

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Федеральное государственное автономное учреждение науки
Институт Китая и современной Азии Российской академии наук
Центр изучения культуры Китая

ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА ВОСТОКА

Исследования
и переводы
2022

Москва
ИКСА РАН
2022

УДК 008(5)
ББК 71(5)
Ч39

*Рекомендовано к публикации
Ученым Советом ИКСА РАН*

*Ответственный редактор
В.Б. Виноградская*

Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2022 / отв. ред.
В.Б. Виноградская. — М.: ИКСА РАН, 2022. — 253 с.

ISBN 978-5-8381-0446-5

ISSN 2686-9640

DOI: 10.48647/IFES.2022.93.51.032

Читателю предлагается десятый выпуск ежегодного издания Центра изучения культуры Китая ИКСА РАН. Журнал публикует исследования на стыке гуманитарных дисциплин, в основном, в рамках классической синологии, философии, филологии, лингвистики, истории культуры, межкультурной коммуникации, и посвящен различным аспектам культуры Китая и сопредельных стран с древности и до наших дней. Особый раздел составляют научные, художественные и экспериментальные переводы, обсуждение практики перевода. Также представлены избранные расширенные материалы Международной научной конференции «Китай и Восточная Азия: философия, литература, культура».

© ФГАУН Институт Китая
и современной Азии РАН, 2022

© Составление. Редколлегия журнала
«Человек и культура Востока. Исследования
и переводы», 2022

ISBN 978-5-8381-0446-5

Редакционный совет:

к.ф.н. **А.Ю. Блажкина**, д.ф.н. **В.Г. Буров**, к.филол.н. **В.Б. Виноградская** (гл. ред.), д.филол.н. **Ван Ицонь** (КНР), д.филол.н. **О.И.Завьялова**, к.ф.н. **Н.Л. Кварталова**, к.филол.н. **А.Н. Коробова**, д.филол.н. **Ли Чжицян** (КНР), д.филол.н. **Лю Ядин** (КНР), д.истор.н. **В.В. Малявин**, д.филол.н. **Шу Даган** (КНР),

Редакционная коллегия:

к.ф.н. **А.Ю. Блажкина**, к.филол.н. **В.Б. Виноградская** (гл. ред.),
к.ф.н. **Кварталова Н.Л.**

Отрасли науки (разделы рубрикатора ГРНТИ):

- 09.00.00 Философские науки
- 09.00.13 Философия и история религии, философская антропология, философия культуры
- 10.00.00 Филологические науки
- 10.01.03 Литература народов стран зарубежья
- 13.09.00 История культуры. История изучения культуры
- 13.11.47 Культура традиционная и современная
- 16.00.00 Языкознание
- 17.81.31 Текстология
- 23.00.00 Комплексное изучение отдельных стран и регионов

Статьи рецензируются, им присваивается DOI.

Входит в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ). https://www.elibrary.ru/title_about.asp?id=51120

Тел.: +7 (499) 1290855

Адрес: Москва 117997, Нахимовский пр-т, 32. ИКСА РАН

E-mail: checulvos@yandex.ru

Мнение авторов может не совпадать с точкой зрения редакции.

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of China and Contemporary Asia
Center for the Study of Chinese Culture

PEOPLES
AND
CULTURES
OF THE ORIENT

Studies
and Translations
2022

Moscow
ICCA RAS
2022

Peoples and Cultures of the Orient. Studies and Translations. 2022 /
Editor-in-chief Veronika B. VINOGRODSKAYA. Moscow: Institute of China
and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (ICCA RAS), 2022.

Peoples and Cultures of the Orient. Studies and Translations (since 2008) is an annual edition of the Center for the Study of Chinese Culture (ICCA RAS). The journal promotes interdisciplinary studies in humanities, mainly in cultural history, classical sinology, philosophy, philology, linguistics and cross-cultural communication, in order to cover various aspects of Chinese culture and neighboring countries from antiquity to modernity. A special section focuses on commented, literary and experimental translations, as well as a discussion of the practice of translation. This issue also presents selected extended papers of the International conference “China and East Asia: Philosophy, Literature, Culture”.

© ICCA RAS, 2022

© Compiled by the editorial staff of *Peoples and Cultures of the Orient. Studies and Translations*, 2022

Peoples and Cultures of the Orient. Studies and Translations. 2022

Founder and Publisher: Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences (ICCA RAS)

Editorial Board: Anastasia Yu. BLAZHKINA — PhD (Philosophy); Vladlen G. BUROV — DSc (Philosophy); Anastasia N. KOROBOVA — PhD (Philology); Nataliya L. KVARTALOVA — PhD (Philosophy); LI Zhiqiang (PRC) — DSc (Literature); LIU Yading (PRC) — DSc (Literature); Vladimir V. MALIAVIN — DSc (History); SHU Dagang (PRC) — DSc (Literature); Veronika B. VINOGRODSKAYA — PhD (Philology) (EIC); WANG Yiqun (PRC) — DSc (Literature); Olga I. ZAVYALOVA — DSc (Philology).

Editorial Staff: Anastasia Yu. BLAZHKINA — PhD (Philosophy); Nataliya L. KVARTALOVA — PhD (Philosophy); Veronika B. VINOGRODSKAYA — PhD (Philology) (EIC).

Branch of science (in the Russian Federation):

- 09.00.00 Philosophical science
- 09.00.13 Philosophy and History of religion, Philosophical anthropology, Philosophy of culture
- 10.00.00 Philological Sciences
- 10.01.03 Foreign Literature
- 13.09.00 History of culture
- 13.11.47 Traditional and modern culture
- 16.00.00 Linguistics
- 17.81.31 Textology
- 23.00.00 Comprehensive Study of Individual Countries and Regions

All articles are assigned Digital Object Identifier (DOI).

Included in Russian Scientific Digital Library “eLibrary” and Russian Science Citation Index: https://www.elibrary.ru/title_about.asp?id=51120

Contacts. Russian Federation, Moscow, 117997; 32, Nakhimovsky prospect. Tel. +7 (499) 1290855; E-mail: checulvos@yandex.ru

The authors' opinion may not coincide with the Publisher's point of view.

СОДЕРЖАНИЕ

I ИССЛЕДОВАНИЯ И ОБЗОРