделов, воздают почести мужественным и мудрым, награждают за личную доблесть. Вот почему — и замыслы строились по ним (по ритуалу и долгу), и войска в соответствии с ними поднимались. Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чэн-тан, Чжоу-гун — все в соответствии с ними избирались [на трон]. Из этих шести благородных мужей, не было ни одного, кто не радел бы о ритуале (禮 *ли*). Посредством его проявляли свой долг (義 *и*), [на нем] основывали свою веру (信 *синь*), [по нему] определяли совершенные промахи, блюли человеколюбие (仁 *жэнь*) и ратовали за уступчивость, тем самым являли народу постоянство (常 *чан*). Будь такой, кто не последовал бы этому, во власти потерпел бы крах. Народ счел бы его за бедствие. Это и есть *сяокан* — малое благоденствие³¹.

Категория *сяокан* сохранила первостепенное значение в политической культуре современного Китая. Можно сказать, структурная зеркальность духовного мироздания отобразилась и в стратегии Программы развития китайского общества: сначала к 2020 г. построить общество *сяокан*, а затем от него перейти к построению общества *датун*, т. е. повторить пульсацию гармоничной середины в новом качестве: *датун* — *сяокан* ≈ *сяокан* — *датун*.

Такая имплицитная историзация действительности, т. е. концептуальное оформление вызревающей политико-экономической нормы из песни «Минь лао» («Народ уж выбился из сил, / пора бы дать ему немного отдохнуть — 小康 *сяокан*») в мировоззренческую и государственную идеологию имеет под собой, в буквальном смысле, судьбоносное основание, отраженное в новой теологии Чжоуского дома. В особенности это показательно в оде «Вэнь-вану» из раздела «Большие оды» (III, I, 2). Иньская династия правила под покровительством державной воли Первопредка, он был ее судьбой (帝命 *ди-*

мин). Победитель Иньского дома и его наследник Чжоуский дом стал править по воле Неба, ставшей его судьбой (天命 *тяньмин*): «Чжоу хота и древняя держава, судьба ее стала новой».

Смена судьбы Предка на судьбу Неба вызвала содержательную модернизацию духовного архетипа, обобщенного в Дэ: «просветление Дэ», «совершенствование Дэ», «осуществление Дэ». «Ши цзин» раскрывает Дэ, в котором заключены доверие, долг, ритуал, человеколюбие, а с ними соседствуют Дао, постоянство, предел, середина в своих обыденных и новых философских значениях. В свою очередь, новое относительно иньских мифологем смысловое наполнение духовного архетипа вело и к рождению типологически нового человека, общность которого скреплялась уже не авторитетом Верховного Предка, а образцами и статьями писаного закона. Предком человека становилось Небо: «Небо рождая массы людей, на сообщества делит, дает образцы» (III, III, 6).

Смещение судьбы в сторону Неба приводит к передаче архетипических и творческих полномочий к этой верховной инстанции. Внутри социоморфного космоса «Ши цзина» Небо становится держателем архетипа и энергийных творческих потенций. После потопа, побежденного Юем (IV, IV, 4), оно начинает свою зодческую работу. Вместо мифологической горы Куньлунь, бывшей центром мира, Небо создает новый ландшафтный архетип горы-и-долины («Тянь цзо» IV, I, 5), от которого начинается история династии Чжоу. На дольном пространстве Небо создает гору Ци, которую обустроивают основатели Чжоу — Тай-ван и Вэнь-ван. Они подводят к ней лучи дорог и передают эту царственную святыню и воплощенную вечность потомкам.

По аналогии с этим ландшафтным архетипом и творением Юя, который срыл гору Куньлунь и на ее месте возвел башню-город как символ цивилизации, Вэнь-ван посреди пруда силами народа возвел духовную башню («Лин тай» III, I, 8). Следует заметить, что это особая башня. *Во-первых*, она построена по модели ландшафтного архетипа и, следовательно, перенимает творческую потенцию Неба. *Во-вторых*, она несет в себе срединное (между небесным духом и земной душой) духовное качество (靈 *лин*), которое отличает человека от всего остального мира вещей. *В-третьих*, в силу срединной духовной

специфики эти башня и пруд образуют школу. Здесь, в «Ши цзине», мы встречаемся с архетипическим прообразом китайской социальной школы — политической, философской, военной, юридической и т.д., о значении которой красочно говорит гимн «Ши цзина» под названием «Государев пруд» («Пань шуй» IV, IV, 3).

Помимо заверений древних мудрецов и предположений современных исследователей «Ши цзин» сам раскрывает музыкально-движущие (пение и танец) механизмы поэтического, философского и вообще какого угодно воодушевления. Ретроспективно эти механизмы восходят к родовому обществу и мифу «Шань хай цзина» («Канон гор и морей»), перспективно они реализуются в деятельности совершенномудрых людей, опирающихся на триграммы и гексаграммы «И цзина» («Канон перемен»).

В «Шань хай цзине» описывается воспаряющий из ландшафтного архетипа горы-и-воды один из главных духовных тотемов китайцев птица Фэн-Хуан (о которой как раз и говорил Конфуций). Она напитывается энергией естественности (自然 *цзыжань*), в пяти цветных узорах оперения она несет духовный архетип пяти постоянств (五常 *учан*), она поет (自歌 *цзыгэ*) и танцует (自舞 *цзыу*) себя/естественность, внося в мир умиротворение:

Еще на восток 500 ли стоит Даньсюэ-гора. На ней много золота и камней. Дань-вода стекает с нее и, на юг протекая, впадает в Бохай. Есть птица там, ее вид подобен петуху, [на ней] пять цветных узоров. Зовется Фэн-Хуан. Узор головы называется добродетель (德 *дэ*), узор крыльев называется долг/справедливость (義 *и*), узор спины называется ритуал 禮 *ли*), узор груди называется человеколюбие (仁 *жэнь*), узор живота называется доверие (信 *синь*). Это такая птица, которая ест и пьет естество (自然 *цзыжань*), себя поет / поет естество (自歌 *цзыгэ*), себя танцует / танцует естество (自舞 *цзыу*). Когда [она] появляется, то Поднебесная умиротворяется и успокаивается³².

Попутно заметим, что в превращении естественности через духовную сущность левитирующего тотема в песнопение и танец прослеживаются первозданные истоки и тайна поэтического творчества, развиваемого затем отделяющимся от родового единства человеком новой общности.

Песнопение и танец присущи всем духовным тотемам китайцев. Например, пение и танец известны и тотемному существу Хунь-Дуню (Хаосу), тоже левитирующему у своего архетипа горы-и-воды и меняющему свои физические воплощения:

Еще на запад 350 ли, стоит гора, называется Тянь-гора (Небо-гора). На ней много золота и нефрита, есть зеленые самоцветы и реальгар. Ин-река стекает с нее и, на юго-запад протекая, впадает в Тангу. Есть дух там, обликом своим подобен желтому мешку, красный как киноварный огонь. У него шесть ног и четыре крыла. Это Хуньдунь без лица и глаз. Он знает пение и танец. На самом деле это Дицзын (Первопредок-река)³³.

В «И цзине» совершенномудрые люди буквально растанцовывают и распевают гексаграммы. Они подстраивают их под движение естественности, исчерпывая тем самым судьбу и пророчества космического духа:

Совершенномудрые люди установили образы, чтобы исчерпать мысли; выстроили гексаграммы, чтобы исчерпать правду и ложь; приложили афоризмы к чертам гексаграмм, чтобы исчерпать свои речи; придали изменчивость и цикличность гексаграммам, чтобы исчерпать пользу; задали барабанный ритм и закружили гексаграммы в танце, чтобы исчерпать дух³⁴.

В «Ши цзине» в оде «Фа му» («Рубка дерева», II, I, 5) топор дровосека задает музыкальный ритм всей округе. Она просыпается, из долин и урочищ слетаются птицы и хором заводят песнопения. К тому же побуждается и человек. В дело вступает посредник между природой и людьми — дух, который дарует людям согласие (гармонию) и мир. От сообщества людей музыкальный ритм проникает глубже, в родовую семью. Здесь хозяин, испытывая чувство согласия и сохраняя добродетель (дэ), готовит пиршество сородичам. Вкушая вино, гости (как и гексаграммы «И цзина») возбуждаются барабанным боем и включаются в хороводные танцы.

Примечательно, что в оде «Ши цзина» для передачи воодушевляющих барабанных ритмов использовано название триграммы Кань 坎 (Вода) — 坎坎鼓我 *канькань гу во*. Здесь же рядом фигурирует название гексаграммы Цянь (乾, Небо) — вино пьется, как и пьет естественность Фэн-Хуан, а полнота винных чаш передается посред-

ством иероглифа 言 янь, который в «И цзине» означает «число великого разлива» — 50 стеблей тысячелистника. В оде также фигурирует и космический дух во всей своей тотемной мощи, несущей согласие и мир. Конечно, на основе этого трудно однозначно говорить об известности авторам «Ши цзина» трактатов «И цзина» и «Шань хай цзина», но, скажем так, в основе фабула приведенных фрагментов и сценическая идейность совпадают, а идентичность механизмов воодушевления несомненна. «Ши цзин» и здесь, в зачине гармонических ритмов, стоит выше обычной фольклорности, или, лучше сказать, возводит фольклор в степень высокой поэзии.

Мог ли Конфуций, создавший поэтическое мироздание «Ши цзина», воздвигший в нем духовную башню цивилизации, построивший по архетипу горы-и-воды утопающую в природном цветении и благоухающую добродетелью школу шести искусств, не выйти к свету философии — любви к учению! Ей он посвятил целый гимн «Цзин чжи» («В благоговении пред Ним», IV, III, 3). Здесь дана вся атрибутика философии, целый философский космос: священное благоговение перед Небом-космосом; проявление Небом вселенских смыслов жизни; неизменность небесной судьбы; невыразимость этого течения мышления в обыденном слове — предтеча умственного молчаливого делания; субъект философствования — ученый муж, созерцаемый недремлющим солнечным оком; младость ученого мужа, впоследствии ставшая его философским именем (字 цзы); учение (學 сюэ) изо дня в день и из месяца в месяц, чтобы высветиться в свете-славе разумного сияния; ношение в круговоротах времен на своих плечах человеческого бремени, чтобы явить осуществление Добродетели (Дэ) (см.: «Избранные песни»). Большинство этих характеристик философии и прямо, и детально будут высказаны Конфуцием в «Лунь юе». Вот один из примеров:

Того, кто изо дня в день узнает то,
чего ранее не знал,
и из месяца в месяц не забывает то,
что смог постичь,
можно назвать хаосюэ (любящим учиться/философом)³⁵.

Итак, «Ши цзин» — это храм поэтического восхождения благородного мужа в слове, музыке и танце от Дэ духовного тотема

Фэн-Хуан, напитанного естественностью, к философскому Дэ, озаренному духовной просветленностью.

Примечания

- ¹ Конрад Н. И. Шицзин // Шицзин. Избранные песни / Пер. с кит. А.А. Штукина / Под ред. Н.И. Конрада. М., 1957. С. 4.
- ² Федоренко Н. Т. Древнейший памятник поэтической культуры Китая // Шицзин. Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина. М., 1987. С. 4.
- ³ Кравцова М. Е. Поэзия древнего Китая. Опыт культурологического анализа. Антология художественных переводов. СПб., 1994. С. 27.
- ⁴ Шицзин. Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина. М., 1987.
- ⁵ Васильев В. П. Очерк истории китайской литературы. СПб, 1880. С. 57.
- ⁶ Федоренко Н. Т. Указ. соч. С. 19.
- ⁷ Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979.
- ⁸ Шогуа чжуань [Комментарий суждений о триграммах]. §6 // Сы шу у цзин [Четыре книги и Пять канонов]. Пекин, 1985. Т. 1.
- ⁹ Шицзин. Книга песен и гимнов... С. 218.
- ¹⁰ Шу цзин [Канон истории] // Шисань цзин чжу шу [Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям]. Пекин, 1983. Т. 1. С. 187. Здесь и далее цитаты из древнекитайских источников даны в переводе автора статьи.
- ¹¹ Чжун юн [Следование середине]. §1 // Сы шу у цзин... Т. 1.
- ¹² Ли цзи [Записи ритуалов] // Шисань цзин чжу шу [Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям]. Пекин, 1983. Т. 2. С. 1426.
- ¹³ Лунь юй [Беседы и суждения]. III, 11 // Сы шу у цзин... Т. 1.
- ¹⁴ Лунь юй [Беседы и суждения]. III, 9 // Сы шу у цзин... Т. 1.
- ¹⁵ Да сюэ [Великое учение]. §1 // Сы шу у цзин... Т. 1.
- ¹⁶ Чжун юн... §1. Т. 1.
- ¹⁷ Лунь юй... XIX, 5.
- ¹⁸ Чжун юн... §20. Т. 1.
- ¹⁹ Лунь юй... XVII. 8. Т. 1.
- ²⁰ Там же. IX, 9.
- ²¹ Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит. и комм. Р. В. Вяткина. Предисловие Р. В. Вяткина. Т. VI. М., 1992. С. 145–146.
- ²² Ли цзи (Записи ритуалов) // Древнекитайская философия. Собр. текстов в двух томах. Т. 2. М., 1973. С. 116–117.
- ²³ Лунь юй... VI, 15. Т. 1.
- ²⁴ Чжун юн... §1. Т. 1.
- ²⁵ Лунь юй... XV, 5. Т. 1.
- ²⁶ Сишы чжуань. А, 10 // Сы шу у цзин ... Т. 1.
- ²⁷ Лунь юй... XII, 17. Т. 1.
- ²⁸ Там же. XIII, 6.

²⁹ Там же. II, 19.

³⁰ Там же. XIII, 3.

³¹ Ли цзи... [Записи ритуалов] // Шисань цзин чжу шу ... Т. 2. С. 1414.

³² Шань хай цзин [Канон гор и морей]. Шанхай, 1985. С. 8.

³³ Там же. С. 32.

³⁴ Сицы чжуань. А, 12 ... Т. 1.

³⁵ Лунь юй... XIX. 5. Т. 1.

А. Е. ЛУКЬЯНОВ, В. П. АБРАМЕНКО

ИЗБРАННЫЕ ПЕСНИ «ШИ ЦЗИНА»

Ниже предлагаются параллельные переводы семи произведений «Ши цзина»: вначале приводится оригинал, затем прозоритмический перевод, выполненный А. Е. Лукьяновым, следом — поэтический перевод В. П. Абраменко. Такой состав и форма переводов диктуется необходимостью. По сути оба перевода представляют собой единство, каждый перевод лишь со своей стороны дополняет другой: поэтический перевод передает образную стихию песнопений «Ши цзина», прозоритмический приближает оба перевода к «художественной документальности» (В. М. Алексеев). Однако и такой способ перевода далеко не всегда решает проблему «документальности». При переводе на русский язык китайские категории, несущие в себе смысловую перспективу, опрощаются до бытовых значений и локализируются временем и местом. В русской культуре у них нет поэтической, логической и философской истории, адекватной китайской. Например, категория 君子 *цзюньцзы* при переводе большей частью в действительно точных значениях: супруг, благородный друг, достойный правитель, государь, царь, доблестный муж, достойный гость, муж благородства и т. д. теряет свою универсальность, китайский же читатель удерживает эту универсальность зрительно. То же самое наблюдается и с категориями недеяния, сыновней почтительности, пяти категорий архетипа *учан* — добродетели, человеколюбия, долга, ритуала, доверия и др. Поэтому китайский текст требует пространственных пояснений и комментариев.

Выбор семи произведений «Ши цзина» не случаен, он обоснован исследовательскими задачами, изложенными в статье «“Ши цзин”: архетип конфуцианской культуры и философии».

Песня «Ту юань» («Заяц чуток» I, VI, 6) содержит поэтическое развертывание категории недеяние (無為 *увэй*), вошедшей затем в философское самосознание даосизма и конфуцианства.

В оде «Сяо минь» («С милостью к малым» II, V, I) фигурируют категории закона (經 *цзин*), совершенной мудрости (聖 *шэн*) и мудрости/мудреца (哲 *чжэ*), воспринятые классикой конфуцианства. Данная ода поэтически переведена с полным соблюдением объема строф китайского оригинала (три первые строфы по восемь строк, три остальные по семь строк) и адекватной передачей рифмовки строк в строфах. Автор поэтического перевода демонстрирует с этой стороны возможности перевода «Ши цзина» на русский язык.

Ода «Лин тай» («Духовная башня» III, I, 8) символизирует наступление новой цивилизационной эпохи и возведение нового духовного качества человека (靈 *лин*). Чрезвычайно важно, что окруженная прудом духовная башня представляет собой школу (辟癘 *биюн*), построенную по ландшафтному архетипу горы-и-воды. Здесь же присутствуют слепцы, осуществляющие эпическую разработку мифа и предваряющие метод спекулятивной метафизики (философское умозрение, внутренний взор). Данная ода тоже поэтически переведена в полном соответствии объема строф и рифмовки китайскому оригиналу.

В оде «Минь лао» («Народ страждет» III, II, 9) дается поэтическая развертка категории 小康 *сяокан* (малого отдыха). Она предваряет историческую конфуцианскую концепцию перехода от общества великого единения (大同 *датун*) к обществу малого благоденствия (小康 *сяокан*) с утверждением последнего на духовном архетипе учан (пяти постоянств). Здесь же фигурирует категория прямоты (正 *чжэн*), сыгравшая впоследствии в конфуцианской социальной теории первостепенную роль в деле управления государством.

Гимн «Тянь цзо» («Творение Неба» IV, I, 5) рисует картину возведения социоприродного архетипа горы-и-воды Чжоуской династии в союзе Неба (космоса) и человека (основоположники династии Чжоу). Тем самым дается незыблемый закон установления династийного правления, утверждаемый на века.

В гимне «Цзин чжи» («В благоговении пред Ним» IV, III, 3) приводится едва ли не первое в древнекитайской культуре определение философа и философии — самоотверженная любовь к учению, дости-

жение в учебе разумного просветления, сознательное философское мессианство во имя добродетели, мышление по алгоритмам Неба при неизменной судьбе, молчаливое философское делание и доступность мыслительной творческой левитации философа лишь всезрящему оку философского бога — солнцу.

Гимн «Пань шуй» («Государев пруд» IV, IV, 3) передает великолепие княжеской школы родного Конфуцию царства Лу, созданной по архетипу горы-и-воды. Прославляется мудрый князь, законы царства, отображается строгость и порядок внутренней жизни школы, ее общественное и военное значение, государственные замыслы и перспективы деятельности.

I, VI, 6. Ту юань (Заяц чуток)

兔爰

有兔爰爰，雉離于羅。我生之初，尚無為。
我生之後，逢此百罹。尚寐無吽。

有兔爰爰，雉離于罟。我生之初，尚無造；
我生之後，逢此百憂。尚寐無覺！

有兔爰爰，雉離于置。我生之初，尚無庸；
我生之後，逢此百兇。尚寐無聰！

Заяц чуток

Заяц чуток и осторожен,
Фазан же с лету попадает в силок.

В начале нашей жизни еще ничего не делаем (無為 *увэй*).
А в последующей жизни так часто терпим крах.
Заснуть бы и не двигаться больше (無吽 *уэ*).

Заяц чуток и осторожен,
Фазан же с лету попадает в сеть.

В начале нашей жизни еще ничего не творим (無造 *уцзао*).
А в последующей жизни так часто страдаем.
Заснуть бы и больше не просыпаться (無覺 *уцзюэ*).

Заяц чуток и осторожен,
 Фазан же с лету попадает в тенёт.
 В начале нашей жизни еще не служим (無庸 уюн).
 А в последующей жизни так часто испытываем зло.
 Заснуть бы и ничего не слышать, не видеть (無聽 уцун).

Заяц чуток

Заяц чуток, скок за бугорок,
 А фазан же с лету — и в силок.
 В начале жизни мним ли о делах?!
 Душа забавами пленится.
 В дальнейшей жизни часто терпим крах,
 Заснуть бы и не шевелиться!

Заяц чуток, сну не одолеть,
 А фазан же с лету — прямо в сеть.
 В начале нашей жизни не творим,
 Милее петь и улыбаться.
 В дальнейшей жизни плачем и грустим,
 Заснуть бы и не просыпаться!

Заяц чуток, слух не подведет,
 А фазан же с лету — и в тенет.
 В начале жизни мы не служим,
 Легко любить и ненавидеть.
 В дальнейшей жизни часто тужим,
 Забыться сном бы и не видеть!

II, V, I. Сяо минь (С милостью к малым)

小旻

旻天疾威，敷于下土。謀猶回遘，何日斯沮！
 謀臧不從，不臧覆用。我視謀猶，亦孔之邛。

滄滄訛訛，亦孔之哀。謀之其臧，則具是違；
 謀之不臧，則具是依。我視謀猶，伊于胡底！

我龜既厭，不我告猶。謀夫孔多，是用不集。
 發言盈庭，誰敢執其咎？如匪行邁謀，是用不得于道。

哀哉為猶！匪先民是程，匪大猶是經；維邇言是聽，
 維邇言是爭。如彼筑室于道謀，是用不潰于成。

國雖靡止，或聖或否；民雖靡臚，或哲或謀，
 或肅或艾。如彼泉流，無淪胥以敗。

不敢暴虎，不敢馮河。人知其一，莫知其他。
 戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。

С милостью к малым

Благое Небо пагубу и страх
 ниспосылает вниз на землю.
 Советы и замыслы бесчестны и лживы,
 когда же это прекратится!
 Хорошим советам не следуют,
 к плохим же, напротив, прибегают.
 Во всем слышу фальшь и ложь.
 невыносимой болью это отдается.
 К властителю льнут своекорыстные клеветники,
 великой скорбью это отдается.
 И если кто дает добрый совет,
 вы все тому противники.
 А если кто дает недобрый совет,
 вы все тому опора.
 Смотрю я на эти советы и измышления,
 к чему все это приведет!

Мы уже утомились гадать на черепахах,
 но так и не получили ответ о грядущем.
 Вельможных советчиков премногое число,
 а результата все как не было, и нет.
 Готовых прорицать полон двор,

но кто отважится ответить за промахи?
 Если не двигаться, а только думать, как шагнуть,
 никогда и не начнешь пути.
 О, как печально завершатся планы!
 Наши предки не стали для Вас образцом.
 Великие замыслы не стали для Вас законом.
 На слуху лишь пустые речи,
 споры лишь о пустых словах.
 Ведь если домостроитель только и будет судачить у дороги,
 он никогда не закончит дела.
 Хотя царство еще не утвердилось,
 есть и мудрые, есть и глупые.
 Хотя народ не многочисленный,
 есть и одаренные, есть и хорошие советники,
 есть и нетерпеливые, есть и умудренные старцы.
 Если мы припадем к чистым родникам,
 не понесем кару за чужую вину и не погибнем.
 Не смеют на тигра бросаться с голыми руками,
 Не смеют вброд переходить большую реку.
 Люди знают что-то одно,
 Но не знают чего-то другого.
 Дрожат, трепещут, в страхе осторожны,
 как будто стоят на краю бездны,
 как будто ступают по тонкому льду.

С милостью к малым

Благое Небо пагубу и страх
 Ниспосылает вниз на землю.
 Ох, сколько лжи в словах совета,
 Когда же прекратится это!
 Подсказки слушать не желают,
 К пустым посулам прибегают.
 Бескрылы эти замыслы — они
 Лишь скорбь великую рожают.

Как льнут к властителю клеветники,
 Как сердце ложью жалят языки!
 Когда идут с советом добрым,
 Вы тут же все противитесь тому.
 А кто дает совет недобрый,
 Его вы чтите выше всех щедрот.
 Смотрю на эти измышленья —
 И душу мука гложет, что нас ждёт?

На панцирях устали мы гадать,
 Но о грядущем не узнали.
 Советчиков полно — не сосчитать,
 Но речи их плодят печали.
 Двор полон жаждущими прорицать,
 Но кто за промахи ответит?
 Кто только рассуждает, как идти,
 Не сможет никогда начать пути.

Лишь горести от ваших планов!
 Не взяли предков вы за образец.
 Их промысел не стал законом,
 Вы оглушаете слух звоном —
 Ведете спор немолчный о словах.
 Коль, строя дом, судачить с кем-то,
 Не будет проку в начатых делах.

Пусть небольшое ваше царство,
 Глупцы и мудрецы найдутся в нем;
 Хотя народ не многочислен,
 Но есть немало тех, кто одарен,
 Позеры и кто мог бы стать вождем.
 Когда прильнем мы к чистым родникам,
 Дыхание бессмертья обретем.

В бой безоружным с тигром не вступай,
 Не зная броду, в воду не влезай.
 Обычно ведают лишь об одном,
 Но ничего не знают о другом.

Будь сдержан, осторожность — крепкий щит,
Как будто ты стоишь у края бездны,
Как будто под ногами лед трещит.

III, I, 8. Лин тай (Духовная башня)

靈臺

經始靈臺，經之營之。
庶民攻之，不日成之。
經始勿亟，庶民子來。

王在靈囿，麀鹿攸伏；
麀鹿濯濯，白鳥嚮嚮。
王在靈沼，於物魚躍。

虞業維樅，賁鼓維鏞。
於論鼓鐘，於樂辟癰。
於論鼓鐘，於樂辟癰。
鼉鼓逢逢，矇瞍奏公。

Духовная башня

Задумал построить духовную башню,
Разметил ее, спланировал ее.
Простой народ принял за нее,
И дня не прошло — построил ее.
Начиная строить, призывал не торопиться,
Простой люд пришел к нему как дети.

Ван входит в духовный сад,
Оленихи в неге прижимаются к оленям,
Великолепная шерсть на них блестит и лоснится,
Белоснежных птиц оперенье сверкает-сияет.
Ван выходит к духовному пруду,

Он полон резвящихся рыбок.
Стойки и перекладыны покрыты зубчатыми узорами,
Ударяют в большие барабаны и большие колокола.
Все тонет в звуках барабанов и колоколов,
Музыкой наполняется вся школа.

Все тонет в звуках барабанов и колоколов,
Музыкой наполняется вся школа.
Гремит-гремит барабан из кожи крокодила,
Слепые музыканты воспевают подвиги.

Духовная башня

Духовную башню воздвигнуть намерился Ван,
На шелковом свитке в размерах он вычертил план.
На стройку великого замысла хлынули все,
И дня не прошло — башня высится в полной красе.
«Не надо спешить, — говорил он, — свой срок есть всему».
Но люди простые как дети явились к нему.

Заходит достойнейший Ван в сад духовных красот,
Вон там оленихи к оленям доверчиво льнут,
Их шерсть отливает в лучах, словно гладь позолот.
Здесь белые птицы скользят по зеркальности вод.
Вот Вану открылся на пруд восхитительный вид,
Там плещутся рыбки, брызг веер свет дня серебрит.

Зубчатый узор перекладин — о, чудо из чуд!
В большой барабан ударяют и в колокол бьют.
Как колокол звонок! Гремят барабаны, зовут!
Торжественной радости звуки над школой плывут.

Как колокол звонок! Гремят барабаны, зовут!
Торжественной радости звуки над школой плывут.
Стучат барабаны из кож крокодилов — бум-бум,
Слепцы о геройстве и доблести песни поют.

III, II, 9. Минь лао (Народ страждет)

民勞

民亦勞止，汙可小康。惠此中國，以綏四方。
無縱詭隨，以謹無良。式遏寇虐，憚不畏明。
柔遠能邇，以定我王。

民亦勞止，汙可小休。惠此中國，以為民逖。
無縱詭隨，以謹惛恠。式遏寇虐，無俾民憂。
無棄爾勞，以為王休。

民亦勞止，汙可小息。惠此京師，以綏四國。
無縱詭隨，以謹罔極。式遏寇虐，無俾作慝。
敬慎威儀，以近有德。

民亦勞止，汙可小愒。惠此中國，俾民憂泄。
無縱詭隨，以謹醜厲。式遏寇虐，無俾正敗。
戎雖小子，而式弘大。

民亦勞止，汙可小安。惠此中國，國無有殘。
無縱詭隨，以謹繾綣。式遏寇虐，無俾正反。
王欲玉女，是用大諫。

Народ страждет

Народ уж выбился из сил,
пора бы дать ему немного отдохнуть (小康 сяокан).
Окажи милость этому Срединному царству,
чтобы умиротворились все четыре стороны.
Пресеки произвол распутников и лжецов,
чтобы упредить не добрых.
Законом обуздай воров и насильников,
все еще не уstraшившихся быть раскрытыми света [государя].

Будь мягок с дальними [князьями] и ладь с ближними,
и да упрочится наш Ван!
Народ уж выбился из сил,
пора бы дать ему передохнуть (小休 сясю).
Окажи милость этому Срединному царству,
чтобы стало оно местом встречи народов.
Пресеки произвол распутников и лжецов,
чтобы упредить скандалистов и смутьянов.
Законом обуздай воров и насильников,
не дай народу горевать.
Не оставляй своих усилий,
чтобы и Вану принести покой.

Народ уж выбился из сил,
пора бы дать ему вздохнуть (小息 сяоси).
Окажи милость этой столице,
чтобы успокоились все окружающие уделы.
Пресеки произвол распутников и лжецов,
чтобы упредить забывших меру.
Законом обуздай воров и насильников,
не дай твориться злу.
Будь почитаем, строг, держись с достоинством,
чтобы пришли обладающие Дэ (德 дэ добродетель).

Народ уж выбился из сил,
пора бы дать ему и дух перевести (小愒 сяоци).
Окажи милость этому Срединному царству,
пусть рассеется людская скорбь.
Пресеки произвол распутников и лжецов,
чтобы упредить мерзавцев и вредителей.
Законом обуздай воров и насильников,
не дай погибнуть прямоте (正 чжэн).
Хотя ты и слуга [Вана] (小子 сяоцзы, букв. «малое дитя»),
дело твое велико и грандиозно.

Народ уж выбился из сил,
 пора бы дать ему чуть-чуть покоя (小安 сяоань).
 Окажи милость этому Срединному царству,
 и царство не будет разрушено.
 Пресеки произвол распутников и лжецов,
 чтобы упредить раболепствующих блюдолизов.
 Законом обуздай воров и насильников,
 не дай извратить прямоту (正 чжэн).
 Ван хочет сделать тебя совершенным как яшма,
 а потому внемли великому [доброму] совету.

Народ страждет

Народ измотан, про покой забыл,
 Пришла пора ему и отдохнуть.
 Так будь же добр и будь же мил
 Прибавь Стране Срединной сил,
 Чтоб царствам рядом с нею мир вернуть.
 Сумей распутников, лжецов изобличить,
 Чтоб всех, затеявших злодейства, упредить.
 Смири законами насильников, воров,
 Кто и поныне не страшится царских слов.
 Будь мягок с дальними, даруй и ближним счастье,
 И да упрочится наш Ван в священной власти!

Народ измотан, про покой забыл,
 Пора ему бы и передохнуть.
 Так будь же добр и будь же мил
 Прибавь Стране Срединной сил,
 Чтобы был в нее для встреч распахнут путь.
 Сумей распутников, лжецов изобличить,
 Чтоб скандалистов и смутьянов упредить.
 Смири законами насильников, воров,
 Чтоб в горе горьком не клонил народ голов.
 Не оставляй усилий, труд свой неустанный,
 Тогда он Вану принесёт покой желанный.

Народ измотан, про покой забыл,
 Пора ему бы и чуть-чуть вздохнуть,
 Так будь же добр и будь же мил
 Прибавь столице этой сил,
 Чтоб мир уделаю, что вокруг, вернуть.
 Сумей распутников, лжецов изобличить,
 Чтоб всех людей, забывших меру, упредить.
 Смири законами насильников, воров,
 Не дай, чтоб выплеснулось зло из берегов.
 Держись с достоинством, будь строг, как подобает,
 Чтоб те пришли, кто Добродетель почитает.

Народ измотан, про покой забыл,
 Пора бы дух ему перевести.
 Так будь же добр и будь же мил
 Прибавь Стране Срединной сил,
 Чтоб не была людская скорбь в чести.
 Сумей распутников, лжецов изобличить,
 Чтоб негодяев и злодеев упредить.
 Смири законами насильников, воров,
 Не дай погибнуть прямоте в плену оков.
 Хотя слуга ты, все же замыслы серьезны —
 Твои дела и велики, и грандиозны.

Народ измотан, про покой забыл,
 Пора бы людям передышку взять.
 Так будь же добр и будь же мил
 Прибавь Стране Срединной сил,
 Чтоб царству от набегов устоять.
 Сумей распутников, лжецов изобличить,
 Чтоб лебезящих блюдолизов упредить.
 Смири законами насильников, воров,
 Не дай скривиться прямоте в руках глупцов.
 Тебя желает совершенным сделать Ван —
 Таким, как яшма — следуй праведным словам.

IV, I, 5. Тянь цзо (Творение Неба)

天作

天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。彼徂矣，岐有夷之行。子孫保之。

Творение Неба

Небо сотворило высокую гору (Ци*).
 Великий Ван (Тай-ван**) освоил земные пространства.
 Он заложил основы,
 Вэнь-ван*** обеспечил процветание.
 Сплошь крутые горы окружали Ци,
 но к ней проложили ровные дороги.
 Сыновья и внуки сохраняют все это.

Творение Неба

Сотворило Небо гору — очень высока,
 С Ци-горы достать рукою можно облака.
 У подножья Ван Великий землю распахал,
 Положил начало делу, царство основал.
 Царь Вэнь-ван прервал бесчинства, смуту, произвол,
 К благоденствию и братству наш народ привел.

Горы неприступные окружали Ци,
 К ней дороги ровные выстлали отцы.
 Все, что предки сделали, то потомки чтят,
 Древнее наследие бережно хранят.

*Гора Ци и окружающие ее долины (здесь земные пространства) — архетип династии Чжоу (аналоги названия архетипа: гора-вода, гора-долина, гора-море, гора-река и др.).

**Тай-ван — предок Чжоуских князей (династия Чжоу 1027—207 до н.э.).

***Вэнь-ван — отец У-вана (прав. 1027—1024 до н.э.), основателя династии Чжоу.

IV, III, 3. Цзин чжи (В благоговении пред Ним)

敬之

敬之敬之，天維顯思。命不易哉！無曰：高高在上。
 陟降厥土，日監在茲。維予小子，不聰敬止。
 日就月將，學有緝熙于光明。佛時仔肩，示我顯德行。

В благоговении пред Ним

В благоговении пред Ним, в почтении к Нему!
 Нам Небо проявляет смыслы жизни.
 Судьба нетленна, неизменна!
 Нет слов, чтоб выразить: высоко-высочайшее в верхах.

Падения и взлеты нас, мужей ученых,
 оттуда, сверху, Солнце зрит.
 А мы, как несмышленные дитяти,
 дар речи потеряв, стоим благоговей.
 И каждый день, и месяц каждый
 мы учимся, чтоб просветиться в лучах небесного свеченья.
 Круговороты лет ложатся бременем на плечи
 и побуждают нас явить осуществленья добродетели.

В благоговении пред Ним

В благоговении пред Ним!
 По Небу смыслы постигаем,
 Не раболепствуем, а чтим,
 Судьбу свою Ему вверяем.
 О, высочайшее в верхах,
 Не выразить Тебя в словах!

В падениях и взлетах нас,
 Мужей-ученых, зрит светило,
 А мы стоим, как в первый раз
 Пред тем, что нас заморозило,
 В безмолвии, восторг тая,
 Мы, словно малое дитя.

Проходят месяцы и дни,
Несем усердно груз ученья,
Чтоб просвещать сердца свои
В лучах небесного свеченья!
На древе жизни кольца лет,
Как нашего труда свидетель.
Мы Неба выполним завет,
И явим миру Добродетель.

IV, IV, 3. Пань шуй (Государев пруд)

泮水

思樂泮水，薄采其芹。魯侯戾止，言觀其旗。
其旗茝茝，鸞聲嘒嘒。無小無大，從公于邁。

思樂泮水，薄采其藻。魯侯戾止，其馬蹻蹻。
其馬昭昭，其音昭昭。載色載笑，匪怒伊教。

思樂泮水，薄采其茆。魯侯戾止，在泮飲酒，
既飲旨酒，永錫難老。順彼長道，屈此群醜。

穆穆魯侯，敬明其德。敬慎威儀，維民之則。
允文允武，昭假烈祖。靡有不孝，自求伊祜。

明明魯侯，克明其德，既作泮宮，淮夷攸服。
矯矯虎臣，在泮獻馘；淑問如皋陶，在泮獻囚。

濟濟多士，克廣德心。桓桓于征，狄彼東南。
烝烝皇皇，不吳不揚。不告于讟，在泮獻功。

角弓其觶，束矢其搜。戎車孔博，徒御無斁。
既克淮夷，孔淑不逆。式固爾猶，淮夷卒獲。

翩彼飛鴉，集于泮林，食我桑黹，懷我好音。
憬彼淮夷，來獻其琛：元龜象齒，大賂南金。

Государев пруд

О, как великолепен государев пруд,
нарвали в нем душистых трав пучки.
Князь царства Лу сюда вот-вот прибудет,
уж видим колыхание его знамен.
Его знамена развеваются-трепещут,
на сбруях звонко колокольчики звенят.
И малые, великие по чину
сопровождают князя, когда он въезжает.

О, как великолепен государев пруд,
нарвали в нем трав, красотой горящих.
Князь царства Лу сюда вот-вот прибудет,
могучи-стройны кони у него.
Да, славны-славны кони у него,
со всех сторон летит глас восхищенья.
С довольным видом и улыбкой на лице
он без укора наставляет.

О, как великолепен государев пруд,
нарвали в нем трав дивных ароматов.
Князь царства Лу сюда вот-вот прибудет,
и в нашей школе он отведаст вина.
Отведав лучшего из лучших вин,
на веки вечные он станет молодым.
Удачным будет долгий путь его,
покорным станет даже люд разбойный.

Прекрасно-величав наш луский князь,
благоговением лучится его добродетель.
Он уважаем, строг, достоинств полон,
и для народа яркий образец.
О, как культурен он! О, как воинствен!
Сиянием величия прославил предков.
Всегда, везде сыновнюю почитательность блюдет,
и в споре с самого себя снискал он счастье свыше.

Пресветло-светлый луский князь,
 победой сияет его добродетель.
 И раз уж возвел он дворец и пруд,
 хуайскому варвару будет конец.
 Отважно-сильны его слуги как тигры,
 в школе кладут перед ним уши врагов.
 Искусные сыщики как Гао Яо,
 в школе ведут к нему пленников.

Много великолепно-торжественных здесь воевод,
 могут расширить они добродетель, что в сердце лелеем.
 Смелы-отважны они, совершая поход,
 ударяя во тьмы варваров Юго-Востока.
 Торжественно-степенны, строги и величавы воеводы,
 спокойно-молчаливо стоят, недвижно.
 Без тяжб и споров о первенстве в славе,
 заслуги боевые в школе представляют.

О, как туго натянуты украшенные рогами луки!
 О, как много стрел в пучки связано!
 Неисчислимо множество боевых колесниц,
 неведома слугам и возниким усталость.
 Покоришь варваров за рекой Хуай,
 больше не воспротивятся они великим добродетелям.
 Пусть планы твои будут тверды,
 и одолеешь варваров за рекой Хуай.

Быстро с высоты слетаются сюда птицы,
 рассаживаются по деревьям школы.
 Поклюют здесь тутовых ягод,
 и услаждают нас волшебным пением.
 Поймут эти варвары с реки Хуай [нашу Дэ-добродетель],
 придут и поднесут свои сокровища:
 больших черепах и слоновую кость,
 и великие дары южного золота.

Государев пруд

Великолепен государев пруд!
 Пучки душистых трав нарвали в нем.
 Здесь князя царства Лу и чтут, и ждут,
 Уже видны шелка его знамен.
 Знамена реют-плещут на ветру,
 На сбруях колокольчики звенят,
 Для встречи князя — гостя ко двору —
 Чины всех рангов выстроились в ряд.

Великолепен государев пруд!
 Нарвали трав в нем — красок волшебство.
 Здесь князя царства Лу и чтут, и ждут,
 Сильны-могучи кони у него.
 Да, славны-славны кони, мощь в ногах,
 Глас восхищенья не удержишь — «Эх!»
 Довольный и с улыбкой на устах
 Он негнежливо наставляет всех.

Великолепен государев пруд!
 Нарвали трав в нем — запахов волна.
 Здесь князя царства Лу и чтут, и ждут,
 Пусть в школе он отведаст вина.
 И лучшего испив из лучших вин,
 Останется навечно молодым.
 Удачным будет путь его — без пут,
 Покорным станет весь разбойный люд.

Наш луский князь прекрасно-величав,
 Почтеньем просветляет Дэ, мудрец,
 Достойный вид имеет, строгий нрав,
 И для народа яркий образец.
 О, как воинствен князь и просвещен!
 Величья блеском предков превознес.
 Он сын почтительный везде, во всем,
 В дар счастье свыше, раз с себя есть спрос.

Наш князь всех светом может озарить,
Он Дэ свое умеет просветлить.
И коль воздвигнул у пруда дворец,
Всем варварам с реки Хуай конец.
Отважней тигров слуги в царстве Лу,
Пред князем уши недругов кладут.
А сыщики, как Гао Яо, тут
И к князю пленных варваров введут.

Здесь много ныне важных воевод,
Готовых добродетель расширять.
Смелы, свершая боевой поход,
Бьет варваров их доблестная рать.
У воевод степенный, чинный вид,
Никто из них не спорит, не шумит.
И о своих заслугах боевых
Ведут рассказ как о делах простых.

Украшенный рогами лук так туг!
Увязанных в пучки так много стрел!
А сколько быстрых колесниц вокруг!
Неведом слугам устали предел.
Бей варваров, бей за рекой Хуай
И добродетелью их покоряй!
Пусть будет цель достойная ясна,
Ты подчинишь чужие племена.

Находят в школе стаи птиц приют —
Рассядутся они по деревьям
И туговые ягоды клюют,
Слух улаждая дивной песней нам.
Кто за рекой Хуай, те Дэ поймут,
Свои сокровища преподнесут,
Слоновью кость, огромных черепах
И юга золото — добро в дарах.

А. Ю. БЛАЖКИНА

«ЦЗЫ И» («ЧЕРНЫЕ ОДЕЖДЫ»): ДВА ВАРИАНТА ОДНОГО ТЕКСТА *

Статья посвящена сравнительному анализу двух вариантов древнего философского текста «Цзы и» («Черные одежды»). Данный текст идейно принадлежит конфуцианской традиции. В нем заложены основополагающие онтологические и этические максимы раннего конфуцианства. Сопоставление двух вариантов текста «Цзы и» наглядно демонстрирует историческое развитие конфуцианского философского учения в Древнем Китае от эпохи Чжаньго (475—221 до н.э.) до эпохи Хань (206 до н.э. — 220 н.э.).

Ключевые слова: философия раннего конфуцианства, госяньские рукописи, Ли цзи, Цзы и, шанхайские манускрипты, конфуцианство эпохи Чжаньго, конфуцианство эпохи Хань

В статье рассматриваются смысловые различия двух вариантов текста под названием «Цзы и» 緇衣 («Черные одежды»). Первый — это канонический вариант, который представляет собой часть трактата «Ли цзи» (禮記 «Записки о ритуале»); второй вариант — текст, входящий в состав так называемых госяньских рукописей (郭店竹簡 *годянь чжуцзянь* «годяньские бамбуковые планки»). Подробный анализ двух текстов иллюстрирует идейную эволюцию и историческое развитие конфуцианского учения.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту № 13-03-00246.

Текст «Цзы и» («Черные одежды») хорошо известен мировой синологии. Он является одной из глав классического конфуцианского трактата «Ли цзи», который пока лишь частично переведен на русский язык. «Ли цзи» входит в состав канонического свода конфуцианской литературы — «У цзин» (吳景 «Пятиканония»). С 136 г. до н.э. (дин. Хань) знание трактата «Ли цзи» стало обязательным для сдачи экзаменов для поступления на государственную службу.

Относительно недавно был обнаружен другой вариант текста «Цзы и». Он является частью корпуса годяньских рукописей, текстов на бамбуковых планках, которые были найдены в октябре 1993 г. на территории древнего царства Чу (совр. уезд Шаян, пров. Хубэй). В местечке Годянь, где велась раскопки, китайские археологи обнаружили древний могильник. Среди прочих артефактов, в одной из могил обнаружены 804 бамбуковые планки. На 730 из них были нанесены чужские письма, насчитывавшие около 13 000 иероглифов. Годяньские рукописи датируются периодом Чжаньго вплоть до III в. до н.э.

Кроме годяньского и канонического вариантов существует еще один вариант «Цзы и» в собрании шанхайских манускриптов¹ (*шанбо цзянь* 上博简)², названное так по месту хранения в Шанхайском музее. Датировка (конец эпохи Чжаньго) и происхождение (царство Чу) шанхайских манускриптов совпадает с годяньскими рукописями. Более того, шанхайский вариант текста «Цзы и» в смысловом отношении во многом дублирует годяньский список. Поэтому в данной статье основное внимание уделяется сравнению канонического и годяньского вариантов «Цзы и» и выявлению их сходства и различий, которые представляются существенными для понимания исторической судьбы конфуцианства.

По утверждению китайского ученого, работающего под псевдонимом Оуян Чжэньжэнь 欧阳楨人 (настоящее имя — Чжан Цзюэ), расхождения между годяньским и каноническим вариантами «Цзы и» отражают несоответствия между доциньским конфуцианством³ и раннеханьским конфуцианством⁴. В свою очередь, авторы энциклопедии «Духовная культура Китая» полагают, что «“Ли цзи” ... приписываемый Конфуцию и его ближайшим ученикам (Цзы Сы, Цзэн-цзы, Янь Юаню и др.)» включал «более поздние тексты эпохи Хань»⁵. Российская исследовательница «Ли цзи» И. Б. Кейдун отмечает, что

«текст “Ли цзи” был создан гораздо позднее, чем “И ли” и “Чжоу ли”, — в I в. до н.э. ... Конфуцианство “Ли цзи” — это позднее, ханьское, имперское конфуцианство. Конфуцианство этой эпохи призвано было занять место идеологической основы империи. Оно впитало в себя многое из других (порой соперничавших с конфуцианством) идеологических учений»⁶. Таким образом, опираясь на датировку, данную китайскими и российскими учеными, можно утверждать, что эволюция «Цзы и» от годяньской до канонической версии «Ли цзи» отражает идеологическую и историческую эволюцию конфуцианства от середины — конца эпохи Чжаньго (время создания годяньских рукописей) до начала династии Хань (время создания трактата «Ли цзи»).

Философско-политическая проблематика «Цзы и» отражена в самом названии текста — «Черные одежды». Оно связано с одноименной песней классического трактата «Ши цзин» («Канон поэзии»)⁷. Черные шелковые одежды — традиционный наряд высших слоев чиновничества в Древнем Китае. Как полагает профессор Оуян, ссылаясь на известного китайского ученого Вэнь Идо, «черные одежды — платья, которые надевали высшие чиновники в ранге *цин* и *дафу* на аудиенцию во дворец государя»⁸. Черные одежды символизируют прочную опору гуманной власти правителя. Основная задача текста «Цзы и» заключается в том, чтобы выстроить гармоничную систему взаимодействия высшего (правителя) и низшего (чиновника), а также выявить те принципы, на основании которых должен действовать чиновник. Поэтому название «Черные одежды», кажется, адекватно отражает главную идею данного произведения.

И годяньский, и канонический варианты используют одну и ту же текстовую формулу «Лунь юя» («Суждения и беседы»): *цзы юэ* 子曰. В отечественной синологии она переводится как «Конфуций (Учитель) сказал» и обращает читателя к истокам конфуцианства. Тем самым подчеркивается исключительная важность тех положений, которые утверждаются после *цзы юэ*. *Цзы юэ* — это, по сути, конституирование непреложных истин. Они не допускают сомнения, так как их изрекает сам Конфуций. Однако профессор Пекинского Народного Университета Лян Тао в своей монографии «Годяньские рукописи и школа Цзы Сы и Мэн-цзы»⁹ ставит вопрос о целесообразности перевода фразы «子曰» как «Конфуций сказал» в тексте «Цзы и». Лян

Тао полагает, что согласно общему содержанию «Цзы и» перевод 子曰 в виде лексической формулы «Конфуций сказал» не обязательно является верным. Профессор замечает, что некоторые ученые предлагают переводить 子曰 как «Цзы Сы сказал», некоторые — как «Учитель сказал», не делая прямой отсылки к Конфуцию, есть и согласные с формулой «Конфуций сказал». Сам Лян Тао оставляет вопрос о переводе 子曰 открытым. Сравнение годяньского и канонического вариантов текста «Цзы и» показывает, что в каноническом варианте за исключением первого параграфа (который начинается иероглифами 子言之曰 (*цзы янь чжи юэ*), что по смыслу тождественно фразе 子曰, везде стоит 子曰. В годяньском варианте первый *чжан* начинается с фразы 夫子曰 *фу цзы юэ* («Учитель [Кун]фу-цзы сказал»), т. е. здесь явно указывается на имя Конфуция. Все последующие *чжаны* используют лексическую формулу 子曰 («Учитель сказал»). В связи с этим, кажется целесообразным переводить 子曰 как «Конфуций сказал».

Кроме того, в ткань текста «Цзы и» вплетено множество цитат из двух древних памятников — «Ши цзина»¹⁰ («Канон поэзии») и «Шу цзина» («Канон истории») ¹¹. И это не случайно, ибо тем самым усиливается эффект от текстовой формулы *цзы юэ*. Именно Конфуцию традиция приписывает редакцию «Шу цзина» и «Ши цзина». Трактат «Шуцзин» повествует о легендарных правителях древности (Яо, Шунь, Юй, Вэнь-ван, У-ван, Чэн-ван) как образцах конфуцианской добродетели. При помощи своих мудрых сановников (Гао Яо, И Инь) они разработали «уложения и повеления», которые являются ориентирами для правителей последующих эпох и служат поддержанию государственности в Поднебесной.

В свою очередь, «Ши цзин» представляет собой поэтический песенный памятник далекой древности. Он впитал в себя дух китайского этноса. «Ши цзин» повествует и о трудовых буднях земледельцев, и о ратных подвигах воинов, и о любовных переживаниях (понятных и современному читателю). Кроме того, в «Ши цзине» просматриваются и основы конфуцианской философии. В особенности это относится к нравственно-поведенческой категории 禮 (*ли*), вошедшей в гносеонтологическую архитектуру исходных конфуцианских аксиом. Во-первых, «Ши цзин» — трактат анонимный, фольклорный и потому принадлежит гению всего китайского народа. Во-вторых, песни

«Ши цзина» — не просто отвлеченные рассуждения любителя мудрости, а эмоционально окрашенное отражение жизни всей Поднебесной. Поэтому то, что высказано в песнях, не подлежит сомнению. Когда философский текст выливается в песню или, когда в ткань философского текста вплетается песня, читатель уже изначально и неосознанно соглашается с тем, что песня не может лгать. Таким образом, автор (авторы) текста «Цзы и» не просто выдвигает предположение, но и подтверждает его истинность посредством цитирования «Ши цзина» или «Шу цзина». Цитирование древних памятников «Ши цзина» и «Шу цзина» является общей чертой и для канонического, и для годяньского вариантов «Цзы и». Это может косвенно доказывать тот факт, что уже в эпоху Чжаньго эти трактаты были классикой.

Обратимся непосредственно к основной проблематике данной статьи — к тем различиям, которые встречаются в годяньском¹² и каноническом¹³ вариантах текста «Цзы и» Начнем с первого *чжана*, так как уже с самого начала намечается несоответствие между двумя вариантами одного текста.

Годяньский вариант

夫子曰：好美如好緇衣，惡惡如惡巷伯，則民威力而型不頓。《詩》

云：“儀型文王，萬邦作孚。” Конфуций сказал: «Если любить прекрасное (добро), подобно тому, как любят прекрасное в «Черных одеждах», если ненавидеть безобразное (зло), подобно тому, как ненавидел его Сян Бо¹⁴, то силы народа воспрянут, и образец не придет в негодность». В «Ши цзине» сказано: «Эталон и образец — это Вэнь-ван, все земли оказывают ему доверие».

Канонический вариант

子曰：好賢如《緇衣》，惡惡如《巷伯》，則爵不濇而民作愿，刑不试而民咸服。《大雅》曰：“仪刑文王，万国作孚。”

Конфуций сказал: «Если легко служить высшему, легко знать [о помыслах] низшего, тогда наказания не применяются. Если любить достойных [мужей] подобно «Черным одеждам», а ненавидеть злых подобно тому, как ненавидел [их] Сян Бо, тогда титулы и ранги не изменяются, и народ осуществляет желаемое, наказания не используются, и народ подчиняется». В «Ши цзине» сказано: «Образец и эталон — это Вэнь-ван, все земли оказывают ему доверие».

Годяньский вариант называет те нормы, которые являются ключевыми этическими постулатами для благородного мужа. Годяньские тексты, как и другие основные тексты конфуцианства, написаны не для простолюдинов, то есть «мелкого люда» (小人 *сяо жэнь*). Они ориентированы на благородных мужей (君子 *цзюнь-цзы*), которые являются воплощением конфуцианского идеала нравственности. В каноническом варианте из «Ли цзи» основной упор делается на поддержание целостности социальной иерархии, которая гарантирует стабильность в стране и без которой невозможна сильная власть монарха («титулы и ранги не изменяются» 爵不渎 *цзюэ бу ду*). Опора монарха — даровитые и талантливые, достойные люди (咸 *сянь*). Они должны, прежде всего, посвятить свой талант службе. Таких чиновников государь привлекает на свою сторону и использует во благо Поднебесной, чтобы избежать беспорядков и смуты. Иероглиф 美 *мэй* из годяньского варианта, обозначающий одновременно и эстетический идеал прекрасного, и этический идеал блага («Если любить прекрасное [добро], подобно тому, как любят прекрасное в “Черных одеждах”» 好美如好緇衣), заменяется на иероглиф 咸 *сянь*, указывающий на выдающиеся качества подчиненного (好贤如《緇衣》). То есть категория прекрасного (добра), которому противопоставляется категория безобразного (зла), наполняется в каноническом варианте совершенно конкретным содержанием.

Схожим образом фраза «силы народа воспрянут, и образец не придет в негодность» (民威力而型不頓) из годяньского варианта меняется на фразу «титулы и ранги не изменяются, и народ осуществляет желаемое, наказания не используются, и народ подчиняется» (則爵不渎而民作愿, 刑不试而民咸服). Народом невозможно управлять без опоры на развитый чиновничий аппарат, который основывается на четкой дифференциации по «титулам и рангам». Если это разделение по титулам и рангам согласовано и находится в порядке, если каждый сановник занимает на службе место соответственно своим способностям, то наказания становятся ненужными, народ следует за правителем и не боится наказаний. Хотя, отметим, в годяньском тексте «Луский Му-гун спросил Цзы Сы» явно указывается на превосходящее над жалованием и титулами значение долга: «Ради долга отвергнуть жалование и титул» (為義而遠祿爵).

В годяньском варианте фраза «силы народа воспрянут» (民威力 *мин сянь ли*) (вариант перевода: «народ собирает все силы») указывает на то, что мораль в народе неустанно воспитывается вышестоящими, и потому народ с воодушевлением берется за работу. Вместе с тем, задача вышестоящего состоит, прежде всего, в просвещении, что подтверждается и другими годяньскими текстами. В каноническом же варианте народ призван «осуществлять желаемое» (民作愿 *мин цзо юань*), то есть слепо подчиняться вышестоящим. Поэтому, задача вышестоящего заключается в том, чтобы эффективно управлять, а не в том, чтобы просвещать.

Кроме того, в каноническом варианте есть фраза, которая отсутствует в годяньском варианте: «Если легко служить высшему, легко знать [о помыслах] низшего, тогда наказания не применяются» (為上易事也, 為下易知也, 則刑不煩矣). Здесь опять же раскрываются взаимоотношения правителя и чиновника и условия их гармоничного сосуществования с подразделением социальных ролей: если правитель не свирепствует по отношению к подданному, то подданному «легко служить» (易事 *и ши*) государю; если подданные не скрывают своих намерений и не строят козни у правителя за спиной, то правителю не составляет труда контролировать чиновников, тогда отпадает и необходимость в наказаниях. В противном же случае, наказания могут быть оправданы. Хотя в 12-м чжане (и в годяньском, и в каноническом вариантах) сказано:

長民者教之以德, 齊之以禮, 則民有勸心。教之以政, 齊之以刑, 則民有免心。

Если правитель обучает посредством добродетели, выправляет посредством ритуала, то народ становится старательным. Если обучает посредством управления, выправляет посредством наказаний, то у народа сердце обманщика.

То есть, здесь утверждается, что наказания, как метод управления народом, неэффективны и не могут использоваться для того, чтобы гармонизировать Поднебесную. Руководя страной, гуманный правитель не использует негуманные средства. Эта идея восходит еще к трактату «Лунь юй», где сказано: «Если руководить посредством законов и выправлять посредством наказаний, народ будет пытаться избежать [наказаний] и не будет испытывать чувства стыда. Если же

руководить посредством добродетели и выправлять посредством ритуала, народ будет знать стыд и исправится»¹⁵.

Таким образом, в каноническом варианте текста «Цзы и» утверждается, что мир и спокойствие в Поднебесной (когда наказания не применяются) напрямую зависят от морально-этических качеств правителя и его подданных-сановников. Важность роли сановников утверждается и в 16-м чжане:

Годяньский вариант:

君子道人以言，而恒以行。

Конфуций сказал: «Благородный муж ведет людей посредством слова, и повсеместно распространяет [добродетель] посредством поступков».

Канонический вариант

君子道人以言，而禁人以行。

Конфуций сказал: «Благородный муж ведет людей посредством слова, и ограничивает их [от зла] — поступками».

Как видно, относительно годяньского варианта в каноническом варианте изменен только один иероглиф: 君子道人以言，而恒以行 (годяньский вариант) и 君子道人以言，而禁人以行 (канонический вариант). Однако эти два отрывка не тождественны по смыслу. Иероглиф 恒 хэн, означающий 1) постоянный и 2) неизменный, в данном случае выступает в качестве глагола 恒 гэн со значениями 1) повсеместно распространять и 2) распространяться (доходить до...). Он и заменяется на иероглиф 禁 цзинь со значениями 1) запрещать, табуировать, подвергать запрету и 2) удерживать, останавливать, препятствовать. Таким образом, основной функцией благородного мужа является то, что он предостерегает простой народ от проступков, налагает запрет и табуирует определённые действия. Функция, несомненно, важная, но явно нетождественная тому, что называется «распространять добродетель». «Распространять [добродетель] посредством поступков» означает служить образцом для простого народа. Если благородный муж, который отдаёт все силы служению своему народу, служит образцом, тогда и простой люд начинает почитать добродетель — эта идея проходит едва ли не через все годяньские тексты.

Кроме того, в каноническом варианте 16-й чжан дополнен объёмным отрывком с несколькими цитатами из глав трактата «Шу

цзин», отсутствующими в годяньском варианте. Не будем приводить весь отрывок полностью, остановимся лишь на нескольких весьма любопытных фразах.

Канонический вариант

小人溺于水，君子溺于口，大人溺于民，皆在其所褻也。夫水近于人而溺人；德易狎而难亲也，易以溺人。口费而烦，易出难悔，易以溺人。夫民闭于人而有鄙心，可敬不可慢，易以溺人。故君子 不可以不慎也。

Конфуций сказал: «Низкий человек тонет в воде, благородный муж тонет в сплетнях, Великий человек тонет в [своем] народе, каждый по-своему запятнан. Все это потому, что вода близка к человеку, и она топит человека; к ней легко привыкнуть, но с ней трудно породниться, [поэтому] вода с лёгкостью топит человека. Сплетни источаются без усталости, но они докучают; их легко производить, но трудно исправить, [поэтому] сплетни с лёгкостью топят человека. Когда народ уклоняется от [велений Великого] человека, то сердце народа вульгарно; народ стоит уважать, и необходимо обходиться с народом осторожно, [а иначе] народ с лёгкостью топит [Великого] человека. Вот почему благородный муж не может не быть осмотрительным».

Очевидно, что данный отрывок не согласован с предыдущим повествованием, разрывая тесную связь правителя и подданных. Согласно каноническому варианту текста «Цзы и», «Великий человек тонет в [своем] народе» (大人溺于民 да жэнь няо юй мин). И потому Великий человек «запятнан» (褻 се) посредством своего народа. Иероглиф 褻 имеет основное значение «исподнее нижнее платье». Он явно коррелирует с названием текста — «Цзы и». Чёрные одежды являются именно парадным туалетом высшего чиновника в противовес обыденному, домашнему платью простолюдина. Кроме того, народ сравнивается с потоком воды, уносящим все живое. Вспомним известную цитату конфуцианского философа Сюнь-цзы (313—238 до н.э.), где правитель сравнивается с лодкой, а народ с водой, которая может нести лодку, а может и опрокинуть ее. Однако, с точки зрения автора (авторов) годяньских рукописей человеческий род, вне зависимости от социального положения, являет собой самое ценное, что есть в Поднебесной: «Небо рождает сотни вещей, [из них] человек — самое дорогое» (天生百物，人為貴)¹⁶. В каждом человеке за-

ложена возможность к обучению, именно посредством обучения человек может совершенствовать свою природу. Это положение близко к воззрению другого конфуцианского мыслителя — Мэн-цзы (372/71 или 390/89—289 или 305 до н.э.) о доброте человеческой природы 人性善也 (*жэнь син шань е*). Оно является одним из доводов ученых, которые доказывают идейно-смысловую принадлежность годяньских рукописей «школе Цзы Сы и Мэн-цзы» (思孟学派 *Си Мэн сюэ пай*)¹⁷.

В отечественной синологии многие исследователи с осторожностью говорят о так называемых «восьми школах конфуцианства», а некоторые (например, Л.С. Васильев) и вовсе отвергают существование последних¹⁸. В каноническом варианте «Цзы и» утверждается, что «сердце народа дурно/вульгарно» (民有鄙心 *минь ю би синь*). Народ (民 *минь*) как собрание «низких людей» (小人 *сяо жэнь*), не внемлет речам государя, «отстраняется» (闭 *би*) от него. Народ в данном случае противопоставляется человеку (仁 *жэнь*), то есть Великому человеку (大人 *Да жэнь*). Да жэнь — словосочетание не типичное для годяньских рукописей. Ни в одном из текстов оно не встречается, в отличие от сочетаний «благородный муж» (君子 *цзюнь-цзы*) или «совершенномудрый» (圣人 *шэн жэнь*). Согласно канонической версии текста «Цзы и», Великий человек (под которым понимается, прежде всего, Сын Неба) взаимодействует с народом посредством силы, держит его в строгости, требует беспрекословного подчинения и по необходимости применяет наказания. В этом положении, несомненно, проявляется влияние такого философского течения, как легизм, что противоречит позиции Конфуция. Как пишет видный российский синолог Л. С. Переломов: «Будучи сторонником авторитарной системы, Конфуций в то же время был противником излишней абсолютизации царской власти. В своей модели государства он стремился ограничить права царя. В этом, по-видимому, одна из причин возникновения концепции “благородного мужа” — прообраза будущего “совершенного” бюрократа»¹⁹.

Таким образом, Конфуций понимал, что абсолютизация и бесконтрольная власть монарха может быть опасна для страны. Именно поэтому конфуцианство уделяло такое пристальное внимание роли благородного мужа — *цзюнь-цзы*. Эта мысль находит свое отражение и в 18-м чжане текста «Цзы и». Чжан 18 также содержит фразу, кото-

рая не встречается в годяньском варианте текста «Цзы и».

Канонический вариант

下之事上也，身不正、言不信，则义不壹、行无类也。

Конфуций сказал: «Низшие служат высшими, если их личные качества не выправлены, их речи не соответствуют поступкам, тогда чувство долга не едино, а действия не установлены в едином порядке».

Продолжая идею, высказанную в 16-м чжане, в каноническом варианте текста «Цзы и» постулируются необходимые условия эффективного взаимодействия низшего (чиновника) и высшего (правителя). Согласно конфуцианской этической доктрине, подлинный чиновник должен обладать соответственными внутренними и внешними качествами. Все действия сановника должны быть согласованы с ритуалом (禮 *ли*) и соответствовать норме (格 *гэ*, букв. «сетка»), слова не должны расходиться с делом. В противном случае, строгая иерархия высших и низших будет нарушена.

Сравнительный анализ годяньского и канонического вариантов текста «Цзы и» показывает, как идеальные постулаты раннего конфуцианства в эпоху Хань получили новое осмысление²⁰. Из отвлеченных философских воззрений они преобразовались в практические максимы, с помощью которых стало возможным осуществлять государственно-властные полномочия: руководить страной, держать в подчинении многочисленное население Поднебесной, контролировать аппарат чиновников. На основании приведенного исследования можно сделать выводы о том, что в канонической версии текста «Цзы и» относительно годяньской версии изменились следующее положения:

1. Отношение к титулам и рангам как основе чиновничьей иерархии. Если в годяньском варианте эпохи Чжаньго титулам и рангам отводится второстепенное место, то в каноническом варианте из трактата «Ли цзи» титулы и ранги становятся гарантом стабильности бюрократического аппарата. Неразбериха в титулах и рангах приводит к хаосу среди чиновников, а в дальнейшем и к смуте во всей Поднебесной.

2. Направленность основных функций благородного мужа. Если в годяньском варианте текста «Цзы и» основной функцией благородного мужа было распространение добродетели, то в каноническом

варианте благородный муж призван прежде всего ограждать людей от пороков путем табуирования определенных действий.

3. Отношения к главной задаче взаимодействия правителя и народа. Согласно годяньской версии, главная задача правителя состоит в том, чтобы просвещать народ. Возможно, под влиянием легизма в каноническом варианте главной задачей правителя стало не просвещение, а управление. Причем такая форма управления, которая помогает держать народ в строгости.

4. Отношение к народу. Ценность человека, несмотря на его общественное положение, сменяется в каноническом варианте настороженным и даже несколько пренебрежительным отношением к простому люду *минь* который понимается как масса низких людей *сяо жэнь*.

5. Отношения к наказаниям как средству управления народом. Согласно каноническому варианту текста «Цзы и», наказания оправданы, если применяются дозированно. Правитель может и должен применять наказания, если того требует сложившаяся ситуация.

Время изменило облик конфуцианства. Это историческая данность, которую следует постоянно учитывать в научных исследованиях.

Примечания

- ¹ В данном случае мы переводим термин *цзянь* 简 (букв. «бамбуковые дощечки для письма», «планки») как «манускрипты», чтобы не смешивать с годяньскими рукописями, хотя и в состав названия годяньских рукописей, и в состав названия шанхайских манускриптов входит иероглиф 简 *цзянь*.
- ² Ли Лин. Шанбо чуцзянь сань пянь цзяоуду цзи [Очерки о трех главах шанхайских манускриптов из Чу 季零. 上博楚简三篇校读记]. Пекин, 2007.
- ³ Годяньские рукописи датируются большинством ученых концом периода Чжаньго (475—221 до н.э.).
- ⁴ Оуян Чжэньжэнь. Годянь цзянь цзыи ю лици цзыи дэ сысян и тун [Идейные сходства и различия годяньского текста «Черные одежды» и «Черных одежд» из «Записок о ритуале» 欧阳旃人. 郭店简《缁衣》与《礼记·缁衣》的思想异同]. URL: <http://www.66wen.com/01zx/zhexue/zhexue/20061205/50638.html> (дата обращения: 11.04.2014).
- ⁵ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко. М., 2006. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / Ред. М. Л. Титаренко и др. 2009. С. 722.

- ⁶ Кейдун А. Б. Классический конфуцианский трактат «Ли цзи» и китайский ритуал конца XVII — начала XX в. URL: <http://www.dissercat.com/content/klassicheskii-konfutsianskii-traktat-li-tszi-i-kitaiskii-ritual-kontsa-xvii-nachala-xx-v> (дата обращения: 31.03.2014).
- ⁷ «Пригожи вы, князь, в чёрном платье своём, изнесите это — другое сошьём» (緇衣之宜兮, 敝予又改为兮.). Стихотворение «Пригожи вы, князь» из раздела «Обычаи царства Чжэн». Ши цзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. и коммент. А. А. Штукина М., 1987. Текст «Черные одежды» содержит фрагменты из 17 од «Ши цзина»: 3 из раздела «Нравы царств» (всего 4 цитаты), 8 из «Малых од» (всего 9 цитат), 5 из «Великих од» (всего 9 цитат) и 1 фрагмент из утерянной оды, для которой нет аналога в современном тексте «Ши цзина».
- ⁸ Оуян Чжэньжэнь. Указ. соч.
- ⁹ Лян Тао. Годянь чжу цзянь юй Сы Мэн сюэпай [Годяньские рукописи и школа Цзы Сы и Мэн-цзы. 梁涛. 郭店竹简与思孟学派]. Пекин, 2008. С. 18, 232—260.
- ¹⁰ Ши цзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. и комм. А. А. Штукина. М., 1987.
- ¹¹ Полный перевод с комментариями см.: Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сой») / Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова; послеслов. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. М., 2014.
- ¹² Ли Лин. Годянь чу цзяньцзяо дучзи [Очерки о годяньских бамбуковых планках 天生百物, 人為貴.]. Пекин, 2002. С. 482—487.
- ¹³ Ли цзи цзинцуй [Чистейший Ли цзи 礼记精粹] / Чэн Цайцзюнь чжубянь [ред. Чэн Цайцзюнь 陈才俊]. Пекин, 2012. С. 323—331.
- ¹⁴ Сян Бо — дворцовый евнух (дин. Чжоу) и название стихотворения из «Ши цзина» (Малые оды, II, V, 6), в котором Сян Бо осуждает клеветников.
- ¹⁵ Кун-цзы. Лунь юй [Беседы и суждения 孔子. 论语]. Чанчунь, 2009. С. 22.
- ¹⁶ Ли Лин. Годянь чу С. 485.
- ¹⁷ Ли Цзинлинь. Гуаньюй годянь цзянь Тан Юй чжи дао дэ сюэпай гуйшу вэньги [Вопрос о принадлежности трактата «Дао Тана и Юя» 李景林. 关于郭店简《唐虞之道》的学派归属问题]. URL: <http://mall.cnki.net/magazine/Article/SHZX200003039.htm> (дата обращения: 24.04.2014).
- ¹⁸ Васильев Л. С. Древний Китай. Т. 3. Период Чжаньго (V—III вв. до н.э.). М., 2006. С. 37.
- ¹⁹ Переломов Л. С. Слово Конфуция. М., 1992.
- ²⁰ Подробнее об этом см.: Ян Чаоми. Цун дэсин чжэнчжи дао вэйцюань чжэнчжи — шитань Дун Чжуншу цзай жусюэ чжуаньсин чжун дэ цюэун [От политики добродетели до политики власти и силы — попытка осмысления значения трансформации конфуцианства у Дун Чжуншу 杨朝明. 从德性政治到威权政治 — 试谈董仲舒在儒学转型中的作用]. URL: http://blog.sina.com.cn/s/blog_617467ae0100n9f4.html (дата обращения: 24.04.14).

«ЦЗЫ И» («ЧЕРНЫЕ ОДЕЖДЫ»)

Годяньский вариант *

1. Конфуций сказал: «Если любить прекрасное (добро), подобно тому, как любят прекрасное в “Черных одеждах”, если ненавидеть безобразное (зло), подобно тому, как ненавидел его Сян Бо, то силы народа воспрянут, и образец не придет в негодность». В «Ши цзине» сказано: «Эталон и образец — это Вэнь-ван, все земли оказывают доверие ему».

2. Конфуций сказал: «Если правитель ясно различает добро и зло, тем самым демонстрируя народу великодушие, тогда нравы народа безупречны». В «Ши цзине» сказано: «Спокойным и почтительным будь на своем посту, добро — это то, что правдиво и прямо».

3. Конфуций сказал: «Если верхи подают надежды и обладают знаниями, а низы стремятся к тому, чтобы подражать [верхам] и обладать волей, то правитель не сомневается в таких чиновниках, чиновники же не имеют сомнений относительно правителя». В «Ши цзине» сказано: «Добродетельный благородный муж — их манеры безупречны». В главе «Инь гао» («Наставление Иня») сказано: «Только Инь Справедливый¹ и Тан² обладали единой добродетелью».

4. Конфуций сказал: «Если правитель в нерешительности, тогда и среди народа появляется сомнение, когда низшие с трудом понимают [правителя], тогда правителю приходится долго трудиться. Поэтому правитель различает добро, чтобы показать народу, чего [должно] желать, и предостерегает от зла, чтобы избежать разврата среди народа. Тогда народ не сомневается [в таком правителе]. Чиновники служат правителю, им не стоит [много] говорить, а вот что им стоит, так это воздерживаться от лишних слов, тогда правитель не чувствует уста-

*Пер. и комм. А. Ю. Блажкиной. Перевод выполнен по изданию: Ли Лин. Годянь чу цзяньцзяо дуцзи [Очерки о годяньских бамбуковых планках 李零. 郭店楚簡校讀記]. Пекин, 2002. С. 482—487.

лости». В «Великих одах» сказано: «Верховный владыка отвернулся [от людей], и простой народ умирает от болезней». В «Малых одах» сказано: «Если [чиновники] прекращают чтить правителя, то они становятся «головной болью» правителя».

5. Конфуций сказал: «Для народа правитель — сердце, для правителя народ — тело. Если сердцу хорошо, тогда тело спокойно, когда правитель хороший, тогда народ послушный. Поэтому если сердце отказывается от тела, то правитель забывает свой народ». В «Ши цзине» сказано: «Кто с успехом руководит страной? Тот, кто не заботится о себе, а [заботится] о тяготах народа». В главе «Цзюнь я» («Посредник правителя») сказано: «Когда в жаркие дни идет дождь, простой люд день ото дня ропщет. Когда зимой трескучие морозы, простой люд также день ото дня ропщет».

6. Конфуций сказал: «Если верхи любят человеколюбие, то и низы будут бороться за то, чтобы быть первыми в человеколюбии. Поэтому, если тот, кто возглавляет народ, направит свою волю на прославление народа, то и народ, в свою очередь, поведет себя так, чтобы радовать верхи». В «Ши цзине» сказано: «Кто следует добродетельному поведению, тому повинуются [люди] повсюду».

7. Конфуций сказал: «Когда Юй был на троне три года, народ следовал Дао человеколюбия, уж не каждый ли был тогда человеколюбив?» В «Ши цзине» сказано: «Доверие Чэн-вана — правило для жителей Поднебесной». В главе «Люй син» («Наказания Люя») сказано: «Когда один человек благословлен Небом, то весь народ полагается на него».

8. Конфуций сказал: «Низшие служат высшим, не следуют всем надлежащим указам, но следуют надлежащему поведению. Если высшие любят (какую-либо) вещь, то низшие с необходимостью будут любить ее еще сильнее. Поэтому любовь и ненависть в верхах не должны быть бездумными, [так как] народ постигает их». В «Ши цзине» сказано: «Величественный учитель Инь, весь народ взирает на тебя».

9. Конфуций сказал: «Если Сын Неба не перекраивает своих одежд, а движения его обладают постоянством, то добродетель народа едина». В «Ши цзине» сказано: «Его внешний вид неизменен, слова наставляют, и простой люд доверяет ему».

10. Конфуций сказал: «Государь не приближает достойных, а доверяет ничтожным, поэтому обучение ошибочно, а народ в затруд-

нении». В «Ши цзине» сказано: «Он (правитель) стремится к тому, чтобы я подавал пример, если же я не достигну этого. Если я высокомерный, то [правитель] не использует меня [на службе]». В главе «Цзюнь Чэнь» («Правитель Чэнь») сказано: «Не разглядеть совершенномудрого, подобно слепоте. Раз уж я узрел совершенномудрого, то мне не следует научать его».

11. Конфуций сказал: «Если высокопоставленные чиновники не обладают родственной близостью, тогда преданных и почтительных не хватает, а богатые и знатные минули. Если в стране не спокойно, то высокопоставленные чиновники не управляют, а низшие чиновники получили доверие. Поэтому высокопоставленные чиновники не могут быть непочтительными, они образец для народа. Поэтому если правитель не соглашается на то, чтобы мелкие замыслили против высокопоставленных, тогда высокопоставленные чиновники не ропщут». В главе «Чжай-гун чжи гу мин» («Предсмертный наказ Чжай-гуна») сказано: «Нельзя, чтобы мелкие стремились покорить высокопоставленных, нельзя, чтобы из-за любимой фаворитки страдала законная государыня, нельзя, чтобы из-за любимца-фаворита страдали *дафу* и [другие] чиновники».

12. Конфуций сказал: «Если правитель обучает посредством добродетели, выправляет посредством ритуала, то народ становится старательным. Если обучает посредством управления, выправляет посредством наказания, то у народа сердце обманщика. Поэтому если [правитель] милостив посредством любви [к народу], то народ обладает родственной близостью, если [правитель] руководствуется верностью, чтобы сплотить народ, то народ не отвернется [от такого правителя]; если [правитель] почитает, управляя народом, то народ соответствует его замыслам». В «Ши цзине» сказано: «Мой *дафу* почтительный и к тому же скромный, нет людей, которых нельзя было бы держать в порядке». В главе «Люй син» («Люйские наказания») сказано: «Не руководствовались должным, и [потому ими стали] руководить посредством наказаний, только наказания посредством пяти жестокостей назывались тогда законом».

13. Конфуций сказал: «Если управление неэффективно, обучение безуспешно, тогда наказания и штрафы недостаточны, для того, чтобы вызвать чувство стыда, а титулы недостаточны для того, чтобы

воодушевлять. Поэтому правитель не должен опрометчиво употреблять наказания и легкомысленно наделять титулами». В «Обращении к Кан-вану» сказано: «Почитать и просветлять, только в таком случае, можно использовать штрафы». В главе «Люй син» («Люйские наказания») сказано: «Следовать осуществлению наказаний [согласно системе Бо И]».

14. Конфуций сказал: «Слова вана подобны шелку, когда произносятся, они подобны шнуру для нанизывания монет. Слова вана подобны веревке, когда произносятся, они подобны канату. Поэтому великие люди не [говорят] безрассудно». В «Ши цзине» сказано: «Говори осторожно, держись почтительно».

15. Конфуций сказал: «То, о чем можно сказать, но нельзя сделать, об этом благородный муж не говорит; то, что можно сделать, но о чем нельзя говорить, благородный муж не делает этого. Тогда у народа слова не расходятся с делами, а дела не расходятся со словами». В «Ши цзине» сказано: «Основывайся на осмотрительности и чуткости, не будь излишним в церемониале».

16. Конфуций сказал: «Благородный муж ведет людей посредством слова, и повсеместно распространяет [добродетель] посредством поступков. Поэтому [прежде, чем] говорить — обдумай до конца, [прежде, чем] действовать — проверь все недостатки, тогда народ будет осторожен в речах и осмотрителен в поступках». В «Ши цзине» сказано: «Величественный Вэнь-ван, он уважаем за блеск (правды)».

17. Конфуций сказал: «Если слова согласуются с поступками, тогда поступки не скрывают. Поэтому если благородный муж действует согласно предсмертным словам [правителя], оправдывает доверие, тогда народ не может преувеличивать свои добродетели и уменьшать свои пороки». В «Великих одах» сказано: «Изъян в белой яшме можно исправить шлифовкой. Изъян в словах нельзя исправить». В «Малых одах» сказано: «Истинно благородный муж, действительно (представляет собой) полное совершенство». В главе «Цзюнь Ши» («Правитель Ши») сказано: «В древности, Верховный владыка выдавал пояс со свисающими концами³ и созерцал добродетель Вэнь-вана, и составил великий мандат для него».

18. Конфуций сказал: «У благородного мужа слова звучат весомо (досл. имеют вещественность), действия соответствуют норме, поэ-

тому при жизни волю его не сломить, по смерти имя его не стереть. Это потому, что благородный муж много слушает, [выявляет] подлинные качества [вещей] и сохраняет это; ко многому стремится, [выявляет] подлинные качества [вещей] и роднится с этим; шлифует знания, выделяет главное и осуществляет его». В «Ши цзине» сказано: «Добродетельный благородный муж, его манеры едины (всегда совершенны)». В главе «Цзюнь чэнь» («Правитель Чэнь») сказано: «На службе и дома, руководствуйся мнениями многих, согласно с общим мнением [и постигнешь суть]».

19. Конфуций сказал: «Если есть повозка, непременно видно колею от ее колес. Если есть одежда, непременно видно полотнище. Если человек говорит, непременно слышно звук [голоса], если человек действует, непременно видно результат». В «Ши цзине» сказано: «Надевший не радостен»⁴.

20. Конфуций сказал: «Если подарок подносит, тот, кто не любит добродетель, благородный муж не оставляет подарок себе». В «Ши цзине» сказано: «Люди любят меня, показывая, что я на пути к совершенству».

21. Конфуций сказал: «Только благородный муж может ладить со своими друзьями, низкий человек не может этого. Поэтому у друзей благородного мужа есть стремления, их неприятие чего-либо имеет направление. Поэтому близкий не сомневается, и далекий не сомневается». В «Ши цзине» сказано: «Хорошая пара благородному мужу».

22. Конфуций сказал: «Если с легкостью порывать с бедным и хундордным, а с трудом порывать с богатым и знатным, тогда любовь к человеколюбию не прочна, а ненависть ко злу не известна. Хотя человек и говорит, что не стремится к выгоде, я не верю ему». В «Ши цзине» сказано: «Друзья поддерживают [друг друга] посредством достоинства».

23. Конфуций сказал: «Уроженец царства Сун сказал: “Человек, который не обладает постоянством, не может гадать на тысячелистнике и панцире черепахи”. Это ли не предсмертное наставление древних? [Раз гадания] на панцире черепахи и стеблях тысячелистника до сих пор не известны, так что уж говорить о человеке». В «Ши цзине» сказано: «Мой панцирь черепахи уже исчерпал себя, не сообщает мне замысел».

Канонический вариант*

1. Конфуций сказал: «Если легко служить высшему, легко знать [о помыслах] низшего, тогда наказания не применяются. Если любить достойных [мужей] подобно “Черным одеждам”, а ненавидеть злых подобно тому, как ненавидел [их] Сян Бо, тогда титулы и ранги не изменяются, и народ осуществляет желаемое, наказания не используются, и народ подчиняется». В «Ши цзине» сказано: «Образец и эталон — это Вэнь-ван, все земли оказывают ему доверие».

2. Конфуций сказал: «Если правитель ставит в пример добрых и клеймит злых, тем самым демонстрируя народу великодушие, тогда нравы народа неизменны. В «Ши цзине» сказано: «На службе будь спокоен и почтителен, добро — это то, что правдиво и прямо».

3. Конфуций сказал: «Если верхи подают надежды и обладают знаниями, а низы стремятся к тому, чтобы действовать, как положено, тогда правитель не сомневается в таких чиновниках, чиновники же не имеют сомнений относительно правителя». В «Ши цзине» сказано: «Добродетельный благородный муж, его манеры едины (всегда совершенны)».

4. Конфуций сказал: «Если правитель в нерешительности, тогда и среди народа появляется сомнение, когда низшие с трудом понимают [правителя], тогда правителю приходится долго трудиться. Поэтому правитель различает добро, чтобы показать народу [должные] нравы, и остерегает от зла, чтобы избежать разврата среди народа. Тогда народ не сомневается [в таком правителе]. Чиновники поступают согласно эталону, не умножают слова, не ссылаются на слова, если [слова] не хороши, беспокоят [правителя только в случае], если не знают, тогда правитель не чувствует усталости. В «Великих одах» сказано: «Верховный владыка отвернулся [от людей], и простой народ умирает от болезней». В «Малых одах» сказано: «Если [чиновники] прекращают чтить правителя, то они становятся «головной болью» правителя».

* Пер. и комм. А.Ю. Блажкиной. Перевод выполнен по изданию: Ли цзи цзин-цуй [Чистейший Ли цзи 礼记精粹] / Чэн Цайцзюнь чжубянь [ред. Чэн Цайцзюнь 陈才俊]. Пекин, 2012. С. 323—331.

5. Конфуций сказал: «Для народа правитель — сердце, для правителя народ — тело. Если сердце достойное, тогда телу удобно, когда сердце благоговейно, тогда внешний вид почтительный, когда сердцу хорошо, тогда тело непременно спокойно. Когда правитель хороший, тогда народ непременно послушный. Сердце существует согласно с телом, а также сердце с телом расходятся, [это как] правитель существует для народа, [или] правитель забывает свой народ». В «Ши цзине» сказано: «Кто с успехом руководит страной? Тот, кто не заботится о себе, а [заботится] о тяготах народа». В «Цзюнь я» («Посредник правителя») сказано: «Когда в жаркие дни идет дождь, простой люд день ото дня ропщет. Когда зимой трескучие морозы, простой люд также день ото дня ропщет».

6. Конфуций сказал: «Если правитель любит человеколюбие, тогда низшие тоже стремятся быть первыми в [следовании] человеколюбию. Поэтому если правитель ясно демонстрирует народу свою волю, настойчиво обучает, почитает человеколюбие, посредством милости любит простой люд, тогда народ ведет себя должным образом и радуется своему правителю. В «Ши цзине» сказано: «Кто следует добродетельному поведению, тому повинуются [люди] повсюду».

7. Конфуций сказал: «Когда Юй был на троне три года, народ развивался на основе человеколюбия, уж не каждый ли был тогда человеколюбив?» В «Ши цзине» сказано: «Величественный учитель Инь, весь народ взирает на тебя». В главе «Люй син» («Наказания Люя») сказано: «Когда один человек благословлен Небом, то весь народ полагается на него». В «Великих одах» сказано: «Доверие Чэн-вана — образец для жителей Поднебесной».

8. Конфуций сказал: «Низшие служат высшим, не следуют всем надлежащим указам, но следуют надлежащему поведению. Если высшие любят (какую-либо) вещь, то низшие с необходимостью будут любить ее еще сильнее. Поэтому любовь и ненависть в верхах не должны быть бездумными, [так как] народ постигает их». В «Ши цзине» сказано: «Величественный учитель Инь, весь народ взирает на тебя».

9. Конфуций сказал: «Если правитель не перекраивает одежду, а его внешний вид обладает постоянством, и тем самым он уравнивает свой народ, то добродетель народа едина». В «Ши цзине» сказано:

«Этот столичный *ши*, его прекрасная шуба на лисьем меху. Его внешний вид неизменен, слова наставляются. Вернуться бы во [времена] Чжоу, все народы взирают на него».

10. Конфуций сказал: «Государь не приближает достойных, а доверяет ничтожным, а потому, народ теряет [добродетель], а обучение становится беспорядочным». В «Ши цзине» сказано: «Он (правитель) стремится к тому, чтобы я подавал пример, если же я не достигну этого. Если я высокомерный, то [правитель] не использует меня [на службе]». В главе «Цзюнь Чэнь» («Правитель Чэнь») сказано: «Не разглядеть совершенномудрого, подобно слепоте. Если и узрел совершенномудрого, но не может уподобиться ему».

11. Конфуций сказал: «Если высокопоставленные чиновники не обладают родственной близостью, тогда народ не умеренный, а богатые и знатные минули. Если высокопоставленные чиновники не управляют, а приближенные чиновники сравнились с [отдаленными]. Поэтому высокопоставленные чиновники не могут быть непочтительными, они показатель [воли] народа; приближенные чиновники не могут не быть осмотрительными, они — Дао народа. Поэтому если правитель не соглашается на то, чтобы мелкие замыслили против высокопоставленных, чтобы дальних называть близкими, чтобы внутреннее гналось за внешним, тогда высокопоставленные чиновники не ропщут, приближенные чиновники не загублены, а отдаленные чиновники сведущи». В главе «Чжай гун чжи гу мин» («Предсмертный наказ Чжай-гуна») сказано: «Нельзя, чтобы мелкие стремились покорить высокопоставленных, нельзя, чтобы из-за любимой фаворитки была загублена законная государыня, нельзя, чтобы из-за любимца-фаворита были загублены *дафу* и [другие] чиновники».

12. Конфуций сказал: «Если правитель обучает посредством добродетели, выправляет посредством ритуала, то народ становится честным. Если обучает посредством управления, выправляет посредством наказания, то у народа чуждое [правителя] сердце. Поэтому если [правитель] милостив посредством любви [к народу], то народ обладает родственной близостью, если [правитель] руководствуется верностью, чтобы сплотить народ, то народ не отвернется [от такого правителя]; если [правитель] почитает, управляя народом, то народ соответствует его замыслам». В главе «Люй син» («Люйские наказа-

ния») сказано: «Не руководствовались должным, и [потому ими стали] руководить посредством наказаний, только наказания посредством пяти жестокостей назывались тогда законом». Поэтому если народ обладает дурными качествами, то искоренять их — исконная [задача правителя].

13. Конфуций сказал: «Если управление неэффективно, обучение безуспешно, тогда титулы недостаточны для того, чтобы воодушевлять, а наказания и штрафы недостаточны, для того, чтобы вызвать чувство стыда. Поэтому правитель не должен опрометчиво употреблять наказания и легкомысленно наделять титулами». В «Обращении к Кан-вану» сказано: «Почитать и просветлять, только в таком случае, можно использовать штрафы». В главе «Люй син» («Люйские наказания») сказано: «Следовать осуществлению наказаний [согласно системе Бо И]».

14. Конфуций сказал: «Слова вана подобны шелку, когда произносятся, они подобны шнуру для нанизывания монет. Слова вана шнуру для нанизывания монет, когда произносятся, они подобны канату. Поэтому великие люди не (говорят) безрассудно. То, о чем можно сказать, но нельзя сделать, об этом благородный муж не говорит; то, что можно сделать, но о чем нельзя говорить, благородный муж не делает этого. Тогда у народа слова не расходятся с делами, а дела не расходятся со словами. В «Ши цзине» сказано: «Основывайся на осмотрительности и чуткости, не ошибайся в церемониале».

15. Конфуций сказал: «То, о чем можно сказать, но нельзя сделать, об этом благородный муж не говорит; то, что можно сделать, но о чем нельзя говорить, благородный муж не делает этого. Тогда у народа слова не расходятся с делами, а дела не расходятся со словами». В «Ши цзине» сказано: «Основывайся на осмотрительности и чуткости, не будь излишним в церемониале».

16. Конфуций сказал: «Благородный муж ведет людей посредством слова, и ограничивает их [от зла] — поступками. Поэтому [прежде, чем] говорить — непременно обдумай до конца, [прежде, чем] действовать — непременно проверь все недостатки, тогда народ будет осторожен в речах и осмотрителен в поступках». В «Ши цзине» сказано: «Говори осторожно, держись почтительно». В «Ши цзине» сказано: «Величественный Вэнь-ван, он уважаем за блеск [правды]».

Конфуций сказал: «Низкий человек тонет в воде, благородный муж тонет в сплетнях, великий человек тонет в своем народе, каждый по своему запятнан. Все это потому, что вода близка к человеку, и она топит человека; к ней легко привыкнуть, но с ней трудно породниться, [поэтому] вода с легкостью топит человека. Сплетни источаются без устали, но они докучают, их легко произносить, но трудно исправить, [поэтому] сплетни с легкостью топят человека. Вот почему, народ отстраняется от [великого] человека и сердце народа вульгарно, народ можно уважать, но нельзя не придавать ему значения, [поэтому] народ с легкостью топит человека. Поэтому благородный муж не может не быть осмотрительным». В главе «Тай цзя» сказано: «Не нарушай его наказа, иначе сам погибнешь. Подобно Юю, который натягивает [лук]. [Сначала] до цели отмеряет меру, потом стреляет». В главе «Юэ мин» («Наказ Юэ») сказано: «[Неосторожные] речи способны привести к позору. Латы и шлемы приводят к войне. Одежду для верхних и нижних частей тела в кладут в бамбуковый короб. Щиты и копья воздерживаются надевать на самого себя». В главе «Тай цзя» сказано: «Кары, которую ниспосылает Небо, можно избежать. Но от своего собственного [содеянного] зла нельзя уклониться». В главе «Инь гао» («Наставление Иня») сказано: «Инь служил в западной И⁵ — столице Ся, сам [правитель] обладал совершенством в крайней степени, и министр также весь до конца [полагался на добродетель]».

17. Конфуций сказал: «Если слова согласуются с поступками, тогда слова не приукрашивают. Если поступки согласуются со словами, тогда поступки не приукрашивают. Поэтому благородный муж говорит мало, и действует так, чтобы оправдать доверие [правителя], тогда народ не преувеличивает свои добродетели и не уменьшает свои пороки». В «Ши цзине» сказано: «Изъян в белой яшме можно исправить шлифовкой. Изъян в словах нельзя исправить». В «Малых одах» сказано: «Истинно благородный муж, действительно [представляет собой] полное совершенство». В главе «Цзюнь Ши» («Правитель Ши») сказано: «В древности, Верховный владыка выдавал пояс со свисающими концами и созерцал добродетель Вэнь-вана, и составил великий мандат для него».

18. Конфуций сказал: «Низшие служат высшими, если их личные качества не выправлены, их речи не соответствуют поступкам,

тогда чувство долга не едино, а действия не установлены в едином порядке. У благородного мужа слова звучат есомо (досл. имеют вещественность), действия соответствуют норме, поэтому при жизни волю его не сломить, по смерти имя его не стереть. Это потому, что благородный муж много слушает, [выявляет] подлинные качества [вещей] и сохраняет это; ко многому стремится, [выявляет] подлинные качества [вещей] и роднится с этим; шлифует знания, выделяет главное и осуществляет его». В «Ши цзине» сказано: «Добродетельный благородный муж, его манеры едины (всегда совершенны)». В главе «Цзюнь чэнь» («Правитель Чэнь») сказано: «На службе и дома, руководствуйся мнениями многих, согласно с общим мнением [и постигнешь суть]». В «Ши цзине» сказано: «Добродетельный благородный муж, его манеры едины (всегда совершенны)».

19. Конфуций сказал: «Если есть повозка, непременно видно колею от ее колес. Если есть одежда, непременно видно полотнище. Если человек говорит, непременно слышно звук [голоса], если человек действует, непременно видно результат». В песне «Пуэрария расстилается» («Ткань расстилается») сказано: «Носить [эти одежды] не надоест».

20. Конфуций сказал: «Если подарок подносит, тот, кто не встает на сторону добродетели, благородный муж не оставляет подарок себе». В «Ши цзине» сказано: «Люди любят меня, показывая, что я на пути к совершенству».

21. Конфуций сказал: «Только благородный муж может ладить со своей женой, низкий человек порабощает ее. Поэтому у друзей благородного мужа есть стремления, их неприятие чего-либо имеет направленность. Поэтому близкий не сомневается, и далекий не сомневается». В «Ши цзине» сказано: «Хорошая пара благородному мужу».

22. Конфуций сказал: «Если с легкостью порывать с бедным и хундордным, а с трудом порывать с богатым и знатным, тогда любовь к достойным не прочна, а ненависть ко злу не известна. Хотя человек и говорит, что не стремится к выгоде, я не верю ему». В «Ши цзине» сказано: «Друзья поддерживают [друг друга] посредством достоинства».

23. Конфуций сказал: «Южанин сказал: “Человек, который не обладает постоянством, не может гадать на тысячелистнике и панцире черепахи”. Это ли не предсмертное наставление древних? [Раз

гадания] на панцире черепахи и стеблях тысячелистника до сих пор не известны, так что уж говорить о человеке». В «Ши цзине» сказано: «Мой панцирь черепахи уже исчерпал себя, не сообщает мне замысел». В «Юэ мин» («Наказ Юэ») сказано: «Титулами не награждают дурных людей, [иначе как] народ устанавливается и выпрямляется, все дела [сводятся только] к жертвоприношению духам — в этом нет почтительности. Если дела многосложные, то наступает беспорядок, если дела касаются духов, то это сложно». В «И цзине» сказано: «Если постоянно не [поддерживать] добродетель, может навлечь позор». «Постоянно поддерживающий добродетель, тогда — удача с женой, но несчастье с мужем».

Примечания

- ¹ Инь (или И Инь 伊尹) — министр при первом государе династии Шан (XVIII в. до н. э.) Чэн Тане.
- ² Тан (или 成汤 Чэн Тан) — основатель династии Шан; 殷汤王 Иньский ван Чэн Тан.
- ³ Шэнь — большой пояс (кушак) со свисающими концами, предмет парадного или официального платья.
- ⁴ В данном случае, видимо, ошибка в иероглифе, так как в «Ши цзине» стоит: «Носить [эти одежды] не надоест» 服之無斃 (I, I, 2). В голянском тексте вместе иероглифа 斃 и (не нравиться; приесться, надоест) стоит схожий по звучанию иероглиф 懌 и (радоваться; быть довольным / весёлым).
- ⁵ И 邑 — другое название столицы Ся, Аньи.

Е. К. ШУЛУНОВА

ПОДЪЕМ ТЕАТРАЛЬНОГО ИСКУССТВА *ХУАЦЗЮЙ* В СОВРЕМЕННОМ КИТАЕ *

Книга современного китайского театроведа, профессора Института Литературы АОН Китая Лю Пина «Откровение о современном театре» охватывает историю развития драматического театра с 1978 г. по 2003 г. В ней рассматриваются причины и следствия расцвета театра *хуацзюй*, изменение театральных методов и приемов, театр реализма, малые драматические театры, частные театры и театральные школы. В переводе двух частей главы «Возрождение и развитие малых драматических театров» освещаются периоды подъема театрального движения малых драматических театров Китая в первой половине XX в. (20-е годы)

Ключевые слова: малый драматический театр, китайская разговорная драма, *хуацзюй*, театральные общества Китая, китайские театральные деятели

Тенденция подъема театрального искусства *хуацзюй* Китая отчетливо наблюдается в последние несколько лет. Театральные драматические коллективы страны ставят спектакли не только на сценах основных театров, а также и на сценах малых, что объясняется коммерциализацией деятельности театра, рыночными условиями. Малые театры в условиях рынка также демонстрируют активную творческую деятельность. В Китае проводится много мероприятий («Пекинская история», фести-

тималь «Улица Наньголу», Пекинский международный фестиваль молодежного театра, Пекинский смотр лучших спектаклей Союза малых театров и др.), направленных на развитие творчества театров малой сцены. Эти показы в целом способствуют углублению исследования театральных концепций, развитию национальных театральных идей и новых методов, решению современной проблематики театрального искусства Китая настоящего времени.

На Всекитайском смотре «Репертуар лучших спектаклей» (2013 г.), проводимого раз в два года, половина лучших спектаклей была представлена собственно малыми театрами. В репертуар малых театров входят традиционные и современные постановки, личностные драмы, проблемные, совместные, которые отражают стремление сохранить традиции и поиск художественного новаторства: «Лебединая песня: (Калхас)», «О вреде табака» (А. Чехов, режиссер Линь Чжаохуа), «Противоядие» (У Тун, Цун Линь), «Лихорадка Ван Гога» (У Вэнься), общая работа Владимира Петрова (МХАТ им. Чехова) и Ван Пэна (Жэньминь ишу) «Шесть персонажей в поисках автора» (Пиранделло). Опыты сочетания традиционного и нового в этих спектаклях представляют собой положительное направление в развитии театрального искусства Китая в целом. Эти попытки важны для сценической стороны и классических пьес, и современных.

В драматургическом, самостоятельном режиссерском творчестве, воплощаемом в спектаклях малых театров Китая, можно отметить: попытки быстро реагировать на перемены в обществе, изменение подхода к личности человека, жанровый поиск.

Книга современного китайского театроведа, профессора института Литературы АОН Китая Лю Пина 刘平 «Откровение о современном театре» (*Синь шици сицзюй цишилу* 新时期戏剧启示录) была напечатана в 2009 г. Книга охватывает историю развития театра *хуацзюй* с 1978 г. по 2003 г., изучает вопросы: причины и следствия расцвета *хуацзюй*, изменение его театральных методов и приемов, театр реализма, малые драматические театры, частные театры и театральные школы. Автор данного перевода представляет перевод двух частей главы «Возрождение и развитие малых драматических театров» книги «Откровение о современном театре».

* Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту № 13-24-21001.

ЛЮ ПИН

ВОЗРОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ МАЛЫХ ДРАМАТИЧЕСКИХ ТЕАТРОВ*

Идеологическая открытость вывела из застойного состояния китайский театр, реформа открытости способствовала развитию всех областей театрального искусства: от содержания до формы, от манеры исполнения до вида организации. Несомненно, развитие малых театров имеет важное значение для развития театра КНР в целом. Появление малых драматических театров не только внесло изменения в многолетний сценический упрощенный образцовый тип театрального представления, но и вдохнуло в театрально творчество жизненную энергию; открыло творческое мышление у искусствоведов, стали создаваться пьесы новой формы, экспериментальные, в которых исследуется действительность с разных сторон, углов зрения.

1. Ренессанс малых драматических театров

На форму так называемых малых драматических театров указывает малая сцена, небольшое количество действующих лиц. С искусствоведческой точки зрения, в спектаклях малых драматических театров, как правило, присутствует поиск, эксперимент. Вместе с тем, по существу, предметами постановок малых драматических театров в основном представляются: сохранение достоинства, ценности, свободы театрального искусства; противостояние давлению «частных театров», создание другого театрального направления.

* Пер. и ком. Е. К. Шулуновой. Перевод выполнен по изданию: Лю Пин. Сянь шици сицзюй цзишлю [Откровение о современном театре 刘平. 新时期戏剧启示录]. Пекин, 2009.

Малый драматический театр появился в XIX веке во Франции, его основателем явился влиятельный актер и реформатор Андре Антуан¹. В конце XIX века в репертуаре французских театров появились спектакли, содержание которых было далеко от реальной действительности. И эта тенденция сохранялась какое-то время. Театры уже испытывали недостаток в новых спектаклях, актерам приходилось довольствоваться репертуаром традиционных классических и романтических пьес. К довершению всего эти пьесы с трудом соответствовали требованиям зрителя. В те времена французские театры еще больше тяготели к старому, традиционному, считая свое искусство выше другого, по-прежнему продолжали исполнять так называемый изысканный репертуар, отвечая лишь интересам высшего сословия. Многие театральные деятели и искусствоведы выражали свое возмущение относительно сложившейся ситуации. В результате этого возник новый вид театра, и была осуществлена реформа деятельности театров Франции. Так было положено начало свободного театра Андре Антуана.

Андре Антуан в 1887 г. основал в Париже экспериментальный театр «свободный» — «театр Либр» (*Theatre Libre*). А. Антуан возглавлял театр вплоть до 1894 г. Во время своего основания «свободный театр» находился в сложных экономических условиях. А. Антуан, объединившись с любителями театра и актерами, с помощью совершенно новой формы исполнения, сценической обработки, стал ставить произведения драматургов и писателей других стран: «Власть тьмы» Л. Н. Толстого, «Привидения» и «Дикая утка» Г. Ибсена, «Ткачи» Гауптмана и других авторов. А. Антуан полагал, что драматургия, искусство игры актеров, декорации, костюмы персонажей, — все должно соответствовать действительной реальности; актерам следует наблюдать и исследовать все, дабы их игра была естественной; натурализм необходимо сочетать с творчеством. Для выражения жизненной действительности и сложности А. Антуан и его единомышленники отказались от традиционных методов игры, раскрыли творческий потенциал коллективного творчества. Под руководством А. Антуана «свободный театр» добился немалого успеха, что оказало важное влияние на выход театрального искусства Франции из застойного состояния. В связи с этим в стране и в театральных кругах Европы «свободный театр» получил широкую известность.

Вальсы И. Брамса, независимая театральная школа Лондона, японский малый театр под открытым небом и другие известные театры в разное время были основаны под влиянием «свободного театра». Впоследствии движение малых драматических театров стало развиваться, усовершенствоваться, в итоге сформировалось направление такого рода театров. В развитии театрального искусства во всем мире творчество малых драматических театров играло важную роль. И в настоящее время малый драматический театр находится в своем творческом расцвете.

Развитие направления малых драматических театров также положительно сказалось на росте театрального искусства страны в целом. В 20-е годы XX века в театральных кругах Китая возникло течение «любительского театра», появляются театральные общества. Последние занимались осуществлением реформаторского движения театра Китая. Несмотря на то что ими не было четко сформулировано предложение о движении «малых драматических театров», однако особенность той реформы соответствовала идее малых драматических театров. Так, например, Чэнь Дабэй² и другие специалисты положили начало «малому театру», что абсолютно явилось отличным от «профессионального» театра. Они подчеркивали, что сущность любительской составляющей более того требует и от актеров, и от всего коллектива, а также и от постановки на сцене самостоятельности, проведения грани между профессиональным и непрофессиональным театрами. Это основное видение точно соответствовало требованиям движения студенческих самостоятельных театров, которое в то время набирало обороты. Это направление получило большой отклик, и постепенно «любительские театры» стали повсеместно распространяться по стране. В мае 1921 г. Ван Юю, Шэнь Яньбин, Оуян Юэцин, Чэнь Дабэй, Сюн Фоси³ и другие деятели театра в Шанхае основали театральное общество «Миньчжун» 民众戏剧社. Ими четко было определено правило «выступать за некоммерческую основу нового искусства». Также, основываясь на идее Ромена Роллана⁴, явившегося инициатором создания во Франции нового театра, они выдвинули свою концепцию «нового театра». Всячески подчеркивали необходимость создания «своего театра; театр, который подходит нам», выступали против «копирования и подражания другим». Что касается сцениче-

ской стороны искусства, то тут они предлагали создать новую систему театрального представления, технику исполнения, режиссерскую школу; возражали против манеры исполнения, которая следует примеру старых спектаклей либо заимствует у них идеи.

Основная теоретическая концепция общества «Миньчжун» в те годы оказала широкое воздействие на театральное искусство Китая. Один за другим стали появляться любительские театральные общества, основанные преподавателями и студентами вузов, например, в университетах: Пекинском, Цинхуа, Яньцзин, Цзяотун, педагогическом, техническом университете исполнительной и законодательной власти, а кроме того, в женских учебных заведениях и др. Всякий раз, когда проводились те или иные мероприятия в стенах университетов, институтов, театральные коллективы вузов принимали в них участие. Эти общества, как правило, без репетиций могли представить один-два спектакля. Театральный коллектив «Специализированной школы Пекинского театра Жэньминь ишу» (сокр: *Жэньи цзюйчжуань* 人艺剧专) получил наибольшую популярность и признание в стране в тот период. Школа взяла за основную идею «поддерживать повышение образования общества в области театрального искусства», а также стремиться воспитывать талантливые кадры, которые смогут создавать пьесы, ставить спектакли, словом, способных к творчеству. 19 мая 1923 г. Школа «Жэньи цзюйчжуань» в театре Синьмин (*Синьмин цзюйчан* 新明剧场) представила премьеру пьесы «Герой и красавица» (*Инсюн юй мэйдзэнь* 英雄与美人) в постановке Чэнь Дабэя. На сцене со специальными декорациями и освещением вместе играли загримированные актеры и актрисы. Были внесены изменения в расположение в зале, на сцене — прежде зрителям приходилось отстаивать места друг у друга, во время спектакля зрители разговаривали, пили чай и т. п. Теперь установили занимать то место, которое указано в билете, запрещалось громко разговаривать, аплодировать в неподходящий момент. Подобного рода нововведения вызвали общественный резонанс, показав тем самым также и то, что искусство разговорной драмы *хуацзюй* приобретает самостоятельное значение и серьезный характер. Постановки теперь специально репетировались, была введена систематическая сценическая работа.

С течением времени в конце каждой недели театральный коллек-

тив «Жэньи цзюйчжуань» давал представления, и всего этим малым театром было показано 14 спектаклей. Несмотря на то что театральная деятельность таких коллективов не обозначалась четко как «представления малого драматического театра», однако в их сути проявлялась идея малого драматического театра.

В Китае одним из первых, кому принадлежит инициатива открытия направления малого драматического театра, выступил Тянь Хань⁵. В 1922 г., когда Тянь Хань вернулся на родину из Японии, он вместе с супругой И Шую организовали общество «Наньгошэ» 南国社, начали ставить спектакли. Они, не только основываясь на теоретические аспекты, продолжали традицию малых драматических театров, но и основали свой, где долгое время осуществляли театральные постановки, также написали ряд пьес специально для малого театра.

На развитие малого драматического театра общества «Наньгошэ» оказал определенное влияние японский новый театр. В те годы, когда Тянь Хань учился в Японии, он неоднократно посещал постановки нового японского театра, что стало для него большим открытием. В послесловии к одному из своих переводов, в частности, к переводу сочинения японского драматурга Осанаи Каору «Путь движения нового театра Японии» (*Жибэнь синьцзюй юньдун дэ цзинлу* 日本新剧运动的经路)⁶, Тянь Хань сообщает: «Заключение к этому сочинению о движении нового японского театра великий литератор Осанаи Каору написал 16 мая... Суждения о прошлом движении японского театра, с его плюсами и минусами, и сам курс этого движения несомненно интересны. Школа нового театра в Китае сейчас находится в своем становлении, исследование нового театра Японии может стать камнями той горы, что носит название новый театр». Также Тянь Хань добавляет следующее: «Перевод данного раздела, с одной стороны, во многом поможет в будущем новой школе китайского театра, так как эта статья касается близкой темы; с другой стороны, он несомненно побудит китайских специалистов к действиям...»⁷. Здесь же Тянь Хань рассматривает новую школу театра Китая как явление, которое продолжает школу японского театра. Исходя из сути впервые основанного обществом «Наньгошэ» малого драматического театра и подобного рода вида театральной деятельности, также можно отметить это влияние.

С целью выхода театрального искусства Китая из тяжелой ситуации, Тянь Хань в 1927 г. возглавил группу молодых студентов в Шанхае, также был открыт Институт искусствоведения Наньго (*Наньго ишу сюэюань* 南国艺术学院). В направлении данного института в качестве основной была взята программа частной школы (*сысюэ* 私学), включавшая положения: 1) не прибегать к поддержке со стороны государства, 2) не пользоваться оказываемой материальной помощью предпринимателей. Однако предлагалось сотрудничать с преподавателями и студентами; самостоятельно заниматься подготовкой кадров, чтобы в будущем они смогли ответить требованиям времени и стать подлинно образованными талантами школы искусства». Исходя из этой программы девизом театра стало следующее — «следует решительно действовать, начиная с частного»⁸. Для осуществления на практике своей теории институтом специально был основан «искусный малый театр» (*линлун дэ сяо цзюйчан* 日本新剧运动的经路). В театре существовал лишь один зал, вмещавший около 50 зрителей. Театральные труппы того времени еще не работали на сценах театра такого малого пространства и Оуян Юэцин, впервые увидев его, заметил: «совсем как оконная ниша». Декорации сделали сами студенты, в качестве занавеса служила простыня, — это в свою очередь служило темой для шуток. Но, тем не менее, это был вид искусства. Например, Сунь Шии⁹ выразил свое мнение: «Это не театр в обычном понимании этого слова, вы даже можете сцену такого театра принять за окно особняка состоятельной семьи, но это не мешает быть ему театром; тут есть и место для сидения, и сцена, на которой могут идти представления, соответствующие духу времени. В зале может разместиться несколько десятков театральных ценителей...»¹⁰. Малый театр мог проводить набор кадров среди зрителей, ставить постановки, пользуясь поддержкой аудитории. Таким образом, начиная от написания пьесы и до ее сценического воплощения (оборудование для сцены, ее оформление) — во всем этом Тянь Хань со студентами осуществили преобразования. Основой для создания пьес Тянь Ханя служил фактический материал той эпохи. Что до сцены, то здесь руководствовались правилами «Использовать простые материалы: ткани, дерево и пр. Для достижения эстетики и художественного вымысла не нужно сочинять изысканно, прекрасно, а писать следует правдиво»¹¹. Все актеры были

учащимися, и хотя еще не обладали актерским опытом, однако были полны чувств и энтузиазма. Поэтому их театральным представлениям была присуща свежая атмосфера искусства. В то время как они впервые на этой сцене ставили спектакли по произведениям Тянь Ханя «Ночной разговор в Сучжоу» (*Сучжоу ехуа* 苏州夜话), «Смерть знаменитого актера» (*Минъю чжи сы* 名优之死), «Возвращение отца» (*Фу гуй фатун*), неожиданно постановки получили положительные отклики зрителей, хорошие оценки критиков. Особенно горячо приветствовалась премьера спектакля (декабрь 1927 г.) малого драматического театра «Наньгошэ» «Общество искусств Юйлун» (*Ишу юйлун хуй* 艺术鱼龙会). За неделю было дано 14 спектаклей. Критики в периодических изданиях отмечали: «В этот раз “Наньгошэ” показало спектакль, который действительно явился первой ласточкой театральной школы Шанхая; пламя этого успеха не угаснет». Более того, прозвучало обращение: «Друзья! Если хотите оценить искусство, настоящее театральное искусство, непременно посетите спектакль общества «Наньгошэ»!»¹². С того момента влияние «Наньгошэ» стало огромным, вступающих в общество становилось все больше. В свою очередь «Наньгошэ» с гастролями посетило множество городов Китая, среди которых были: Нанькин, Сучжоу, Ханчжоу, Уси, Гуанчжоу и др. Деятельность этого театрального общества имела чрезвычайно важное значение для развития китайского драматического театра хуацзюй. За восьмилетнюю историю своего существования общество воспитало большую плеяду талантливых артистов: Тан Хуайцю, Чэнь Ицю (Сай Кэ), Тан Шумин, Цзо Мин¹³, а также театроведа Чэнь Байчэня и других специалистов, которые внесли неоценимый вклад в развитие театральной школы Китая.

Осенью 1929 г. в Бэйпине под руководством Юй Шаньюаня и Сюн Фоси был основан «Малый театр Бэйпин» (*Бэйпин сяо цзюйюань* 北平小剧院). За три года своей работы, кроме выступлений на сцене собственно театра Бэйпин, труппа иногда ставила спектакли («Святоша» *Вэй цзюньцзы* 伪君子 и «Дама с камелиями» *Чахуанью* 茶花女 А. Дюма; «Гнет» *Япо* 压迫, «Оса» *И чжи мафэн* 只马蜂, «Военный мятеж» *Бинбянь* 兵变 Дин Силяня¹⁵ и другие) в актовом зале больницы Сехэ (*Сехэ иуань* 协和医院), что находилась на улице Ванфуцзин в Пекине. Творческая работа данного малого драмати-

ческого театра удивляла зрителей и специалистов своей квалифицированностью, организованностью, особенно отмечали высокий уровень игры известной актрисы Бай Ян¹⁶. С того периода театральное движение по развитию малых драматических театров страны остановилось на многие годы вплоть до 80-х годов XX века. После премьеры в 1982 г. на малой сцене театра «Бэйцзин жэньи» «Абсолютного сигнала» (*Цзюэдуи синьхао* 绝对信号) вновь началась творческая работа данного вида театров и исполнительской формы театрального искусства.

2. Подъем современного малого драматического театра

Современный период малого театра берет свое начало с периода, когда в области театра наметился переломный, кризисный момент — с премьеры пьесы Гао Синцзяня¹⁷ «Абсолютный сигнал» (ноябрь 1982 г.). Премьере данного произведения можно назвать второй волной театрального движения малых драматических театров Китая.

С точки зрения искусствоведения, в новый период для малых драматических театров важными выступают опыт и инновации; теперь малые театры вышли за границы традиционной, особой, застывшей формы сценического исполнения, обратившись к использованию богатой силы выражения и разнообразию методов театрального искусства. Что касается целевой установки, то малые театры придерживались общей цели китайского драматического театра *хуацзюй* — поиск новой зрительской аудитории. Режиссер «Абсолютного сигнала» Линь Чжаохуа¹⁸ сообщал: «Суть театра во взаимодействии актеров и зрителей, основным театральным моментом в последующем поиске можно назвать отношения зрителя и актера»¹⁹. О «Песни матери» (*Муцинь дэ гэ* 母亲的歌) режиссер Ху Вэйминь²⁰ указывал на то, что «важнейшим вопросом обсуждения выступают связи актеров и зрителя...»²¹. Глава театральной труппы хуацзюй г. Нанкина Хао Ган 郝刚 отмечал: «В июле 1985 г. в гнетущей атмосфере театрального кризиса и находясь перед угрозой объединения театров, наш театр *хуацзюй* г. Нанкина под девизом «Упорно отстаивать свои позиции и бороться за существование» выстоял в этих непростых условиях. Сначала нас было немного, но мы объединились в один стержень»²². Автор пьесы «Абсолютный сигнал» Гао Синцзянь и режиссер Линь Чжаохуа

в беседе с директором театра им. Цао Юя рассказали: «История этого вида разговорной драмы в нашей стране не столь длинная, но потому как это театральное искусство решительно ответило на призыв действительной реальности и людей, оно заняло на театральной сцене важное место и покорило зрителей. Со времени «Движения 5 мая» и до настоящего момента уже прошло более полувека и несомненно, что это искусство необходимо развивать, жизнь новой эпохи также будет постоянно обращаться к искусству малого драматического театра в поисках новой формы проявления искусства и его мастерства. Это непременно требует обновления приемов создания пьес и режиссерской постановки. Совершенно неотъемлемым составляющим для искусства выступает поиск; возврат к использованию методов и приемов представления театра *вэньминси* 文明戏 дает возможность отобразить сегодняшнюю реальность. Конечно, угодить ожиданиям современного зрителя задача далеко непростая. Особенно это представляется непростым вопросом в условиях расцвета кино- и телеиндустрий. Театру разговорной драмы *хуацзюй* необходимо сохранять молодость духа, а нам следует изучать свойственные этому виду театрального искусства приемы и методы, и его притягательную силу. Мы считаем, что интенсификация взаимодействия актеров на сцене и зрителей в зале собственно представляет собой одно из средств»²³. Отсюда можно заметить, что поиск нового зрителя стал важной основой второй волны движения малого драматического театра Китая нового времени, потому как данный вид театрального искусства действительно связан с вопросами существования всего театра и его развития.

5 ноября 1982 г. на малой драматической сцене столичного театра «Жэньминь ишу», для которой в короткие сроки было реконструировано пространство банкетного зала на 3 этаже «Жэньминь ишу», поставили спектакль «Абсолютный сигнал» (сценарий Гао Синцзянь, Лю Хуэйюань 刘会远, режиссер Линь Чжаохуа 林兆华, хореография Хуан Цинцзэ 黄清泽, художник по свету Фан Фанлинь 方堃林, звукорежиссер Фэн Цинь 冯钦). У зрителей была возможность наблюдать за спектаклем с трех сторон; актеры, прежде чем попасть на сцену, проходили через зал; герои и зрители во время показа постоянно находились во взаимодействии. Линь Чжаохуа в постановке не использовал реалистичные декорации, время и пространство, движе-

ния внутренних переживаний, эмоций героев — все это отличалось от форм спектакля большой сцены своей особенностью, обновленной методикой представления. «Абсолютный сигнал» развеял традиционную, сжатую атмосферу спектаклей на сцене большого театра; оживил обстановку постановок разговорной драмы; тем самым привлек большую аудиторию, включая молодого зрителя, который прежде никогда не видел спектаклей разговорной драмы. Для укрепления взаимоотношений между аудиторией и мастером сцены после спектакля актеры и режиссер Линь Чжаохуа, не сходя со сцены, начали беседу со зрителями, внимательно выслушивая мнения и пожелания относительно постановки. До начала игры у Линь Чжаохуа было предположение, как позже он признается: «Я готов после спектакля поговорить с аудиторией, разрушить границы между исполнителем и созерцателем, соединить связи актера и зрителя; прислушаться к стуку сердца зрителя, действительно понять, что только зрителю подвластно создание хорошей постановки. Осуществляя в этот раз опыт спектакля на сцене малого драматического театра, у меня есть одно очень сильное желание — понять зрителя, разобраться, какая пьеса ему нравится. Может ли действительно между актером и зрителем состояться диалог? Кто зритель — сторонний наблюдатель или участник? Эти вопросы необходимо изучать»²⁴. Первый цикл спектакля «Абсолютный сигнал» включил в себя 35 постановок, и на каждом спектакле зал был полный. К началу марта 1983 г. его уже сыграли 100 раз. Нужно заметить, что в то время уже наблюдался дефицит в зрительской аудитории. Однако спектакль превзошел все ожидания.

Успех постановки оказался на гребне первой волны второго подъема движения малого драматического театра. Он не только открыл новый горизонт для развития театра, а также дал надежду искусствоведам на будущее театрального искусства страны.

Режиссер Ху Вэйминь, впечатленный постановкой «Абсолютный сигнал», вернувшись в Шанхай, предпринял следующий шаг. 12 декабря 1982 г. молодежная труппа разговорной драмы г. Шанхая показала в репетиционном зале премьеру «Песнь матери» (сценарий Инь Вэйхуэй 殷惟慧, режиссер Ху Вэйминь 胡伟民, хореография Жуань Вэйжэнь 阮维仁). Спектакль поставили на сцене, располагавшейся

в середине зала, вокруг размещались зрительские места. Действие начиналось с сюжета, когда вся семья собралась вокруг портрета матери, ушедшей в мир иной. Между ними вспыхивает конфликт, когда речь заходит о разделе имущества. Дело доходит вплоть до того, что у них обнаруживаются разные взгляды на жизнь, окружающую действительность, людей и пр. Фабула пьесы близка к реальной жизни. Режиссер, с одной стороны, стремился, чтобы игра актеров была осуществлена по системе Станиславского — когда отсутствует непосредственный контакт со зрителем. Последний же может высказать по поводу постановки разные мнения и внести изменения. С другой же стороны, актеры и не ждали, что зрители сами станут проявлять свои чувства, высказывать переживания, поэтому обратились к использованию сцены, расположенной в центре зала, чтобы устранить домыслы. Комнаты без стен, только столб, на котором висит портрет матери; пространство разделено на 6 открытых участков: гостиную, спальню, кухню, коридор, балкон и внутренний дворик. В каждой так называемой комнате — соответствующая меблировка, но между ними нет никаких перегородок. Поэтому зритель в любой момент может беспрепятственно посмотреть, что происходит в каждом из пространств, плавно погрузиться в происходящее действие на сцене.

Оригинальная форма представления привлекла многочисленную аудиторию; на коллег разговорной драмы *хуацзюй*, пекинской оперы, комедийного жанра также было произведено большое впечатление. В результате перестройки в репетиционном зале установили 150 зрительских мест, размещенных вокруг сцены. В центре зала стояла довольно простая сцена круглой формы, с подсветкой по всей ее площади. Ху Вэйминь о своих новаторских поисках пишет: «Посмотрите на что это похоже? На зал ожидания, но, в отличие от зала ожидания, простота тут более изысканная. Может быть, это как выставочный зал? Но если сравнивать с ним, то у этого места вид насыщен красками, наряднее, ярче. Еще допустим одно предположение — возможно, это похоже не место для дискуссий и обсуждений? Но если данное пространство соотнести с залом для дискуссий, то здесь атмосфера более спокойная и непринужденная. Ни одна из догадок не подходит. Ответ один — место это называется новым театром!». «Здесь соединяются воедино свободное творчество и реалистическое изображение...

на сцене нет большого занавеса, оркестровой ямы, стремления актеров и зрителей близки по духу, самое большое расстояние, которое разделяет зрителя и сцену — 10 метров, что позволяет ясно видеть актеров, отчетливо слышать их реплики. Все это благоприятствует особенному процессу непрекращающегося взаимодействия искусства театральной постановки и истинного опыта!»²⁵.

Данную постановку Ху Вэйминь описал по пунктам в «Очаровании сцены в центре зала» (*Чжунсинь утай дэ мэили* 中心舞台的魅力): «В конце 1982 г. спектакль «Песня матери» впервые был поставлен молодежной труппой разговорной драмы г. Шанхая, перед зрителями, места которых были расположены по всему залу вокруг сцены. Я же испытал целую гамму чувств и эмоций... Мы вскочили на помост, затем направились к открытой плоскости сцены. Я был счастлив, этот момент был точно из сновидения»²⁶. После спектакля много зрителей отправили записки режиссеру с некоторыми вопросами, при этом они «выразили глубокий интерес к данной игре не сцене, расположенной в центре зрительного зала». Об этом театральном изобретении Ху Вэйминь рассказывает: «Сценические приемы (обстановка, освещение, звуковые спецэффекты и пр.) постановки такого вида у некоторых людей сначала вызвали головокружение, рябь в глазах, вскоре это отступило на второй план, потому как главным стали те неожиданные грани, что смогло открыть сценическое искусство, подаренные им яркие состояния. Благодаря этому дистанция сократилась, и какое бы то ни было ложное и искусственное ушло от взгляда зрителя; таким образом, только прочувствованное сценическое искусство может серьезно отразиться на мышлении и настроениях зрителей. Мы во время постановки спектакля “Песня матери!” настойчиво искали верное состояние игры, и поиск увенчался успехом; тем самым мы добились цели сценического искусства разговорной драмы в целом, и также дали возможность аудитории в полной мере насладиться волшебной силой театрального искусства! Аплодисменты зрителей вселили в нас полную уверенность в верно выбранном направлении нового движения — ставить представления именно на открытой сцене, двигаться к горизонтам реформы театра»²⁷.

Впоследствии творческая деятельность малого театра стала осуществляться театральными коллективами больших и средних драматических театров по всему Китаю.

В декабре 1984 г. результатом совместной творческой работы театральных коллективов г. Харбина и г. Дацина явился «экспериментальный репертуар», один из спектаклей которого «Все ходят по ночным клубам» (*Жэньжэнь доу лай ецзунхуэй* 人人都来夜总会; сценарий Ян Лиминь 杨利民, Лян Говэй 梁国伟, режиссер Гао Лань 高兰, помощник режиссера Цзоу Сюэдун 邹学东), поставленный по сюжету телефильма «Касабланка», пользовался особой популярностью.

В 1985 г. театр разговорной драмы пров. Гуандун (*Гуандун шэн хуацзюйюань* 窗子朝着田野的房子) на малой сцене представил премьеру пьесы «Любовь к диско» (*Айцин дисыкэ* 爱情迪斯科). В тот же год коллектив театра разговорной драмы г. Нанкина также начал ставить пьесы в малом драматическом театре. Ранее на малой сцене этого театра часто показывали спектакли *сицюй* 戏曲, теперь его переименовали в малый театр «Сто цветов сада искусств» (*Байхуа юань* 百花艺苑). Премьерой этой сцены стали три спектакля одного действия: «Битый глиняный сосуд» (*Дамянь ган*) 打面缸, «Дом с видом из окна на дикое поле» (*Чуаньцзы чаочжэ тянье дэ фанцзы* 窗子朝着田野的房子), «Слабый человек» (*Жочжэ* 弱者). С этого времени театр каждый год представлял новый репертуар и стал одним из театральных коллективов, чья деятельность отличалась высокой плодотворностью.

В 1986 г. театр разговорной драмы г. Даляня поставил спектакль по пьесе советского драматурга А. Арбузова «Победительница» (*Нюйцяньжэнь* 女强人) на малой сцене театра (режиссер Гао Цзе 高杰).

В 1987 г. театр разговорной драмы г. Шэньяна поставил пьесу Александра Гельмана «Скамейка» (*Чаньби* 长椅).

1988 год стал своего рода высокоурожаемым годом постановок малых драматических театров. В этот период китайский театр молодежного искусства переоборудовал свой актовый зал в малую сцену «Черная шкатулка» (*Хэй сяцзы* 黑匣子). В те годы особенно пользовались успехом постановки: «Дух огня и красавица» (*Хошэнь юй цюной* 中央实验话剧院; сценарист Су Лэй 苏雷, режиссер Чжан Цихун 张奇虹), «Звезда Сириус» (*Тяньлансин* 天狼星; сценарист Вэй Чжун 卫中, режиссер Гао Хуэйбинь 高惠彬). Когда великий драматург Цао Юй²⁸ впервые вошел в «Черную шкатулку», он заметил: «Сегодня, попав в эту темную мрачную комнату..., погрузил-

ся в воспоминания о некоторых постановках, что видел когда-то в Нью-Йорке. Те сцены были еще меньше, чем эта... Стало быть, успех зависит от старания. Но я имею в виду не это, а о самом подходе малого театра, об одном направлении». В тот же год Центральный экспериментальный театр разговорной драмы (*Чжунъян шиянь хуацзюйюань* 中央实验话剧院) показал премьеру спектакля «Женщина» *Нюйжэнь* 女人; сценарист Син Цзинь 邢进, режиссер У Сяоцзун 吴晓江); коллектив театра разговорной драмы г. Баоцзи (*Баоцзи ши хуацзюйтуань* 宝鸡市话剧团) представил постановку «Праздник середины осени прошлого года» (*Цюйнянь дэ чжунцюцзе* 去年的中秋节); в г. Нанькине театр разговорной драмы познакомил зрителей с пьесой «Летающие утки» (*Тяньшан фэй дэ яцзы* 去年的中秋节; сценарий Чжао Цзяцзе 赵家捷, режиссер Хао Ган 郝刚).

Благодаря тому, что малый драматический театр получил положительные отзывы и признание со стороны искусствоведов и зрителя, он постепенно стал набирать силу. В 1988 г. коллектив театра разговорной драмы г. Нанькина смело взял на себя серьезную инициативу, предложив в 1989 г. провести I Всекитайский смотр спектаклей малых драматических театров. Заручившись одобрением многих театральных коллективов страны, а также проявленной с их стороны активной помощью, театр разговорной драмы г. Нанькина приступил к организации этого мероприятия. Позже тенденция развития малых драматических театров в Китае стала набирать обороты, что проявилось не только в создании прекрасного репертуара, а также в проведении многочисленных всекитайского масштаба научно-исследовательских мероприятий и действий по улучшению репертуара сценического искусства, явившись неотъемлемой составляющей развития театрального искусства разговорной драмы.

Примечания

¹ Андре Антуан (1858—1913) — французский режиссер театра, теоретик театра, основатель и руководитель «Свободного театра», «Театр Антуана».

² Чэнь Дабэй 陈大悲 (1887—1944) — актер нового театра Китая, театральный деятель, драматург. Основные работы: «Любительский театр» (爱美的戏剧 *Аймэй дэ сицзюй*), «Искусство выступления» (表演艺术 *Бяоянь ишу*); пьесы: «Герой и красавица» (英雄与美人 *Инсюн юй мэйжэнь*), «Праздник годовщины революции портного Вана» (王裁缝的双十节 *Ван дайфан дэ шуан ши цзе*) и др.

- ³ Ван Юю 汪优游 (1888—1937) — китайский актер разговорной драмы *хуацзюй*. Работы: «Хороший сын» (*好儿子 Хао эрцзы*), «Моя жизнь актера» (*我的俳优生 Во дэ пайюшэн*) и др.
Шэнь Яньбин 沈雁冰 (1896—1981, наст. имя), лит. псевдоним *Мао Дунь* 茅盾. Известный китайский писатель и общественный деятель. Работы: «Путь, мною пройденный» (*我走过的道路 Во цзоуго дэ даолу*), «Полное собрание сочинений Мао Дуня» (*茅盾全集 Мао Дунь цюаньцзи*) в 16 т., «Колебания» (*动摇 Дуньяо*), «Перед рассветом» (*子夜 Цзыяо*), «Лавка Линя» (*林家铺子 Линь цзя пуцзы*) и др.
Оуян Юйцин 欧阳予倩 (1889—1962) китайский современный драматург, театральный педагог, кинорежиссер, один из основоположников современной китайской драмы. Пьесы: «После возвращения домой» (*回家以后 Хуйцзя ихоу*), «Пань Цзиньянь» (*潘金莲 Пань Цзиньянь*); теоретические работы: «Как завершить наше театральное движение?» (*怎样完成我们的戏剧运动 Цзэньян ваньчэн вомэнь дэ сицзюй юньдун*), «Теория и действительность реформы театра» (*戏剧改革之理论与实际 Сицзюй гайгэ чжи лилунь юй шицзи*), «Разговорная драма, новая опера и традиции театрального искусства Китая» (*话剧、新歌剧与中国戏剧艺术传统 Хуацзюй синьгэцзюй юй чжунго сицзюй ишу чуаньтун*) и др.
Сюн Фоси 熊佛西 (1900—1965) — китайский театральный педагог, драматург, писатель. Автор более 50 пьес, например, сборник пьес «Скорбь молодежи» (*青春的悲哀 Цинчунь дэ бэйай*), а также теоретических работ: «Принципы литературного творчества» (*写剧原理 Сецзюй юаньли*), «Опыты демократичного театра» (*戏剧大众化的实验 Сицзюй дачжунхуа дэ шицзянь*), «Литературное творчество» (*文学创作 вэньсюэ чуанцзо*) и др.
- ⁴ Ромен Роллан (1866—1944) — французский писатель, общественный деятель. Работы: «Происхождение современного оперного театра. История оперы в Европе до Люлли и Скарлатти», «Святой Людовик», «Жизнь Микеланджело», «Жизнь Толстого» и др.
- ⁵ Тянь Хань 田汉 (1898—1968) — китайский драматург, писатель, общественный деятель. Работы: «Ночь в Кафе» (*咖啡店之一夜 Кафэйдянь дэ и е*), «Ночь поимки тигра» (*获虎之夜 Хо ху чжи е*), «Смерть знаменитого актёра» (*名优之死 Мин ю чжи сы*), сборник пьес «Извилистый путь прихода весны» (*回春之曲 Хуйчунь чжи цю*) и др.
- ⁶ Осанаи Каору 小山内薫 (*ит.* Сяошань Нэйсюнь) — японский писатель, театральный деятель, литературный и критик. Автор работ: «Классическая драма и новая драма. Пьеса старой школы и пьеса новой школы» (*Кю: гэки то сингэки*) и др.
- ⁷ Наньго баньюэкань 南国半月刊. 1929. №1.
- ⁸ Тянь Хань. *Вомэнь ды цзыци пипань* [Наша самокритика 我们的自己批判 // Наньго юэкань 南国月刊]. 1930, 15 июня.
- ⁹ Сунь Шици 孙师毅 (1904—1966) — китайский сценарист, поэт. Работы: «Незавершенный шедевр» (*未完成之杰作 Вэй ваньчэн дэ цзецзо*), «Гроза» (*大雷雨 Далэйюй*), «Ночлежка» (*夜店 Едянь*, по пьесе М. Горького «На дне») и др.

- ¹⁰ Сунь Шици. *Цзешао Наньго ишу сюэюань сяо цзюйчан, Наньго ды сицзюй* [Знакомство с малым театром института искусствоведения Наньго, Театр Наньго 孙师毅介绍南国艺术学院小剧场, 南国的戏剧]. Шанхай, 1929. С. 34.
- ¹¹ *Наньго ды сицзюй* [Театр Наньго 南国的戏剧]. Шанхай, 1929. С. 101—102.
- ¹² Там же.
- ¹³ Тан Хуайцю 唐槐秋 (1898—1954) — китайский театральный деятель, актер, режиссер. Роли в спектаклях: «Уйти в люди» (*到民间去 Дао миньцзянь цюй*), «Ночной разговор в Сучжоу» (*苏州夜话 Сучжоу ехуа*), «Гроза» (*雷雨 Лэйюй*) и др.
Чэнь Ицю 陈毅秋 (Сай Кэ Секи) — китайский поэт. Стихи: «Осенняя хризантема» (*秋菊 Цю цзюй*), «Слива» (*梅 Мэй*), «Зеленая сосна» (*青松 Цинсун*) и др.
Тан Шумин 唐叔明 — китайский актер разговорной драмы *хуацзюй*, роли в спектаклях: «Пань Цзиньянь» (*潘金莲 Пань Цзиньянь*), «Ночной разговор в Сучжоу» (*苏州夜话 Сучжоу ехуа*) и др.
Цзо Мин 左明 — китайский актер разговорной драмы *хуацзюй*, роли в спектаклях: «Мужчина с горячей кровью» (*热血男儿 Жэсюэ наньэр*), «Мать» (*母亲 Муцинь*), «Сказание о необыкновенной отваге господина Вана» (*王先生奇侠传 Ван сяньшэн сячуань*) и др.
- ¹⁴ Юй Шаньюань 余上沅 (1897—1970) китайский драматург, переводчик. Работы: «Военный мятеж» (*兵变 Бин бянь*), «Основные положения актерского искусства» (*表演艺术大纲 Бяоянь ишу даган*), «Основные положения режиссерского искусства» (*导演艺术大纲 Даоянь ишу даган*), «Конспекты о сценическом замысле» (*舞台设计提要 Утай шицзи тияо*) и др.
- ¹⁵ Дин Силинь 丁西林 (1893—1974) — китайский драматург, писатель. Пьесы в одном действии: «Ослепнуть на один глаз» (*瞎了一只眼 Сялэ и чжи янь*), «Воздух Пекина» (*北京的空气 Бэйцзин дэ кунци*), «Оса» (*一只马蜂 И чжи мафэн*), «Банкнота в три юаня» (*三块钱国币 Сань куай цян гоби*); пьесы в нескольких действиях: «Пагода» (*雷峰塔 Лэйфэн та*), «Мэн Лицзюнь» (*孟丽君 Мэн Лицзюнь*), «Ху Фэнлянь и Тянь Юйчуань» (*胡凤莲与田玉川 Ху Фэнлянь юй Тянь Юйчуань*) и др.
- ¹⁶ Бай Ян 白杨 1920—1996 — китайская актриса. Роли в спектаклях: «Сыновья и дочери Китая» (*中华儿女 Чжунхуа эрнюй*), «Просторы небес на десять тысяч ли» (*长空万里 Чанкун вань ли*), «Молодежь Китая» (*青年中国 Цинянь Чжунго*), «Восход солнца» (*日出 Жичу*), Цюй Юань» (*屈原 Цюй Юань*), «Моление о счастье» (*祝福 Чжужу фу*) и др.
- ¹⁷ Гао Синцзянь 高行健 (род. 1940) китайский писатель и драматург. Романы: «Чудотворные горы» (*灵山 Линьшань*), «Библия одного человека» (*一个人的圣经 И гэ жэнь дэ Шэн цзин*), «Абсолютный сигнал» (*绝对信号 Цзюэдуй синьхао*), «Станция» (*车站 Чэчжань*), «Дикари» (*野人 Ежэнь*) и др.
- ¹⁸ Линь Чжаохуа 林兆华 (род. 1936) китайский режиссер. Спектакли: «Абсолютный сигнал» (*绝对信号 Цзюэдуй синьхао*), «Станция» (*车站 Чэчжань*), «Дикари» (*野人 Ежэнь*) — Гао Синцзянь, «Ричард III» (*三世 Сань ши*) — В. Шекспир, «Лебединая песня» (*天鹅之歌 Тяньэ чжи гэ*) — Калхас, «О вреде табака» (*论烟草有害 Лунь яньцао ю хай*) (А. П. Чехов), Книжка с картинками про режиссера»

(导演小人书 *Даоянь сяожэнь шу*) и др.

- ¹⁹ Линь Чжаохуа, Гао Синцзянь. Цзай тань «Цзюэдуй синьхао» ды ишу гоусы, «Цзюэдуй синьхао» ды ишу таньсо [И вновь о художественном замысле «Абсолютного сигнала», Художественный поиск «Абсолютного сигнала» 林兆华, 高行健. 再谈‘绝对信号’的艺术构思, «绝对信号»的艺术探索. Пекин, 1985. С. 120.
- ²⁰ Ху Вэйминь 胡伟民 (1932–1989) — китайский режиссер. Работы: «Ли Шиминь — император династии Цинь» (秦王李世民 Цинь-ван Ли Шиминь), «Двенадцатая ночь» (第十二夜 Ди Шиэр е), «Режиссер превосходит себя» (导演的自我超越 Даоянь дэ цзыво чаоюэ) и др.
- ²¹ Ху Вэйминь. Даоянь ды во чаого Режиссер превосходит себя 导演的自我超越. Пекин, 1988. С.135.
- ²² Цзюйин юэбао 剧影月报. 1989. № 7.
- ²³ Линь Чжаохуа, Гао Синцзянь гэи Цао Юй ды синь, «Цзюэдуй синьхао» ды ишу таньсо [Письмо Линь Чжаохуа и Гао Синцзяня Цао Юю, Художественный поиск «Абсолютного сигнала» 林兆华, 高行健给曹禺的信, «绝对信号’的艺术探索»]. Пекин, 1985. С. 4—5.
- ²⁴ Линь Чжаохуа, Гао Синцзянь. Цзай тань «Цзюэдуй синьхао» ды ишу гоусы, «Цзюэдуй синьхао» ды ишу таньсо [И вновь о художественном замысле «Абсолютного сигнала», Художественный поиск «Абсолютного сигнала» 林兆华, 高行健. 再谈‘绝对信号’的艺术构思, «绝对信号»的艺术探索]. Пекин, 1985. С. 121.
- ²⁵ Чжан Гун, Шэн Лай. Гэсиньчжэ чжи гэ — цзи юнью таньсо ды чжуннянь даоянь Ху Вэйминь, Ху Вэйминь яньцзю [Песнь реформаторов — Дневник о смелых поисках режиссера среднего поколения Ху Вэйминя, Исследования Ху Вэйминя 张工, 圣来 革新者之歌 — 记勇于探索的中年导演胡伟民, «胡伟民研究»]. Пекин, 1999. С. 243.
- ²⁶ Ху Вэйминь. Даоянь ды во чаого [Режиссер превосходит себя 导演的自我超越]. Пекин, 1988. С. 132.
- ²⁷ Ху Вэйминь. Утай цансан цзин шэнжун — чжунсинь утай яньчу (муцинь ды гэ) суйсян [Размышления о подобных бездне превращениях судьбы театра — воспоминания о спектакле «Песня матери» 胡伟民. 舞台沧桑竞峥嵘 — 中心舞台演出〈母亲的歌〉随想]. // Мир искусства 艺术世界. 1983. № 3.
- ²⁸ Цао Юй (1910–1996) — китайский драматург. Работы: «Гроза» (雷雨 Лэйюй), «Восход» (日出 Жичу), «Дикая пустошь» (原野 Юанье), «Пекинец» (北京人 Бэйцзинжэнь), «Ясное небо» (明朗的天 Минлан дэ тянь), «Ван Чжаоцзюнь» (王昭君 Ван Чжаоцзюнь) и др.

В. В. Ступникова

ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ОБРАЗА ДРАКОНА. ПО МАТЕРИАЛАМ НАУЧНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ КИТАЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

В условиях «открытой политики» Китая, культурного взаимодействия между разными странами и все возрастающей глобализации перед КНР довольно остро встает вопрос сохранения культурного наследия. Все большее количество китайских исследователей обращается к «древности», анализируя археологические материалы, древние надписи, записи мифов и преданий. При этом особенно важным для исследователей остается вопрос изучения древнекитайской символики. При этом наряду с воспроизводством древних ценностей идет переосмысление их роли и значения в условиях новой исторической реальности. Китайский дракон — один из центральных символов Китая. Исследование этого символа, его происхождения и трансформации его значений, необходимо не только в связи с традициями китайского общества, но и для понимания процессов, происходящих в современном Китае.

Ключевые слова: происхождение образа дракона, древнекитайская мифология, археология, символ дракона, трансформация значений образа дракона

В китайской культуре представлены разные мифологические образы, среди которых дракон считается особенно значимым и наиболее распространенным изобразительным мотивом. Его образ проявляется еще в эпоху неолита; в эпохи Шан и Чжоу прослеживается

определенное сходство изображений, при этом каноничности изображения образ дракона достигает в эпоху Хань. Стандартным оказывается следующий художественный вариант: звериное туловище с длинной изогнутой шеей (змееподобное туловище), рогами, лапами хищника, крыльями и иногда с рыбьей чешуей или звериной шерстью. В дальнейшем образ претерпевает изменения, тем не менее сохраняется в культуре Китая на протяжении нескольких тысячелетий вплоть до настоящего времени.

Из-за того, что в древнейших изображениях эпохи неолита невозможно однозначно определить стандартный или каноничный образ дракона, а также по причине вариативности начертаний пиктограммы «дракон» (совр.: 龙 *лун*) в древнекитайских гадательных надписях *цзягувэнь* и противоречивости образа дракона в сохранившихся мифах, китайскими учеными в разное время было выдвинуто несколько разных версий относительно происхождения образа дракона.

I

В 20-е годы XX в. начали складываться предпосылки для активного развития изучения древнекитайской мифологии китайскими исследователями, в частности для критического осмысления своей древней истории, научных экспедиций, археологических работ, исследований древних классических произведений. Основной этап исследования приходится на 1930—1940-е годы, когда появляется большее количество материалов и возможность объединения результатов исследования смежных наук. В научной среде наблюдается попытка систематизации и классификации культурных ценностей с применением западных методов исследования; отмечается обращение к истории Китая, и в частности к глубокой древности, отражающей формирование этнографических, лингвистических и культурных особенностей китайской нации. Китайские исследователи сосредотачивают свое внимание на выявлении глубинных структур, своего рода матриц древнекитайского мироздания, и, в частности, на их зарождении и генезисе. Именно в это время китайскими учеными ставится вопрос происхождения дракона.

Говоря об истоках образа дракона, исследователь надписей на костях и черепаших панцирях Е Юйсэнь предположил, что в дра-

коне воплотились воспоминания первобытных людей об огромных рептилиях или даже динозаврах, а из страха перед динозаврами возник обычай поклонения дракону¹. Дракон при этом мог быть и реально существовавшей огромной рептилией, местом обитания которой должен был быть район нижнего течения Хуанхэ, климатические и природные условия (тропические леса, полноводная река, изобилие добычи человека) которого вполне могли обеспечить выживание такого вида огромной рептилии вплоть до неолитической эпохи.

Другой распространенной версией в начале XX века стала версия, по которой дракон являлся тотемом некоего первобытного племени. В 1934 г. археолог Вэй Цзюйсянь предположил, что дракон может быть тотемом крокодила². Как известно, древние египтяне исполняли обряды богослужения крокодилам, и эта теория была развита и изменена в приложении к китайскому дракону, который представлялся просто другой формой аллигатора. Зимняя спячка этих животных кончается с приходом весны — в то же время, когда и силы дракона начинают оказывать свое благотворное влияние на природу.

В 1936 г. Ли Сянфэн написал работу «Новое истолкование Книги Перемен», в которой предположил, что прообразом дракона послужила ящерица. Одновременно эпиграфист Тан Лань заметил, что иероглиф дракона напоминает ящерицу с рогами³.

Ученый-литератор Вэнь Идо в 1930—1940-е годы рассматривал версию составного тотема дракона, однако непосредственным прообразом дракона считал большую змею. Историк, специалист по фольклору Сунь Цзоюнь также придерживался версии, по которой дракон произошел от змеи, правда он полагал, что дракон — это результат мистификации змеи⁴. Подобные идеи позднее высказывали исследователи Цю Пу, Ли Шань, Ван Чанчжэн и др.

Отдельно следует рассмотреть версию составного тотема Вэнь Идо, которая оказала большое влияние на развитие изучения китайской мифологии и остается актуальной до сих пор. В книге «Изучение образа Фу Си» он писал: «Дракон — это тотем, и существует как тотем, а не как реальное существо; в его образе объединились тотемы разных племен»⁵. До процесса объединения тотемов дракон, вероятно, был реальным существом — большой змеей по имени *лун* (дракон). Из обычая поклонения этой змее возник тотем *лун*. В ходе объеди-

нения или завоевания соседних племен к туловищу тотема большой змеи прибавлялись различные части тела тотемных животных «присоединенных» племен: четыре лапы зверя, голова лошади, хвост игуаны, рога оленя, когти собаки, чешуя рыбы... Вэнь Идо далее отмечал, что для племени или племенного союза характерен не только обычай поклонения тотему, но и ощущение с ним родственной связи. «Все люди одного клана — это сыновья и внуки тотема. Если тотем — это животное, то люди этого клана почитают его как своего первопредка»⁶. Таким образом, сначала происходит осмысление человеком себя посредством зооморфных представлений как родственного животному тотему, затем превращение животного тотема в первопредка, его антропоморфизм. Вэнь Идо считал, что обычаи древних племен наносить на тело татуировки и стричь волосы проистекают из желания древнего человека быть похожим на своего первопредка (в дальнейшем это найдет отражения в легендах о полулюдях—полуживых, например, в образах Фуси и Нюйва). Вэнь Идо также предполагал, что племенной союз с тотемом дракона вполне мог существовать на территории древнего Китая, например, в общности Чжуся (Ся), что в дальнейшем породило легенды о легендарной первой династии Ся в Китае. «Китайский народ всегда называл себя народом Ся (хуася). В течение многих поколений император считался воплощением дракона, при этом дракон соответствовал только императору: изображения дракона были везде — на знамени, в украшении дворца, на утвари, паланкине, одежде...»⁷. Вэнь Идо называет дракона символом основания империи. С момента основания республики, наряду с разрушением имперской системы, должен был быть отброшен как ненужный и символ дракона. «На самом деле, он вовсе не был предан забвению. Власть императора сменилась властью народа, и прежний символ императора стал символом каждого китайца. Возможно, мы сами этого не осознаем, но, если вдруг кто-то, допустим, хочет подчеркнуть именно китайский уклад своей жизни, то непременно он должен облачиться в одежды с вышивкой дракона, и драконами украсить свой дом. Тогда он, правда, не сильно отличается от прежнего императора»⁸. Интересно отметить, что с момента основания Китайской Республики (1912 г.) действительно стало модным изображение дракона на одежде и различных аксессуарах.

Как известно, периоды реформ и преобразований в истории Китая всегда уравнивались периодами национального культурного возрождения и возвращения к традициям. В годы японской интервенции (1937—1945 гг.) демонстрация «всего китайского» стала к тому же считаться проявлением патриотизма. Тем не менее Вэнь Идо, который в это время входил в ЦИК Демократической лиги Китая, выступил против вновь возрожденных традиционных ценностей, расценивая это как одно из проявлений реакционной политики Гоминьдана. В работе «Лун фэн» («Дракон и феникс») он призвал решительно отказаться от древних символов дракона и феникса как ненужных в условиях развития нового общества. Вэнь Идо сравнивал прячущегося дракона, «голову которого видно, а хвост — нет», и «лицемерного феникса, который несет на себе совершенную мудрость и человеколюбие» с основными символами императора: дракон связан с добродетелью императора, а феникс — с величием Неба.

Злоупотребление властью и бесчеловечность рабства — быстро разбогатевшие выскочки и обедневшие семьи — довели народ до полусмерти. Трехтысячелетние страдания народа в нашей памяти, как же устрашающе для нас эти многозначительные драконы и фениксы! ...На самом деле, в животном мире существует лишь жестокая и коварная змея, да еще курица, которую люди сначала выращивают, а потом разделяют, нет никаких драконов и фениксов. Мифы должны уступить свое место науке. Издательства впредь должны иметь это в виду, и не возрождать к жизни то, что уже мертво. Если китайскому народу так уж необходима животная символика, то пусть уж этим символом будет лев⁹.

С основанием КНР в 1949 г. основной целью всех деятелей культуры было объявлено служение широким народным массам, литература и искусство стали полностью идеологизированы. Дискуссии по мифологии или прекращались, или стали носить ярко выраженный материалистический характер. В 1966 г. Мао Цзэдун объявил новую политическую кампанию, известную как «Культурная революция», в ходе которой были закрыты специализированные издания, многие профессора и деятели культуры были отправлены на «перевоспитание» в деревни и отдаленные районы. О драконе и фениксе в это время практически не упоминалось.

II

Только с окончанием Культурной революции и первыми успехами экономических реформ в обществе вновь отмечается интерес к воспроизводству традиций и культурных ценностей. В конце 70-х — начале 80-х годов XX в. был совершен целый ряд археологических открытий, которые подчеркивали древность китайской культуры и самобытность ее развития, при этом были обнаружены новые находки с изображением дракона, что привлекло внимание и специалистов, и широкой публики. В народе образ дракона также становится чрезвычайно популярным. Расхожим становится выражение «потомки дракона», которое изначально было названием песни тайваньского исполнителя.

Вопрос о происхождении образа дракона и его значении в культуре Китая вскоре был поставлен и в академической среде. Бурное развитие этого вопроса — споры, многочисленные дискуссии, издания книг и статей об истоках образа дракона — приходится на 1980–1990-е годы, и особенно на 1988 год (год Дракона).

Некоторые китайские исследователи видели в этом лишь возвращение к имперской символике, которая в новых исторических условиях не имела смысла. Лю Чжисюн и Ян Цзинжун в книге «Лун юй чжунго вэньхуа» («Дракон и культура Китая») писали:

Полагать, что дракон является первоначально китайского народа, — это заблуждение, основанное на непонимании китайской культуры. Связующая сила китайского народа заключена в основании государства на просторной красивой земле и в многовековой культурной традиции. Не следует уделять столько внимания дракону¹⁰.

В 1988 г. во время бурного обсуждения культуры дракона исследователь Чжу Цзяцзинь резко высказал свое мнение:

Как бы искусно ни были выполнены драконы, но если видеть их отовсюду, то это становится невыносимым. Особенно невозможно вынести все эти вульгарные и столь популярные сегодня выражения «наследники дракона», «потомки дракона», «Родина дракона»¹¹.

Тем не менее для большинства китайских исследователей вновь

поставленный вопрос о происхождении и значении образа дракона означал не столько возвращение к древней имперской символике, сколько выявление истоков формирования и особенностей самого китайского этноса и осознание его единства. Собственно, дракон и стал символическим выражением народного единства. При этом большинство китайских ученых пытались всячески подчеркнуть древнее происхождение образа дракона, фокусируя свое внимание на драконообразных мотивах культур древних неолитических племен, проживающих некогда на территории современного Китая, и стараясь подчеркнуть непрерывность генезиса, постепенность эволюции образа дракона вплоть до настоящего времени. Мнения исследователей расходились лишь по вопросу непосредственного его первообраза.

Так, например, исследователь Ван Минда в 1981 г. писал о том, что основные черты образа дракона как у крокодила¹². В этом же году историк, специалист по фольклору Ци Цинфу в работе «Выращивание крокодилов и драконов» утверждал, что прообразом дракона был крокодил. Он ссылается на мифы, в которых говорится, что во время правления Шунь драконов выращивали и разводили¹³. Историк и антрополог Ван Даю считал, что прототипами дракона являются в частности Китайский аллигатор и Гребнистый крокодил, а также отстаивал точку зрения, по которой созданный образ получил распространение на американском континенте и в Тихоокеанском регионе¹⁴. В 1986–1989 гг. исследователь Хэ Синь рассматривал теорию, по которой дракон — это одна из разновидностей Гребнистого крокодила огромного размера, который получил название *цзяо* 蛟¹⁵. Хэ Синь привел много аргументов в поддержку этой теории, опираясь как на археологические открытия, так и на письменные источники, и активно пропагандировал эту теорию. Он также предполагал, что дракон может быть объединенным названием для всех рептилий: крокодилов, питонов, саламандр, ящеров.

Про то, что прообразом дракона является ящер, еще в 1964 г. упоминал исследователь древнекитайской мифологии профессор Лю Чэнхуай. Как и у дракона, говорил он, у ящеров вытянутое тело, которое покрыто чешуей, у них 4 конечности, есть пальцы и когти, кроме того они откладывают яйца, впадают в зимнюю спячку и про-

буждаются весной, живут в воде или у воды и прячутся в расщелинах скал. В 1988 г. он утверждал, что дракон — это тотем племени Ся, тотем составной: прообразом дракона вполне могла быть ящерица, змея и лошадь¹⁶.

Версии, по которой прообразом дракона послужила змея, придерживались исследователи Сю Найсян и Цуй Яньсюнь. В 1990-е годы Хэ Синлян также считал, что прообразом дракона была змея¹⁷. Историк и археолог Лю Дуньюань утверждал, что дракон с рогами на голове, собственно, и есть змея; рога же были присоединены для указания превосходящего положения змеи как священного тотемного животного. Отсюда в древних надписях *цзягувэнь* пиктограмма дракона *лун* изображается с рогами¹⁸.

В связи с большим количеством археологических открытий появлялись и новые версии происхождения образа дракона. Так, например, археолог Сунь Шоудао, исследуя находки нефритовых драконов культуры Хуншань, первым высказал теорию о происхождении и развитии образа дракона из поклонения и почитания дикого вепря (свиньи). Он полагал, что концепция дракона была создана в период развития сельского хозяйства эпохи неолита и отражала развитие представлений и верований древних людей¹⁹.

Другой исследователь, Шао Готянь, изучая археологические материалы культуры Чжаобаогоу (Южная Маньчжурия), видел истоки образа дракона в поклонении оленю²⁰.

Ссылаясь на материалы и археологические находки культуры Яншао, археолог Ши Синбан сделал вывод, что прообразом китайского дракона была рыба. Племена периода среднего неолита поклонялись рыбе, рыба была их тотемом. Вследствие объединения племен, тотем претерпевал изменения. Примерно в то же время появился образ дракона с кабаньей головой (в культуре Хуншань) и с телом змеи. Ши Синбан отмечал при этом, что тело дракона могло быть как телом змеи, так и вытянутым телом рыбы²¹.

В 1980—1990-е годы популярными становятся теории, по которой дракон — это зооморфный образ определенного явления природы. Так, Чжу Тяньшунь полагал, что образ божественного дракона произошел от молнии²². Это объясняет летающего дракона, его взаимосвязь с водой, кроме того, раскаты грома в китайском языке пере-

даются созвучным иероглифом *лун* (*лунлун дэ лэйшэн* 隆隆的雷声 раскаты грома). Ван Лицюань высказал точку зрения, по которой дракон в древности на самом деле был названием торнадо²³.

Ху Чанцзянь полагал, что дракон — это сочетание природных явлений, характерных для весеннего времени: раскаты грома, сверкающая молния, извивающиеся после дождя черви, прорастающие травы, разноцветная радуга... Особенно наглядной была радуга, которая вполне могла стать впоследствии визуальным изображением дракона²⁴.

В 1980-е годы историк, археолог Фэн Ши высказал предположение, по которому образ дракона носит явный астрономический характер и, вероятно, образ дракона появляется как мифопоэтическое изображение созвездия Дракона²⁵. Созвездие Дракона было особенно важным для древних китайцев. Именно вдоль его хвоста двигался Полюс Мира на небесной сфере в течение около 3 тысяч лет в эпоху легендарных первых императоров Китая и последующих династий. Полюс Мира был для китайцев основой для фиксирования точек начала сезонов на небесной сфере. Это значит, что появление этих точек (точнее, находящихся рядом с ними звезд) в определенный момент года на рассвете или закате возвещало наступление ожидаемого сезона. Необходимо также заметить, что некоторые изображения дракона близки к иероглифам, обозначающим дракона, и источником этого явления может быть специфический вид созвездия Дракона²⁶.

В 1989 г. исследователь древнекитайской мифологии, специалист по фольклору профессор Инь Жунфан опубликовал работу «Лун вэй шу шэнь шо» («Рассуждение о драконе как дриадном божестве»), которую начал с критики теории составного тотема Вэнь Идо:

Во-первых, теория, по которой дракон — это тотем первобытного племени, основывается на противоречии: во всем мире тотемным животным было реальное существо или природное явление; во-вторых, даже если и происходили столкновения между первобытными племенами, то не было ассимиляции их тотемов, поэтому теория составного тотема также противоречива; *в-третьих*, образ дракона сформировался не в родоплеменном обществе, а только в Ханьскую эпоху, и даже после Ханьской эпохи постоянно претерпевал изменения²⁷.

Инь Жунфан выдвинул версию, по которой дракон изначально был дриадным божеством (в частности, божеством сосны), а впоследствии стал божеством растительности и урожая. Он особенно выделял обычай поклонения «драконовым деревьям» и связанные с ними обряды и праздники, проводимые среди некоторых малых народностей, населяющих юго-восток современного Китая²⁸.

В 1994 г. писатель Ма Сяосин высказал предположение, что дракон до сих пор остается неизученным животным — огромным хищником, которое, возможно, обитает и в наши дни. В подтверждение своей версии он приводит ряд доводов, включающих свидетельство очевидца, встречавшего «дракона» в начале 40-х годов XX в.²⁹ Исследуя древнекитайские трактаты, мифы и обычаи, автор замечает, что часто драконы лишены своих космогонических свойств и, более того, нередко рисуются вполне реальными существами, которые могут быть пойманы, убиты и съедены. Ма Сяосин также отмечает факт находок костей и яиц динозавров в ряде регионов Китая — на юге (пров. Юньнань), юго-западе (пров. Сычуань) и на востоке (пров. Шаньдун). Установлено, что в мезозое на территории Шаньдунского полуострова обитали диплодоки, достигавшие в длину 15 м. Их костные останки вполне могли быть найдены обитателями неолитического Китая. Ископаемые останки стегодонтов, мастодонтов, слонов и т. д. также могут быть вынесены на поверхность земли в различных частях Северного Китая. Такие кости называют «кости дракона», а ископаемая слоновая кость называется «зубами дракона». Эти кости растирались в порошок, обрабатывались и использовались в медицинских целях для лечения различных заболеваний.

В 1994 г. Цянь Минцзы в работе «Чжунго шэньхуа сюэ» писал, что дракон является не реально существующим животным, а воплощением определенного представления или материализацией идейно-понятийного комплекса определенной группы людей. Поэтому прежде чем говорить о значении и роли дракона, необходимо сначала обозначить исторические и географические рамки и соответствующие им представления людей о драконе³⁰.

В целом, к концу 90-х годов XX века было выдвинуто множество версий происхождения образа дракона; основные же можно свести к следующим:

1) дракон как тотем, прообразом которого послужило почитаемое и обожествляемое древними людьми животное (змея, ящерица, крокодил, рыба, олень, вепрь и др.) или природное явление (ураган, гром и молния, радуга, облака, торнадо и др.);

2) дракон как реально существующее животное (крокодил, ящер, огромная рептилия...) или воплощение представления древних людей о динозаврах.

3) дракон как мифопоэтическое изображение созвездия Дракона;

4) дракон как божество (дриадное / небесное / водное);

5) дракон как мыслительный элемент (воплощение идейно-понятийного комплекса определенной группы людей).

Несмотря на кажущуюся противоречивость исследований образа дракона, тем не менее из-за постоянного упоминания, «воспроизводства» данного образа в ходе многочисленных дискуссий и споров, к концу 1990-х годов дракон закрепился в сознании людей как основной символ китайского народа. Важно это было с нескольких позиций: *во-первых*, это отрывало представление людей от символа дракона как имперского символа власти, давало возможность говорить о появлении (или проявлении) образа дракона еще в неолитическую эпоху, тем самым удлиняя на несколько тысячелетий и китайскую культуру; *во-вторых*, подчеркивало именно «объединяющую» функцию образа дракона, являло его сплачивающую силу; *в-третьих*, ориентировало на психологическую мобилизацию человека: отождествление своего народа с драконом укрепляло веру в свою страну, создавало основу для однозначной интерпретации порой противоречивых фактов.

III

В настоящее время в условиях «открытой» политики, культурного взаимовлияния между разными странами и все возрастающей глобализации перед КНР довольно остро встает вопрос сохранения культурного наследия и по-новому звучит принцип «поставить древность на службу современности, а иностранное — на службу Китая» (古为今用 洋为中用 *гу вэй цзинь юн, си вэй чжун юн*). При этом наряду с воспроизводством древних ценностей идет переосмысление их роли и значения в условиях новой исторической реальности.

Показательными в этом отношении стали споры об образе дракона, разгоревшиеся в 2006 г. Причиной послужило то, что дракон, ставший уже к этому времени центральным символом, не был утвержден в качестве талисмана Олимпийских Игр 2008 г. Некоторые китайские исследователи заявили, что стоит отказаться от символа дракона (夔龙 *ци лун* или 废龙 *фэй лун*) во время Игр, поскольку он может спровоцировать негативные ассоциации у иностранцев. В представлении иностранцев, говорили они, дракон — это злое чудовище, убивающее людей, пожирающее скот, разоряющее деревни, и которого, в конечном итоге, побеждает некий положительный герой. У Юфу, секретарь парткома, профессор Шанхайского института иностранных языков, отметил:

Китай пытается войти в мировое сообщество, и поэтому очень важно учитывать, какое впечатление производит национальный образ за рубежом. В новых условиях он должен демонстрировать мир и гармонию. При этом популяризация дракона может быть неправильно расценена на Западе... Древнее необходимо поставить на службу современности, но необходимо и отбрасывать старое, возвращая новое³¹.

В конечном итоге в качестве талисмана Олимпийских Игр утвердили не дракона, а пять кукол Фува пяти разных цветов (как отображение пяти первоэлементов у *син* и пятичастной структуры китайского мира), имена которых вместе составляют одну фразу: 北京欢迎你 *Бэйцзин хуаньин ни* «Пекин приветствует тебя!».

Во время дискуссии о выборе талисмана Олимпийских Игр были представлены исследования, каким образом в разных странах (Америке, Франции, России, Германии, Японии, Вьетнаме) представлен символ дракона и как он соотносится с китайским драконом. Подчеркивалось, что восточный и западный дракон в корне отличаются друг от друга: западный дракон агрессивен, восточный дракон, напротив, миролюбив. Поэтому было предложено разделять эти два образа, в частности, передавать английское слово «dragon» фонетически, транслитерацией, или переводить как 飞兽 *фэйшоу* («летающий зверь»), а китайского дракона переводить на английский как *Long* или лучше всего *Loong*. Одновременно было высказано предложение

о популяризации образа китайского дракона на Западе посредством рекламы, видеороликов, китайских новелл³².

После бурной дискуссии требовалось провести относительно беспристрастный анализ образа дракона, возникла необходимость систематизации и классификации прежних исследований и нового материала. За последние пять лет было выпущено несколько книг и большое количество аналитических статей, обобщающих различные гипотезы происхождения дракона и, соответственно, несколько изначальных образов дракона, указывающих на широкий функциональный спектр образа дракона, его многогранность и всеохватность.

Интересно отметить, что вопрос о происхождении образа дракона звучит теперь несколько иначе. Критике стали подвергаться исследователи, которые полагали, что дракон произошел от какого-либо одного природного явления или от одного реально существующего животного. В настоящее время большинство китайских исследователей затрудняются однозначно сказать, был ли у дракона реальный прототип или это мыслительная категория древних китайцев, был ли это тотем древних племен, либо прообразом послужило созвездие Дракона... Важным и безусловным представляется для них, что образ дракона метафорически объяснял разные, но главные понятия жизни и смерти человека, его мудрости и таланта, государства и империи, даже стихий природы и космических сил. Значения, объединенные в одном образе дракона, порой противоречивы, и для этого символ дракона рассматривается ими с позиций исторического развития.

Именно поэтому Пан Цзинь, председатель «Общества изучения китайского дракона» и «Центра исследований китайской культуры дракона и феникса», уделяет такое большое количество внимания эволюции образа дракона. В книге «Чжунго сяньжуй: лун» («Хорошие приметы Китая: Дракон») автор перечисляет всевозможные прообразы дракона, подробно анализируя и животный мир, и природные явления. В результате он приходит к выводу, что дракон является отражением целостности мироздания и нерасчлененного смутного сознания древних людей. В этом образе неявным образом соединилось все, что видел древний человек: рыбы, змеи, рептилии, кабаны, быки, кони, и смерчи, и тайфуны, и облака, и раскаты грома, и блески молний... Он полагает, что образ дракона зародился еще

в неолитическую эпоху, развитие получил в эпохи Ся, Шань и Чжоу, каноничности достиг в эпоху Хань, и после этого также претерпевал многочисленные изменения, непрерывно вбирая в себя новые черты и отбрасывая ненужные, сохранялся в культуре Китая на протяжении тысячелетий вплоть до настоящего момента³³.

Профессор философского факультета Пекинского университета Ван Дун также подробно исследует вопрос происхождения образа дракона. На основе богатого археологического материала и письменных источников он утверждает, что дракон проистекает из тотемистских представлений, но становится больше, чем просто тотемом; дракон един, хоть и имеет много начал (прообразов); его образ синтетический и постоянно обновляющийся; дракон это и культурный символ, и символ народа, и цивилизационный код, и политический миф³⁴.

В целом, наблюдается тенденция обобщения разных гипотез о происхождении образа дракона, видны попытки представить дракона максимально широко (порой совсем отходя от образа дракона), показать поступательную эволюцию образа дракона, и, соответственно, поступательное развитие китайского общества.

Символ дракона продолжает оказывать влияние на китайскую культуру и в настоящее время, продолжает исследуемый образ и свою трансформацию. Дальнейшее изучение образа дракона даст возможность ответить на многие вопросы, связанные с этногенезом и культурогенезом китайцев, позволит глубже определить характер связей с соседними государствами, может способствовать построению диалога российской и китайской культур.

Примечания

- ¹ Цит. по: *Пан Цзинь*. Чжунго лун дэ циюань [Происхождение китайского дракона 庞进. 中国龙的起源] // Шаньдун боугуань [Музей провинции Шаньдун]. URL: <http://www.sdmuseum.com/show.aspx?id=2063&cid=59> (дата обращения: 19.02.2014).
- ² *Вэй Цзюйсянь*. Гу ши яньцзю [Изучение древней истории 卫聚贤. 古史研究]. Шанхай, 1990. С. 230.
- ³ Цит. по: *Ван Дун*. Лун ши шэньмэ: Чжунго фухао синь цзечи [Что такое дракон: заново расшифровывая китайскую символику 王东. 龙是什么: 中国符号新解密]. Пекин, 2012. С. 7.
- ⁴ *Сунь Цзююнь*. Дуньхуан хуа чжун дэ шэньгуай хуа [Дуньхуанские росписи: картины

- о сверхъестественном 孙作云. 敦煌画中的神怪话] // Каогу [Археология 考古]. 1960. № 6. Доступ из локальной сети электронного издательского дома научных журналов Китая (China Academic Journal Electronic Publishing House). URL: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-KAGU196006013.htm> (дата обращения: 21.02.2014).
- ⁵ *Вэнь Идо*. Фуси као [Исследование образа Фуси 问一多. 伏羲考]. Шанхай, 2006. С. 25.
- ⁶ Там же. С. 26.
- ⁷ Там же. С. 30.
- ⁸ Там же. С. 30—33.
- ⁹ *Вэнь Идо*. Лун фэн [Дракон и феникс 问一多. 龙凤] // *Вэнь Идо*. Шэньхуа юй ши [Мифология и поэзия 问一多. 神话与诗]. Шанхай, 2005. С. 60-61.
- ¹⁰ Цит. по: *Ван Дун*. Указ. соч. С. 10.
- ¹¹ Там же.
- ¹² *Ван Минда*. Е тань во го шэньхуа чжун лун синсян дэ чаншэн [Вступая в беседу о происхождении мифологического образа дракона 王明达. 也谈我国神话中龙形象的产生] // Сысян чжансянь [Идеологический фронт 思想战线]. 1981. № 3. Доступ из локальной сети электронного издательского дома научных журналов Китая (China Academic Journal Electronic Publishing House). URL: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-SXZX198103008.htm> (дата обращения: 14.03.2014).
- ¹³ Цит. по: *Ван Дун*. Указ. соч. С. 6.
- ¹⁴ Цит. по: Чжунхуа лун вэньхуа цыдянь [Словарь по китайской культуре дракона 中华龙文化词典] / ред. Оу Цинъюй 欧清煜. Пекин, 2002. С. 233.
- ¹⁵ *Хэ Синь*. Гу цзин синь цзе [Новое толкование древних канонов 何新. 古经新解] // *Хэ Синь*. Лун: шэньхуа юй чжэньсян [Дракон: мифы и факты 何新. 龙: 神话与真相]. В 7 т. Пекин, 2002. Т. 4. С. 32—35.
- ¹⁶ *Лю Чэнхуай*. Чжунго шангу шэньхуа тунлунь [Введение в изучение древнекитайских мифов 刘城淮. 中国上古神话通论]. Юньнань, 1992. С. 257.
- ¹⁷ Цит. по: Чжунхуа лун вэньхуа... С. 515.
- ¹⁸ Там же. С. 254.
- ¹⁹ *Го Сяохуй*. Хуншань вэньхуа юйлун као [Исследование нефритового дракона культуры Хуншань 郭晓晖. 红山文化玉龙考] // Бэйфан вэньбу [Памятники материальной культуры северного Китая 北方文物]. 1988. № 1. С.13. Доступ из локальной сети электронного издательского дома научных журналов Китая (China Academic Journal Electronic Publishing House). Систем. требования: Adobe Reader. URL: <http://mall.cnki.net/magazine/Article/BJWW198801002.htm> (дата обращения: 15.04.2014).
- ²⁰ *Шао Готянь*. Аоханьци Наньгайди Чжаобаогуо вэньхуа ичжи дяоча [Исследование местонахождения Наньгайди культуры Чжаобаогуо в хошуне Аохань 邵国田. 敖汉旗南台地赵宝沟文化遗址调查] // Нэймэнгу вэньбу каогу [Исследования памятников материальной культуры Внутренней Монголии 内蒙古文物考古]. Хух-Хото, 1991. № 1 (5). С. 2—10.

- ²¹ *Ши Синбан*. Чжунхуа лун дэ мути хэ юаньсин ши «юй» — сун каогу цзыляо таньсо «чжунхуа лун» дэ циюань хэ фачжан [«Рыба» как исходный элемент и первообраз китайского дракона — Исследование истоков и эволюции китайского дракона на основе археологических материалов 石兴邦 中华龙的母体和原型是«鱼» — 从考古资料探索«中华龙»的起源和发展] // Пуян чжие цзишу сюэюань сюэбао [Научный вестник Профессионального технического училища г. Пуян 濮阳职业技术学院学报]. 2011. № 3. Доступ из локальной сети электронного издательского дома научных журналов Китая (China Academic Journal Electronic Publishing House). URL: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-PYJY201103004.htm> (дата обращения: 19.02.2014).
- ²² Цит. по: *Пан Цзинь*. Чжунго сяньжуй: Лун [Хорошие приметы Китая: Дракон 庞进 中国祥瑞: 龙]. Сиань, 2012. С. 57.
- ²³ *Ван Лицюань*. Чжунхуа лун вэньхуа дэ циюань юй яньбянь [Происхождение и эволюция культуры китайского дракона 王笠笠 中华龙文化的起源与演变]. Пекин, 2010. С. 6.
- ²⁴ Цит. по: *Пан Цзинь*. Чжунго сяньжуй. С. 61—62.
- ²⁵ Цит. по: там же. С. 63.
- ²⁶ *Карпатьянц А. М.* Изобразительное искусство и письмо в архаических культурах (Китай до середины I-го тысячелетия до н.э.) // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 445—468.
- ²⁷ *Инь Жунфан*. Лун вэй шу шэнь шо [Рассуждение о драконе как дриадном боже-стве 尹荣方 龙为树神说] // Сюэшу юэкань [Научный ежемесячный журнал 学术月刊]. Шанхай, 1989. № 7. С. 39.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ *Ма Сяосин*. Лун: и чжун вэй мин дэ шэньгу [Дракон: неизвестное животное 马晓星 龙: 一种未知的生物]. Пекин, 1994. С. 51—54.
- ³⁰ Цит. по: *Ван Дун*. Лун ши шэньмэ. С. 14—15.
- ³¹ Чжунго лун, яо шуйсяо [Стоит отказаться от китайского дракона? 中国«龙», 要取消?]. URL: <http://news.sohu.com/s2006/06long/> (дата обращения: 17.04.2014).
- ³² Подробнее см.: *Старостина А. Б.* Споры о драконах // Человек и культура Востока: Исследования и переводы. 2010. М., 2010. С. 95—111.
- ³³ *Пан Цзинь*. Чжунго сяньжуй.
- ³⁴ *Ван Дун*. Указ. соч.

А. Ю. Ионов

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ ГУ ЯНЬУ (1613—1682) В ИНТЕРПРЕТАЦИИ СЮЙ СУМИНЯ

В обзоре рассматривается современная интерпретация философских идей выдающегося ученого XVII в. Гу Яньу, представленная в исследовании сотрудника Нанкинского университета Сюй Суминя. С именем Гу Яньу, как правило, связывается идеология китайского этатизма и патриотизма. Однако содержание его учения гораздо шире, богаче и разнообразнее, поскольку включает также вопросы онтологии, теории познания и этики. Гу Яньу является представителем конфуцианской традиции Нового времени, не только сформировавшей китайский облик маньчжурской империи Цин, но и открывшей для себя достижения европейской цивилизации.

Ключевые слова: конфуцианство эпохи Цин, китайская философия, онтология, теория познания, этика, основа учения, энциклопедизм

В своей статье «Тематика и логика рассуждений философских текстов Гу Яньу» (Гу Яньу чжэсюэ дэ вэньти и ши юйсьян ли лу 顾炎武哲学文题意识与思想理路)¹ сотрудник Центра исследования китайской мысли Нанкинского университета Сюй Суминь рассматривает важнейшие идеи выдающегося китайского ученого XVII в. через призму онтологии, теории познания и морали. Эти три важнейшие предметные области Сюй Суминь образно описывает тра-

диционными философскими концепциями: 1) *мин ти ши юн* 明体适用 («пригодность прояснения основы»), 2) *бо сюэ юй вэнь* 博学于文 («энциклопедизм в письменах») и 3) *син цзи ю чи* 行己有耻 («способность испытывать стыд за свои поступки»).

К области онтологии у Гу Яньу Сюй Суминь относит вопрос о природе абстрактного мышления. Почему ученые обсуждают отвлеченные истины? Необходимо вернуть интерес китайской философской мысли к действительности, которая всегда конкретна в иероглифическом тексте.

В теории познания, на взгляд Сюй Суминя, Гу Яньу поднимает проблему основания и направленности исследования. Ученые не имеют глубоких знаний и подлинной образованности в результате того, что направляют внимание на субъективный внутренний мир. Необходимо изучать отношения между человеком и Вселенной, чтобы построить философское знание на основе исследования естественнонаучной, технической и социально-исторической областей.

К проблемам морали имеет отношение поиск средств нравственного оздоровления общества. Необходимо найти подходящую стратегию восстановления нравственных добродетелей конфуцианской цивилизации.

1. *Мин ти ши юн* 明体适用 («пригодность прояснения основы»)

Впервые термин *Мин ти ши юн* появился в 1659 г. в сочинениях китайского философа и коллаборациониста Ли Эрцю (1627—1705), благодаря которому маньчжурская династия Цин (1644—1911) ввела экзаменационную систему назначения чиновников и раздачи титулов *бо сюэ хун цы* 博学鸿词. Он обосновал необходимость прагматического поворота в рамках конфуцианской традиции: «прояснять Дао и оберегать сердце в качестве основы / сущности, править миром и распорядиться вещами в качестве применения / функции» (*мин дао цунь синь и вэй ти, цзин ши цзай у и вэй юн* 明道存心以为体, 经世宰物以为用).

В интерпретации китайского патриота Гу Яньу та же концепция приобрела совершенно иной смысл с фокусом на критической оценке духовного наследия династии Мин, а также с направленностью на преодоление конфуцианской традицией когнитивного диссонанса, возникшего в эпоху Сун (960—1279) под влиянием чань-буддизма.

Сюй Суминь считает, что Гу Яньу критикует ученых, которые обращаются к абстрактным проблемам, и намерен возратить конфуцианству рациональное содержание, изначально присущее учению Конфуция. Усилиями Гу Яньу в китайской философии выявляется конкретное онтологическое основание. Ко времени возникновения неоконфуцианства эпохи Сун идея целостности, восходящая к Яо и Шуню, в конфуцианской традиции была практически забыта. Чжу Си воскрешает универсализм, но вместе с тем вводит в конфуцианство умозрительное рассмотрение психологических состояний. На взгляд Гу Яньу, отрыв образованных людей эпохи Мин от действительности является следствием влияния на их мировосприятие неоконфуцианства или *ли сюэ* 理学 («учение о принципе»).

В основе этой теории лежит наставление из шестнадцати иероглифов императора Шуня, данное Великому Юю:

人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。

Людские помыслы тревожны, и провиденья мысль неразличима. Так будь нацелен и цельным будь. Веди [ты] верно середину².

Это наставление Шунь якобы получил от своего предшественника Яо. По Чжу Си, наставление Шуня представляет собой секретный метод, передаваемый конфуцианской традицией. А вторым основанием выступает даосская парадигма *тай цзи ту шо* 太极图说 («схема Великого Предела»). Чтобы устранить онтологию «учения о принципе», необходимо опровергнуть эти две теоретические основы.

Фраза, которая приписывается преданию о Яо и Шуне, является своего рода выражением главной идеи, посредством которой обосновываются спекулятивные доктрины братьев Чэн и Чжу Си. С точки зрения Чжу Си, конфуцианская традиция заключается в передаче тайного метода вне письменных источников — *синь фа* 心法 («метод сердца»). А этот «метод сердца» и есть наставление Шуня. Его сущность заключается в том, чтобы жить по небесным принципам, гасить человеческие страсти. Интерпретация Чжу Си сближает конфуцианство с буддизмом.

Гу Яньу считает, что учение Чжу Си с учением Конфуция расходится. Конфуций передает слова, с которыми Яо обращается к Шуню:

О ты, Шунь! Небом установленное преемство власти пало на тебя. В делах управления твердо держись середины. Если народ в пределах четырех морей будет испытывать лишения, то ты навечно лишишься благословения Неба³.

В трактате «Срединное и неизменное» (Чжун юн 中庸) упоминается эта оценка Конфуция, данная Шуню:

Шунь — вот кто великий мудрец! Шунь любил спрашивать и внимательно вслушивался в разговор окружающих. [Везде за правило считали] сокрытие зла и возвышение добра, [а он] брал эти две крайности и среднее между ними применял в отношении к народу. Вот почему он стал Шунем!⁴

Чжу Си в «Предисловии к “Срединному и неизменному”» (*Чжун юн чжан цзюй сюй* 中庸章句序), цитируя Чэн И, говорит: «Эти главы содержат «метод сердца» конфуцианской традиции»⁵. Представление о «методе сердца» не встречается в древних текстах и, следовательно, является заимствованием из более поздних доктрин.

Даосская «схема Великого Предела» — важнейший теоретический источник «учения о принципе» Чэн И и Чжу Си. Чжу Си заимствует даосскую «схему Великого Предела» у Чжоу Дуньи:

«Деяниям Верховного Неба не присущи ни глас, ни запах, это ось творения реальности, корневище всего разнообразия вещей. Поэтому и говорится: “**Без-предельное и Велико-предельное**”, нет такого, чтобы вонне Велико-предельного еще было бы Без-предельное»⁶.

Стоит отметить, что понятие *тай цзи* изначально конфуцианское, и встречается в «Комментарии привязанных слов» (*Си цычжуань* 系辞传): «Итак, перемены имеют Великий Предел. Он порождает четыре образа, четыре образа порождают восемь триграмм»⁷. Однако «схема Великого Предела» возникает в результате применения даосским подвижником Чэнь Туанем категорий «Книги Перемен» к алхимическим практикам.

Гу Яньу разрушает имманентную сунскому конфуцианству «схему Великого Предела» указанием на то, что предназначение «Книги перемен» изначально иное: «Причины того, почему Конфуций изучал перемены, не могут находиться среди повседневных слов и дел...»⁸.

Заимствование Чжу Си даосской «схемы Великого Предела» Чжоу Дуньи является непониманием целей и задач конфуцианства.

Сюй Суминь отмечает, что Гу Яньу перестраивает всю конфуцианскую онтологию для того, чтобы выделить ее рациональные принципы из призрачной и непостижимой Вселенной. Задача Гу Яньу — вернуть конфуцианство к реальным отношениям в мире людей. Он считает, что изучение «Книги перемен» является сердцевинной всей конфуцианской науки. Изучение «Перемен» требует сосредоточить внимание на природе и человеческом обществе. Нужно исследовать не только законы природы, но и всю историю Китая. Особое внимание следует уделить эпохам Чуньцю, Цинь и Хань. Только таким образом можно понять, что изменения Поднебесной неисчерпаемы, как неисчерпаем китайский народ.

Уделяя внимание анализу сущности «учения о принципе» и критике порочной практики досужих рассуждений о человеческой природе, Гу Яньу неоднократно повторяет, что небесный Путь следует искать и в природных процессах, и в вещах, созданных человеком. Природа и судьба зависят от конкретных социальных явлений.

Проект восстановления конфуцианской онтологии Гу Яньу и есть постижение природы и судьбы. Материалистические и эволюционистские философские взгляды Гу Яньу развивает из изучения «Книги перемен». При этом он четко разграничивает сферу компетенции, а также круг задач буддизма и даосизма. Он подчеркивает:

Тот, кто забывается в рассеивании Ци, говорит о буддах; тот, кто бездельничает в собирании Ци, говорит о бессмертных⁹.

Гу Яньу критикует буддизм и даосизм, любые рассуждения об отрешении от предметов окружающего мира. Последователи этих учений не отказываются от благ цивилизации. Как и обычные люди, они нуждаются в одежде в зимнюю стужу и не могут забыть о еде в голоде.

Через объединение материалистических и эволюционистских взглядов Гу Яньу переходит к постижению реального мира. Он стремится увидеть недостатки и противоречия универсализма и доказывает, что природные процессы и развитие общества имеют закономерные связи. Следы человеческой деятельности устойчивы и подтверждаемы. Ни один человек не способен прийти к совершенной

истине и создать неизменное учение, поскольку и теория, и практика постоянно прогрессируют.

По Гу Яньу, разрушение природно-экологического равновесия не связано с недостатками государственного управления. Поэтому неоконфуцианская концепция сочетания воли и судьбы, т. е. единства природы и человека, предписывающая воздерживаться от попыток решить проблему, ничего на самом деле не может изменить. Суть вопроса — это необходимость знать природные закономерности.

Гу Яньу видит механизм изменений человеческого общества. Поскольку в исторических событиях каждый человек несет в себе одни и те же побудительные мотивы и движущие силы, возникают произвольные индивидуальные волеизъявления, меняющие ход истории.

Поэтому исторические закономерности в свою очередь содержатся в человеческой деятельности. И благие плоды, и дурные последствия — все является порождением человеческой деятельности. Познание природы и человека поднимает исследование человеческих пределов до философских высот и приходит к философским выводам о том, что совершенномудрый через людей познает Небо.

Из материалистического и эволюционистского онтологического подхода возникает активное и деятельное мировоззрение. Гу Яньу в изучении онтологических вопросов преследует совершенно ясную цель, а именно — вывести императив «пригодности непрозрачности» вещей. Путь находится не в пустой болтовне о природе сердца, но в природе и человеческом обществе; чтобы познать Путь, следует заниматься познанием природы и общества.

Конфуцианское мировоззрение гармонично, поскольку основывается на внутренней динамике творческого импульса:

Время летит, как воды этой реки, которые текут и днем, и ночью! Проникай в путь дня и ночи и познавай, и тогда изо дня в день будешь неустанно укрепляться, сообразно обстоятельствам идти в ногу со временем, сможешь исчерпать смысл «Перемен»¹⁰.

Таким образом, делает вывод Сюй Суминь, Гу Яньу заново открывает историческое измерение конфуцианства, изучая связь конфуцианских истин с историческими эпохами Китая. Для претворения в жизнь конфуцианского учения нужна не воля, а уверенность в сво-

их знаниях. Конфуцианство опирается на изучение канонов, избегая погружения в мистицизм. Поэтому в нем нет никаких тайн, как и не существует никаких тайных «методов сердца» конфуцианства.

2. *Бо сюэ юй вэнь* 博学于文 («энциклопедизм в письменах»)

Сюй Суминь рассматривает концепцию *бо сюэ юй вэнь* как разработанную Гу Яньу теорию познания. Ее возникновение обусловлено необходимостью разрешить гносеологический вопрос, почему ученые приходят к бесполезному абстрактному знанию. Иррациональный интерес ученых к внутреннему миру человека ослабляет прагматический аспект познания. Гу Яньу через изучение текстов практически прокладывает путь прогрессивной тенденции в конфуцианской теории познания.

Критика Гу Яньу направлена против пустословия «учения о принципе» эпох Сун и Мин, он выдвигает основную цель занятий конфуцианской наукой — достижение энциклопедического знания текстов и скромности в поведении.

Концепция «энциклопедизма в письменах» предполагает изучение двух больших областей:

- 1) естественно-технические знания;
- 2) социально-исторические знания.

Гу Яньу считает, что все, что имеет отношение к знанию о природе и обществе, является предметом познания. Философское познание необходимо выстроить на основе традиционных знаний о природе и обществе, всего того, что можно назвать *тянь ди жэнь чжи чан дао* 天地人之常道 («неизменный путь Неба, Земли и Человека»).

Гу Яньу выделяет прагматическую направленность деятельности ученых. Поэтому для него особо ценны собрания текстов по астрономии, географии, военному делу и сельскому хозяйству, гидрологии и почвоведению. Знания этих трактатов могут изменить облик целой эпохи. Для того, чтобы исчерпывающе исследовать природу и человека, необходимо досконально изучить методологию естественных наук.

Гу Яньу критикует взгляд на естественнонаучные и технические знания как *мо и* 末艺 («нестоящие искусства»), широко распространенный в сочинениях современных ему ученых. В отличие от них Конфуций рассматривал полезные знания как *ю и* 游艺 («изящные искусства»), способствующие успехам в учении. В «Книге преиму-

ществ и недостатков областей и княжеств Поднебесной» (*Тянься цзюнь го ли бин шу* 天下郡国利病书) Гу Яньу подробно рассматривает в числе прочих областей знания астрономические и метеорологические явления, ирригацию полей, горное дело, соляную промышленность, кораблестроение, мореходство, теорию морской войны и войны на реках и озерах. Он обращает внимание на то, как естественнонаучные и технические исследования с необходимостью приводят ученого к более широким гносеологическим выводам.

В этом сочинении метафорично, но отчетливо показаны противоречия между предшествующими опыту представлениями и общественной практикой. Гу Яньу считает, что только практика является истинным учителем и источником познания истины. Для того чтобы понимать, как древность связана с современной эпохой, необходимо досконально исследовать методологию социально-исторических наук.

От Чжу Си берет начало противоположная точка зрения. Чжу Си сводит изучение истории к видению того, что находится на поверхности явлений. Гу Яньу делает акцент на изучении причинно-следственных связей, что находит выражение в его концепции *тун гу цзинь чжи бянь* 通古今之变 («достигать превращения древнего в современное»). Он ставит во главу угла методологический принцип *инь гу чоу цзинь, и у жу цзин ши чжи юн* 引古筹今, 亦吾儒经世之用 («воспроизведением древности строить современность, а также применять конфуцианство для управления»).

Чжу Си критикует Сыма Цяня за небрежное и невежественное изучение доказательств. Гу Яньу напротив, высоко оценивает исследования Сыма Цяня. Он считает, что с глубокой древности и до современной эпохи никто так подробно, как Сыма Цянь, не описывал исторические источники, военные действия и рельефы местности. Отношение Гу Яньу и Чжу Си к изучению конфуцианства неодинаково, четко обозначены различия их подходов. Гу Яньу в своих рассуждениях опирается на исследование канонов, Чжу Си делает упор на постижение принципов. Гу Яньу обращает особое внимание на исследование социально-экономических, политических и нравственных вопросов, Чжу Си — психической сферы.

Не только в «Книге преимуществ и недостатков областей и княжеств Поднебесной», но и в «Записях ежедневных познаний» (*Жи*

чжи лу 日知录), «Описаниях границ» (*Чжао юй чжи* 肇域志) Гу Яньу исчерпывающе исследует историю и современное ему состояние экономики, политики и нравов китайского общества. Еще больше он обращает внимание на связи между этими сферами для того, чтобы осознать диалектические закономерности общественного развития. Это его важнейшие произведения, в которых он рассматривает политическую и культурную историю Китая.

Изучение товарного хозяйства поздней Мин приводит Гу Яньу к выводу, что наиболее зажиточными являются те регионы, которые отличаются бережливостью. Стремление извлечь уроки из периодов расцвета и упадка, успокоения и смуты дает Гу Яньу понимание того, почему предосудительная деятельность чиновников уничтожает порядок в управлении, а ограничения в общественной жизни приводят к недовольству и мятежам.

По мнению Сюй Суминя, Гу Яньу раскрывает глубинные связи нравственности и экономики, политики и воспитания. Рассмотрение закономерностей социального развития и анализ социальных противоречий заставляют Гу Яньу констатировать необратимость процессов в современном ему китайском обществе. На его взгляд, традиционной системе только и осталось, что изменяться. В то же время прогнозы Гу Яньу вполне оптимистичны. Он считает, что современная ему ситуация создана людьми, поэтому люди способны ее исправить. Именно человеческие ресурсы Китая могут круто повернуть ход событий, Гу Яньу напоминает, что *жэнь дин нэн шэн тянь* 人能胜天 («человеческая решимость может победить Небо»).

Гу Яньу непоколебимо верит в национальное возрождение. Он высоко ценит знания и осваивает диалектические законы истории для того, чтобы прогнозировать перспективы общественного развития. Прогресс и регресс, как подъем, так и упадок всегда идут рядом, всегда имеют противоречивый характер. Он предполагает, что в развитии всегда есть рациональное начало, некая скрытая закономерность, которую можно в будущем сознательно использовать в разработке проектов социальных преобразований.

Общество эволюционирует от природы к культуре, а на более высоком уровне снова возвращается к природе. Китайское общество со времен Хуан-ди качественно изменилось под влиянием письменной

культуры, но по мере зарождения цивилизации возникли обман и мошенничество.

Как сделать нравы простыми и бесхитростными? Необходимо, чтобы забота о благосостоянии народа была основой цивилизации. Поэтому необходимо развивать хозяйственную сферу, чтобы люди не нуждались в мошенничестве и обманах. И тогда удовлетворенный условиями жизни народ можно будет обратить к простым и бесхитростным нравам.

Именно по этой причине Гу Яньу предметом познания делает естественные, технические и социальные науки. В результате больше не возникает ложной уверенности в том, что ученый должен довольствоваться лишь поверхностью явлений, данным раз и навсегда интуитивным познанием вещей. Стремление к истине преодолевает ограничения, налагаемые временем и пространством.

3. Син цзи ю чи 行己有耻 («способность испытывать стыд за свои поступки»)

В третьей части своей статьи Сюй Суминь рассматривает этику Гу Яньу, императивом которой является концепция син цзи ю чи 行己有耻 («способность испытывать стыд за свои поступки») ¹¹. Гу Яньу полагает, что падение и гибель династии Мин — не только результат социального взрыва, обусловленного экономическим и политическим кризисом, но и проявление кризиса основ морали традиционного китайского общества. Гу Яньу осуществляет рефлексию мировоззрения интеллектуальной элиты и на этой основе ищет пути построения разумной и нравственной цивилизации.

Критика ученого сообщества сопряжена у Гу Яньу с изучением истории Китая, исследованием его политической и экономической системы, а также постижением конфуцианских канонов. Он стремится показать историческую эволюцию, обозначить перспективы социального развития. В истории китайской философии он также всесторонне и последовательно исследует вопрос национальной государственности. Ничего подобного не было ни до, ни после. Мысль Гу Яньу, считает Сюй Суминь, продолжает традицию конфуцианского ригоризма: «Бесстыдство сановников — стыд для страны» (*ши дафу чжи у чи, ши вэй го чи* 士大夫之无耻, 是谓国耻). Гу Яньу перечисляет пять основных пороков интеллектуальной элиты и служилого сословия.

Во-первых, это лезть. Ценностные установки конфуцианства таковы, что оно предписывает умение говорить правду. Лезть — то, что умножает обман и заставляет человека в конечном итоге обманывать самого себя. Лезть ведет к политической смуте, еще больше усугубляя атмосферу социального упадка. Нужно поступать так, чтобы лезть разделял ответственность вместе с тем, кого он лезть вводит в заблуждение.

Во-вторых, жадность. Жадность представителей служилого сословия ведет все общество к нравственной деградации. Поэтому в «Жи чжи лу» Гу Яньу пишет: «Нет чиновников, не берущих взятки» (*у гуань бу лу и* 无官不赂遗) ¹². Тогда же стала распространенной практика совмещать полицейские функции с криминальным бизнесом и вымогательством: «Нет охраны без грабежа» (*у шоу бу дао це* 无守不盗窃) ¹³. Жадность обесценивает в обществе таланты и способности.

В-третьих, насилие. Насилие является принудительным разделением людей на высших и низших, благородных и худородных. Благодаря насилию люди приобретают стремление к богатству и знатности, а также лишаются стыда. Отсутствие стыда приводит к тому, что с помощью связей и через женщин добиваются богатства и становятся вхожи в императорский дворец.

В-четвертых, ложь. Ложь — это оружие слабого человека. Когда человек лжет, он проявляет скрытую агрессию. Гу Яньу приводит цитату из сочинения литератора и апологета учения Сюнь-цзы эпохи Цзинь, Чжунчан Ао «Ода сущностным качествам» (*Хэ син фу* 核性赋):
 裸虫三百，人最为劣，爪牙皮毛，不足自卫；唯赖诈伪，迭相嚼啮。

Из трехсот видов тварей человек — самый слабый; его когтей, клыков, кожи и меха недостаточно для самозащиты. Плутство и притворство заменяют способность кусать и грызть ¹⁴.

В-пятых, безделье. Оно проявляется, главным образом, в страсти к азартным играм, соперничестве за роскошь и разврате, лицемерном подражании бессмертным и буддам.

Гу Яньу считает, что из четырех конфуцианских основ — обрядов, долга, честности и стыда — стыд является самым необходимым. Чтобы построить разумную и нравственную цивилизацию, нужно исходить из реальных человеческих качеств и условий общественной жизни. Пяти порокам служилого сословия Гу Яньу противопоставляет пять базовых принципов поведения.

Чтобы преодолеть лезть как социальное зло, чиновнику необходимо осознать, что человеколюбие и патриотизм — это одно и то же явление. Лезть не смягчает человеческие нравы, но отчуждает человека от общей судьбы жителей одной страны. Чтобы обуздать жадность, чиновнику необходимо занимать активную жизненную позицию и радеть об общем благе. Не препятствовать разложению общественных нравов — значит становиться сообщником преступлений. Чтобы воспрепятствовать насилию, чиновник должен знать свои родовые корни и чтить своих предков. Нельзя изучать извращенное конфуцианское учение. Чтобы устранить ложь, нужно понимать, что ее суть — защитная реакция. Чиновник, наделенный властью, должен уметь влиять на сердца, чтобы привлекать людей. Чтобы справиться с бездельем чиновников, необходимо расставить приоритеты в устремлениях. Сначала — честность, потом — выгода и польза.

Таким образом, философская мысль Гу Янью, по мнению Сюй Суминя, направлена на решение практических вопросов, вызванных к жизни проблемами общественного развития. Это философия должного, она направлена на поиск нравственного пути национального возрождения, что делает ее особо ценной традицией в китайской философии.

Примечания

- ¹ Сюй Суминь. Гу Янью чжэсюэ дэ вэньги иши юй сысян лилу [Тематика и логика рассуждений философских текстов Гу Янью 许苏民.顾炎武哲学文题意识与思想理路]. URL: <http://tieba.baidu.com/p/204841478> (дата публикации: 24.05.2007).
- ² Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шаншу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй»). М., 2014. С. 70.
- ³ Лунь юй // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 235.
- ⁴ Чжун юн // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 129.
- ⁵ Цит по: Чжун юн чжи дао [Дао срединного и неизменного 中庸之道]. URL: <http://baike.baidu.com/view/47901.htm> (дата обращения: 08.03.2015).
- ⁶ Тай цзи ту шо // Чжоу Дунни и ренессанс конфуцианской философии. М., 2009. С. 203.
- ⁷ И цзин («Канон перемен»): Перевод и исследование. М., 2005. С. 211.
- ⁸ Жи чжи лу [Записи ежедневных познаний 日知录] // Гу Янью цюаньцзи [Полное собрание сочинений Гу Янью 顾炎武全集]. Шанхай, 2011. Т. 18. С. 85.
- ⁹ Там же. С. 78.
- ¹⁰ Там же.

¹¹ 子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥：使於四方，不辱君命：可謂士矣。」

Цзы Гун спросил:

— Каким нужно быть, чтобы могли сказать:
«Служилый муж!»?

Учитель ответил:

— Кто в поведении своем не забывает о стыде, кто, будучи посланным в любую страну, с честью выполняет веления государя, — того можно назвать служилым мужем.

Цит. по: Беседы и суждения «Лунь юй» / науч. пер. А. Е. Лукьянова; поэт. перелож.

В. П. Абраменко. М., 2011. С. 296.

¹² Цит. по: Сюй Суминь. Указ. соч.

¹³ Цит. по: Сюй Суминь. Указ. соч.

¹⁴ Цит. по: Сюй Суминь. Указ. соч.

Н. Л. Кварталова

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ «ИСТОРИЯ ЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ» («ЛОЦЗИ СЮЭ СЫСЯН ШИ»)

В рецензии дан краткий обзор книги «История логической мысли» (2004 г.) и ее анализ с фокусом на главах, посвященных логике в Китае.

Ключевые слова: история логики, китайская логическая мысль, индийская логика, западная логика

Книга «История логической мысли» 逻辑学思想史 (под редакцией Чжан Цзялуна 张家龙) — одна из книг серии «История дисциплин» (学科思想史丛书 *Сюэжэ сысян ши цуншу*), изданных в Хунани издательством «Образование». Книга вышла в 2004 г. и представляет интересный образец китайского восприятия науки логики и её статуса в Китае. Главный редактор серии, Жу Синь 汝信, в предисловии пишет о заблуждениях отрицания важности гуманитарных наук, и в частности философии, для развития общества, а также о важности мирового философского наследия для развития современного Китая. Кроме того, в предисловии выражается надежда на объединение наук о природе, о человеке и об обществе для их дальнейшего и гармоничного развития. Авторы считают логику одним из важных направлений развития философии и предполагают, что именно знание логики может способствовать большему взаимопониманию между науками, поэтому логика удостоилась отдельной книги в вышеупомянутой серии.

В нашем обзоре интересно провести параллели с тремя книгами по истории логики, изданными еще в СССР: «Историей логики»

А. О. Маковельского¹, совместным трудом П. С. Попова и Н. И. Стяжкина «Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения»² и книгой того же П. С. Попова «История логики Нового времени»³. К сожалению, данными монографиями исчерпывается отечественный перечень трудов по истории логики и, хотя все книги весьма интересны, но в них, конечно же, не представлена история логики со всей полнотой, особенно это касается становления и развития современных логических теорий. В целом же в отечественной логике много внимания уделяется отдельным направлениям и персоналиям, взять, к примеру, открытое недавно наследие логика Казанского Университета Н. А. Васильева, о котором написано множество статей и монографий в последнее десятилетие. Несомненно, что в книге, например, о модальной логике будет описана история самой модальной логики и представлены ее направления, но суммирующего труда по истории логики, охватывающего весь период ее развития, включая современность, в России пока что нет, как, впрочем, и такого рода обзорных книг по истории китайской и индийской логической мысли.

«История логической мысли» состоит из трех частей. В первой рассматриваются логические идеи в Китае, во второй — в Индии и в третьей — на Западе. Авторы признают, что не ставили задачу охватить всю логическую мысль во всех подробностях, они пытались представить квинтэссенцию учений трех направлений. Эта книга вряд ли сможет служить полноценным практическим учебником по логике, это, скорее, довольно подробный экскурс в историю развития логической мысли, в котором, на наш взгляд, наибольший интерес представляет изложение китайской мысли как наиболее близкое авторам. В нашем обзоре мы позволим себе проигнорировать отсылки к марксистской теории и сосредоточиться целиком на логической части.

Первая часть дает обзор логики Китая, называется «Чжунго минбянь сюэ» 中国名辩学 («Китайское учение об именах и спорах») и написана Лю Пэйюй 刘培育. Название главы весьма корректно, поскольку сразу же исключает все споры о наличии логики в Древнем Китае. Здесь рассматриваются основные категории китайской логической мысли. Нужно сразу сказать, что материал изложен не в хронологической последовательности, а проведен разбор основных категорий китайской философии, так или иначе связанных с логи-

кой, что, безусловно, является более сложной задачей. *Минбянь сюэ* 名辯学 (далее мы будем использовать этот термин без перевода, так как он хорошо отражает специфику китайской логической мысли), по мнению авторов, является специфической китайской теорией, имеющей своё собственное учение об именах, языке и рассуждениях. В современности содержательное ядро *минбянь сюэ* слилось с западной логикой, поскольку в нем были уже описаны основные принципы и законы мышления.

В первой части традиционно описан исторический фон, на котором стало возможно появление *минбянь сюэ*. Это период Чуньцю—Чжаньго, время определения основной логической проблематики китайской философии. Интересна данная автором периодизация развития *минбянь сюэ*. Она насчитывает 5 периодов. Первый — эпоха до династии Цинь, становление моистской ветви *минбянь сюэ*, «Выправление имен» Сюнь-цзы, а также споры Хуэй Ши и Гунсунь Луна. Второй период приходится на эпоху династий Цинь и Хань. Хотя в это время и не появилось выдающихся мыслителей в области *минбянь сюэ*, но логические термины, тем не менее, упоминались в трактатах Сыма Тяня, в «Чуньцю», развивалась теория доказательства, появились комментарии к «Мо цзину». Третий период включает время от династии Суй до династии Цин. Эпоха комментаторов, первое знакомство с западной и буддийской логикой, перевод «Начал» Евклида и «Диалектики» Аристотеля на китайский язык. Четвертый период, XIX—XX вв., — знакомство с западной культурой и наукой, сравнение с логикой Европы и Индии, знакомство с переводом книги по логике Дж. Милля. И, наконец, современная эпоха, начало которой относится автором к пятидесятым годам прошлого века. Это, с одной стороны, попытки найти логику в западном смысле в китайских классических трактатах, издание многотомных книг по истории китайской логики, с другой стороны — начало работы китайских ученых над проблематикой современной западной логики и проведение научных конференций на эти темы. И, как итог этих изысканий, выделение китайской логики как специфической дисциплины *минбянь*.

В область исследования *минбянь сюэ* входят основные категории, такие как имена (名 *мин*), высказывания (辭 *цы*), рассуждения (說 *шо*) и споры (辯 *бянь*). Такое деление можно сопоставить с определением

языка логики, принятым в западной традиции. Так, *термам* соответствуют *имена*, далее также идут *высказывания* как наименьшая логическая единица, имеющая значение «истина» или «ложь», *вывод* из посылок называется *рассуждением*, а из последних складывается *аргументация в споре*. Как видим, деление вполне стандартное. Рассмотрим его подробнее.

Вторая глава рассказывает о категории имени (名 *мин*) и отношениях между именами, указателями (指 *чжи*), и именованьем (稱 *чэн*). Различия имен и указателей приводятся на материале «Мо-цзина», а *чжи* из «Гунсунь Лун-цзы» почему-то не рассматриваются. Идеи Гунсунь Луна, высказанные в «Бай ма лунь», рассматриваются в главе о соотношении имен и названий (号 *хао*). О различии между *мин* и *чэн* говорится на основании высказываний Ван Би. Идеи «исправления имен» также посвящена отдельная глава, где рассмотрены точки зрения от Конфуция и Гунсунь Луна до Сюнь-цзы.

В третьей главе разбираются воззрения древних китайцев на высказывания (辭 *цы*). Здесь рассматриваются такие понятия как высказывания, речи (言 *янь*), противоречивые суждения (悖辭 *бэй цы*), а также основные постулаты китайских мыслителей, связанные с этими категориями. Помимо подробного анализа «Мо цзина», в этой части упоминается «Гунсунь Лун-цзы», перечисляются парадоксы Хуэй Ши. Говоря о рассуждениях (說 *шо*), автор вновь обращается к школе имен, «Мо цзину» и «Сюнь-цзы». Здесь же рассматривается понятие закона (辟 *би*), моистские правила вывода (效 *сяо*) и (侔 *моу*), теория Чжу Си. В последней главе этого раздела речь пойдет о различии и сходстве терминов *бянь* 辯, *лунь* 论, *шо* 说, об искусстве споров и противоречиях.

Интересна глава о сравнении *минбянь*, индийской и западной логики. В ней дан исторический экскурс развития индийской логики и ее проникновения в Китай, о переводах Дигнаги «Ньяя-мукха» и исследователях позднего периода — Сунь Ижане (1848—1908), впервые проведшем параллели между проблематикой китайской, индийской и западной логик, и Лян Цичао, также сопоставлявшим китайскую и европейскую логики.

В целом первая часть книги представляет собой очень подробное изложение классических китайских текстов с многочисленными

цитатами из первоисточников и комментариями к ним, с детальным анализом употребления различных логических терминов, и будет весьма интересна для читателя, желающего познакомиться с логической проблематикой в Древнем Китае. Примечательно, что китайские ученые рассматривают как источники логических идей трактаты «Мо цзин», «Гунсунь Лун-цзы», «Сюнь-цзы», «Лунь юй», но не касаются в своем анализе самого древнего — «И цзина».

Часть вторая рассказывает о логике Индии и называется «Инду чжэнли — иньмин» 印长正理 — 因明 («Индийская ньяя — хетуви-дья»). Авторы этой части — Шао Цянцзинь 邵强进 и Чжэн Вэйхун 郑伟宏. Акцент сделан на трех основных разделах индийской логики: «Лунь чжэн ши» («Теория аргументации»), «Инь сань сянь гуйцзэ» («Индийский трехчастный силлогизм») и «Го ши лунь» («Рассуждения об ошибках»). Авторы отмечают особую религиозную среду, повлиявшую на становление индийской логики, классические и неортодоксальные школы философии, в которых зарождалось логическое учение. В нашей стране исследованием по логике Индии с переводом буддийских трактатов занимался выдающийся российский ученый Ф. И. Щербатской⁴, но сравнивать краткий исторический экскурс и фундаментальный труд весьма сложно.

Основные разделы данной книги акцентируют внимание на способах аргументации, на силлогизмах и ошибках в рассуждениях. Основными фигурами в истории индийской логики признаются Дигнага и Дхармакирти. Подробно изложена теория *вада-доша* (буддийская теория логических ошибок) в понимании Нагарджуны (на материале «Упая-каушалья-хридая-шастры») и Готамы («Ньяя-сутры»); *абхаса* — теория логических ошибок, представленная Дигнагой (всего 34 ошибки) и Дхармакирти (уже 50 ошибок в «Ньяя-бинду»). Подробно разбирая индийские силлогизмы, авторы отмечают, во-первых, их отличие от аристотелевских, которое видят в их необязательной трехчастности, в отсутствии фигур, в возможности делать вывод от частного к частному суждению, а во-вторых, использование индукции в умозаклчениях.

Часть третья посвящена обзору европейской логики, от истоков до наших дней и называется просто «Сифан лоцзи» 西方逻辑 («Логика на Западе»). Это наиболее традиционная часть книги. В изложении

истории логики автор опирается на работы американских и китайских ученых и, что примечательно, на переведенные на китайский язык работы П. С. Попова⁵. Из библиографии также любопытны ссылки на классические тексты вроде «Логики Пор-Рояля»⁶. Автор этого раздела Чжан Цзялун ключевой фигурой западной логики считает Аристотеля, соответственно, все разделы, касающиеся не только силлогистики, но и учения о языке, логики высказываний и модальной логики начинаются с рассмотрения взглядов Аристотеля на данный вопрос. Истории логики в ее хронологическом развитии уделено немного внимания. Более двух тысяч лет истории логики от Греции до современной математической логики компактно уместились на двадцати страницах. Это необычный для наших книг по истории логики подход, поскольку акцент, как и в предыдущих главах, сделан не на истории школ и персоналиях в хронологическом порядке, а на истории развития отдельных идей и концепций.

Итак, какие же вопросы в истории европейской логики китайские ученые считают ключевыми? Конечно же, это традиционно аристотелевская силлогистика. Рассматриваются отношения между простыми категорическими высказываниями, отношения между посылками и заключением, модусы силлогизма. Во второй части приведены средневековые правила запоминания модусов силлогизма в стихах и способ записи силлогизма. В третьей — силлогистика от Боэция до И. Канта. В четвертой — различные способы записи силлогизмов, появившиеся в связи с развитием математической логики Булевой алгебры. Отдельно рассмотрены работы Гильберта и Аккермана⁷, а также Я. Лукасевича⁸. И, наконец, исследования современных, в основном американских, ученых, и перевод силлогистики на язык логики предикатов и в секвенциальные исчисления. Схема логического квадрата описана, но сам квадрат не представлен.

В следующей главе разбираются основные учения о предикабилиях. В ней кратко описаны взгляды Аристотеля, Порфирия, средневековых схоластов, Оккама, Буридана, вопрос о статусе универсалий, борьба реалистов с номиналистами. В логике Нового времени рассказывается о логике от трех категорий объектов и видов знаков, описанных в «Логике Пор-Рояля», до логики Дж. Милля⁹.

В «Логике высказываний» автор анализирует понимание выска-

званий Аристотелем, стоиками и мегариками, которые, по общепризнанному мнению, и были основателями логики высказываний; виды суждений у Боэция; учение о выводе Буридана; зачатки логики высказываний в эпоху Средневековья. К этому же разделу автор относит и парадоксы стоиков, Альберта Саксонского и др. И, наконец, новое время автор датирует, начиная с работ Иохима Юнгуса «Гамбургская логика» (1678), который начал анализировать высказывания, отличные от аристотелевских по форме, Х. Вольфа и Б. Больцано.

Пятая глава повествует об истории модальной логики, у истоков которой стоит, опять же, Аристотель. В целом, третья часть монографии оставляет впечатление, что автор руководствовался какими-то своими предпочтениями в исследовании истории логики. Действительно, модальности встречаются уже у Аристотеля в его пресловутой дискуссии о статусе истинности будущих случайных событий. Но совершенно непонятно, почему так незаслуженно обделены вниманием другие разделы неклассической логики. И сложно представить, что Аристотель или стоики записывали свои высказывания на языке логики предикатов с использованием кванторов и модальностей. Здесь идет явная модернизация, не сочетающаяся с общей парадигмой книги как исторической. Далее описаны исследования силлогистики и модальностей Я. Лукасевичем, в которых автор придерживается символики Лукасевича. Интересно, что автор приводит формализацию модальной системы, подробно описанной Ж. Буриданом. Отдельной темой рассмотрены современные реконструкции модальной силлогистики, к сожалению, без упоминания работ российских ученых, например, В. И. Маркина, занимающегося исследованием силлогистики. Из исследователей модальной логики нового времени автор упоминает Г. Лейбница как создателя семантики возможных миров и И. Канта.

В шестой главе рассмотрены основные законы логики, сформулированные Аристотелем, и их дополнение Лейбницем, Вольфом и Кантом.

Глава седьмая необычна тем, что в ней описана история метода индукции, который тесно связан с развитием науки и необходимостью подтверждать теоретические выкладки опытом. Индуктивная логика была на пике популярности в XIX веке, когда о ней писали Дж. Милль и

У. Минто. В книге же весьма подробно рассмотрены взгляды на индукцию как метод и древних греков, и схоластов Средневековья, и ученых эпохи Возрождения. Из современных представлена система фон Вригта.

И, наконец, в заключительной восьмой главе исследуются основы математической логики, собственно, того, чем является логика в наше время. В нашей литературе по истории логики считается, что основы логики высказываний были заложены еще в школах стоиков и мегариков¹⁰. Здесь же автор сразу переходит к эпохе Декарта и Лейбница, рассматривая последнего как вдохновителя математической логики. Также упомянуты законы де Моргана и построение булевых алгебр, исчисление Г. Фреге и «Principia mathematica» Б. Рассела и А. Уайтхеда. Из используемых современными логиками способов записи кратко описаны аксиоматический метод построения логики высказываний и логики предикатов первого порядка, а также правила вывода исчисления высказываний.

В целом история европейской логики представлена с явным акцентом на древнегреческую силлогистику и на период Средних веков. Деление по темам не исчерпывает всего многообразия вопросов логики в их динамике развития. В основном автор опирается на работы ученых середины прошлого века, что вполне объяснимо тем фактом, что перевод современной литературы на китайский язык происходит небыстро, и если монография не англоязычная, доступ к ней всегда проблематичен. Силлогистика, несомненно, является основанием логики, но сложно игнорировать тот факт, что с начала прошлого столетия логика кардинально поменялась, на смену силлогистике пришла современная логика со всем ее разнообразием систем, с новыми методами построения систем и новыми возможностями практического использования. Этот факт, на наш взгляд, отражен автором недостаточно полно.

В заключение можно сказать, что данная книга будет интересна и полезна тем, кто интересуется логическими изысканиями в Древнем Китае. Что же касается европейской или индийской логики, то у нашего читателя, несомненно, больше возможностей получить представление об интересующем его вопросе из русско- и англоязычных источников, а третья часть книги может с пользой применяться для изучения специфической логико-философской терминологии.

Примечания

- ¹ *Маковельский А. О.* История логики. М., 1967.
- ² *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
- ³ *Попов П. С.* История логики Нового времени. М., 1960.
- ⁴ *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. В 2-х томах. СПб, 1903—1909.
- ⁵ См. сноски 2 и 3.
- ⁶ Arnauld and Nicole. *The Port-Royal Logic.* London, 1851.
- ⁷ *Гильберт Д., Аккерман В.* Основы теоретической логики. М., 1947.
- ⁸ *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959.
- ⁹ *Mill J. S.* *Sistem of Logic.* London, 1843.
- ¹⁰ *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Указ. соч. С. 97—98.

Сведения об авторах

АБРАМЕНКО, Владимир Петрович — канд. тех. наук, ст. науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва), ma-wlad@yandex.ru

БЛАЖКИНА, Анастасия Юрьевна — науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва), myshashu@yandex.ru

ВИНОГРОДСКАЯ, Вероника Брониславовна — канд. филол. наук, вед. науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва), banbanpo@gmail.com

ЗАВЬЯЛОВА, Ольга Исааковна — доктор филол. наук, гл. науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва), olgazavyalova@yahoo.com

ИОНОВ, Алексей Юрьевич — науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва), fuhu@yandex.ru

КВАРТАЛОВА, Наталия Леонидовна — канд. ф. наук, ст. науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва), tuzinat@yahoo.com

ЛУКЪЯНОВ, Анатолий Евгеньевич — доктор. ф. наук, профессор, руководитель Центра сравнительного изучения цивилизаций Северо-Восточной Азии, Институт Дальнего Востока РАН (Москва), lukyjanov48@mail.ru

ПОЧАГИНА, Ольга Валерьевна — канд. ист. наук, вед. науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва), pochagina@ifes-ras.ru

ПУШКАРСКАЯ, Наталья Вячеславовна — соискатель, Институт Дальнего Востока РАН (Москва), su-u@yandex.ru

СТАРОСТИНА, Аглая Борисовна — канд. ф. наук, ст. науч. сотрудник, Школа актуальных гуманитарных исследований (ШАГИ), Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС, Москва), abstarostina@gmail.com

СТУПНИКОВА, Валерия Владимировна — аспирант, Институт Дальнего Востока РАН, (Москва), lera.stupnikova@gmail.com

ШИЛОВ, Александр Петрович — ст. науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва), shilovap@yandex.ru

ШУЛУНОВА, Евгения Константиновна — к. филол. наук, ст. науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва), jenyashu@yahoo.com

CONTRIBUTORS

Vladimir ABRAMENKO — Candidate of Sciences (Engineering), Senior Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow), ma-wlad@yandex.ru

Anastasia BLAZHKINA — Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow), myshashu@yandex.ru

Veronika VINOGRODSKAYA — Candidate of Sciences (Philology), Leading Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow), banbanpo@gmail.com

Olga ZAVYALOVA — Doctor of Sciences (Philology), Principal Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow), olgazavyalova@yahoo.com

Alexey IONOV — Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow), fuhu@yandex.ru

Nataliya KVARTALOVA — Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow), tuzinat@yahoo.com

Anatoly LUKYANOV — Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Director of the Centre for Comparative Studies of East Asian Civilizations, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow), lukyanov48@mail.ru

Olga POCHAGINA — Candidate of Sciences (History), Leading

Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow), pochagina@ifes-ras.ru

Natalya PUSHKARSKAYA — applicant for PhD, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow), su-u@yandex.ru

Aglaia STAROSTINA — Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Research Associate, School for Advanced Studies in the Humanities (SASH), The Russian Academy of National Economy and Public Administration (RANEPА, Moscow), abstarostina@gmail.com

Valeriiа STUPNIKOVA — post-graduate student, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow), lera.stupnikova@gmail.com

Alexander SHILOV — Senior Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow), shilovap@yandex.ru

Evgeniya SHULUNOVA — Candidate of Sciences (Philology), Senior Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow), jenyashu@yahoo.com

*Peoples and Cultures of the Orient.
Researches and Translations. 2014*

The papers, reviews and translations of Peoples and Cultures of the Orient. Researches and Translations. 2014 cover different aspects of Chinese culture from antiquity to modernity in the fields of philosophy, cultural history, aesthetics, linguistics, and interdisciplinary studies in humanities. The important feature is the publication of commented translations and comprehensive reviews.

The project aims at Asian studies' specialists, students and a non-academic audience concerned with modern and traditional East Asian cultures.

Keywords: *China, Ancient China, culture, civilization, mythology, philosophy, Muslims Hui, Arabian, Persian, Dungan, youth, values, behavior, tradition, category, quinary classification, five elements, Tangfiction, accounts of the supernatural, Zhang Chao, interactivity, microblog, literati, aphoristic writings, canon, poetry, Confucianism, Guodian bamboo slips, small drama theatre, the huaju Chinese drama, social mood, symbol of dragon, history of logic*

ABSTRACTS

PSYCHOLOGICAL STATE OF MODERN CHINESE SOCIETY

Alexander Shilov

Social mood is an important indicator of the state of the society and its ability to remain stable. At present, the Chinese society is in a state of a strong psycho-emotional tension. The society is ill. The major symptoms of the disease comprise a total distrust of the authorities and a general distrust of others, a widespread hatred of the rich and of the government officials. The main reasons are the growing gap between the rich and the poor and a strong sense of injustice caused by the ill-gotten wealth, as well as by the fact that the "weaker groups" are defenseless against corrupt officials and the rich. The new leadership is aware of

this dangerous situation. It is taking action to fight corruption among officials and is making attempts to unite the society around the idea of the glory of the nation.

Keywords: *social mood, confidence crisis, hatred towards the rich, hatred towards the officials, wealth gap, anticorruption campaign, glory of state*

«LITTLE EMPERORS» AND THE STRAWBERRY GENERATION: PSYCHOSOCIAL CHARACTERISTICS

Olga Pochagina

The article deals with the young people born in China in the period of reform and opening up. Their values, behavior, and dreams reflect their psychosocial features, aspirations, and their response to the changes taking place in the society. In order to create a comprehensive psychosocial portrait of the Post-'80, the author analyzes various definitions of these generations by the experts and the media. The purpose of the study is to understand the correlation between the traditions and the innovations, as well as and to reveal global trends and specific features in the outlook and behavior of today's Chinese youth.

Keywords: *China, youth, values, behavior, traditions*

YOU MENG YING: AN INTERACTIVE PROJECT BY ZHANG CHAO (1650-1709?)

Veronika Vinogradskaya

You Meng Ying (Quiet Dream Shadows) is a collection of miscellaneous sayings of the early Qing writer Zhang Chao (b. 1650) with the "critical comments" *pingdian* from his friends and fellow writers (125 participants). This unique piece of literature at the intersection of two genres, i.e. "notes" *biji xiaopin* and "critical comments" *pingdian*, is analyzed as an interactive communication project with the characteristics similar to those of the written communication on the internet, especially, in the microblog format. It is demonstrated how the text can become highly interactive without the internet tools, but with the use of traditional channels of information exchange, such as correspondence, personal meetings, and

publishing. In order to highlight specific features of *You Meng Ying*, it is compared with the traditional interlinear commentary zhushi and with modern collaborative writing.

Keywords: *You Meng Ying*, xiaopin, interactivity, Zhang Chao, qingyan, aphoristic writings, pindian, interlinear commentary, zhushi, Ming, Qing, microblog, literati, book market, collaborative writing

XU XUAN'S ACCOUNTS OF INSPECTING SPIRITS: CONTENTS AND STRUCTURE OF THE BOOK

Aglaia Starostina

Xu Xuan's *Accounts of Inspecting Spirits* is a 10th century book about all kinds of supernatural events. For many centuries, its original text has been thought to be lost, and to reconstruct its logical structure is a serious challenge for a modern scholar. We can be more or less confident, however, that most of its contents has survived to this day, as the author took part in the compiling of the *Extensive Records of the Taiping Era*.

Key words: Tang fiction, accounts of supernatural, Tai Ping Guang Ji

THE FIVE ELEMENTS CONCEPT: ORIGIN OF CATEGORICAL THINKING IN ANCIENT CHINA

Natalya Pushkarskaya

The article focuses on one of the main problems of philosophy and examines the definition of the term "category", as well as the early categorical ideas. The formation of the categorical thinking in China is compared to a similar process in Ancient Greece. While pre-Socratic philosophers used the four elements in their categorical generalizations, the first attempts to comprehend the world through the categories of the Ancient Chinese thought relied on the dyadic, ternary, and quinary basic classifications that became the foundation of the Chinese traditional culture and philosophy.

Keywords: *category, categorical thinking, thought of Ancient China, tetrad, elements, pre-Socratic philosophers, quintuple, quinary classification, five elements*

THE SILK ROAD AND PERSIAN ELEMENTS IN THE LANGUAGE OF THE MODERN CHINESE-SPEAKING MUSLIMS HUI

Olga Zavyalova

The Chinese-speaking Muslims Hui are scattered all over the country, but nearly 80 percent of them live in the regions to the north of the important dialect boundary along the Huaihe and the Qinling Mountains. Within this area, nearly half of the Hui living in China are concentrated in the northwestern regions along the Great Silk Road and thus speak the Mandarin dialects of the Zhongyuan and Lan-Yin subgroups. In the 19th century, these very dialects were also brought to the Russian Empire by the Hui (Dungan) refugees.

Islam and Arabic were introduced into China beginning from the Tang Dynasty. Under the Yuan, within many Muslim communities throughout the country Persian became an important language. Even in the 19th century the mullahs in Beijing and probably in other regions preserved in the mosques and could read Persian texts. In their everyday speech and in the liturgical language, the Hui still use not only Arabic, but also Persian loanwords and employ Persian letters in the Xiaojing Arabographic writing system.

Keywords: *Muslims Hui, language contacts, Silk Road, Zhongyuan dialects, Lan-Yin dialects, Dungan, Persian*

SHI JING: POETICAL AND PHILOSOPHICAL ARCHETYPE

Anatoly Lukyanov

The article analyzes a number of historical and philosophical aspects of *Shi Jing*, or the *Canon of Poetry*, and offers prosaic and poetical translations of seven songs, which in terms of content are connected with the disclosed topic. The world-vision qualification of *Shi Jing* as a written literary monument is made more profound through to the quality of the poetical and philosophical archetype. Focusing attention on the formation of Confucian ideas and categories on the basis of *Shi Jing*'s poetical images and lexicon, the author comes to a conclusion that *Shi Jing* is bound up with the spiritual archetype of the Chinese culture of Tao, and being built thereon, the theory of Confucian civilization represents a theory of spiritual civilization.

Keywords: *anthology, canon, culture, civilization, mythology, epos, poetry, philosophy, creativity, harmony, human person, society, nature*

BLACK ROBES: TWO VERSIONS OF THE SAME TEXT

Anastasia Blazhkina

The article analyzes an early Chinese text *Zi Yi*, or the *Black Robes*, and the differences between its two extant versions given in the Guodian manuscripts and in the *Records of Rites (Li Ji)*. The comparison demonstrates the development of Confucian teaching and of the early Confucian philosophical thought.

Keywords: *early Confucian philosophy, Guodian bamboo slips, Li Ji, Shanghai manuscripts, Zhanguo Confucianism, Han Confucianism*

THE RISE OF THE HUAJU THEATER FORM IN MODERN CHINA

Evgeniya Shulunova

The *Revelation of Modern Theater* written by Liu Pin, a Chinese theater expert and a professor of the Institute of Literature of the CASS, represents the history of the huaju theater from 1978 to 2003. The book explores various issues, such as the causes and the effects of the popularity of *huaju*, the developments of the theatrical methods and techniques, the realism theater, small theaters, private theaters, and drama schools. Two excerpts from the *Revival and Development of the Small Theaters* chapter describe China's Small Theater movement in the 1920s.

Keywords: *small drama theater, the huaju Chinese drama, formation, development, theatrical societies of China, Chinese theatrical figures*

MAIN THEORIES OF THE ORIGINS OF THE CHINESE DRAGON: AN OVERVIEW OF THE PUBLICATIONS OF CHINESE RESEARCHERS

Valeriia Stupnikova

China's opening-up policy, as well as cross-cultural communications along with globalization increase a need for preservation of the country's cultural heritage. Nowadays, many Chinese researchers look back to the past

and explore the potential of archaeological materials, inscriptions, myths, and legends of ancient China. The origin and evolution of Chinese symbols is a critical area of their studies. One of the central symbols of Chinese culture is the dragon. An investigation of this symbol will help us not only to learn more about Chinese traditions, but also to understand the processes taking place in contemporary China.

Keywords: *origin of the Chinese dragon, ancient Chinese mythology, archeology, symbol of the dragon, transformation of the Chinese dragon*

XU SUMIN'S INTERPRETATION OF THE PHILOSOPHICAL IDEAS OF GU YANWU (1613-1682)

Alexey Ionov

The review analyzes a modern interpretation of the philosophical ideas of Gu Yanwu that was proposed by Xu Sumin, professor of philosophy at Nanjing University. Gu Yanwu is one of the most representative Confucian scholars of the 17th century's period when the Manchu empire acquired a Chinese image and Western culture started to influence Chinese civilization. The scope of Gu Yanwu's philosophy is considerably broader than the ideology of statism and patriotism, it also incorporates ontology, epistemology and ethics.

Keywords: *Qing Confucianism, Chinese philosophy, ontology, epistemology, ethics, encyclopedic learning*

REVIEW OF THE HISTORY OF LOGICAL THOUGHT (LUOJI XUE SIXIANG SHI)

Nataliya Kvartalova

The review describes the structure of the *History of Logical Thought* (2004) and offers a critical analysis of the book with a special focus on the chapters dealing with logic in China.

Keywords: *history of logic, Chinese logical thought, Indian logic, logic in the West*

Научное издание

**Человек и культура Востока.
Исследования и переводы – 2014**

Редактор П. М. Кожин
Корректор С. А. Суднищикова
Верстка С. А. Суднищиковой
Оформление Т. В. Иваншиной

Подписано к печати 21.10.2015.
Формат 60 x 84/16.
Печ. л. 15,125. Тираж 500 экз. (1-й завод 150 экз.)
Заказ № 21.

Уважаемые читатели!

Электронные версии книг, выпускаемых ИДВ РАН,
размещаются в электронной библиотеке института
со свободным доступом, находящейся на интернет-сайте ИДВ РАН
www.ifes-ras.ru.

Контакты:

по вопросам издательской деятельности ИДВ РАН –
Отдел научных изданий, тел. +7-499-129-0200;
по вопросам работы электронной библиотеки –
Отдел наукометрии и информационных технологий ИДВ РАН,
тел. +7-499-124-0802 или e-mail it@ifes-ras.ru.

Почтовый адрес ИДВ РАН:

Москва 117997, Нахимовский пр-т, 32.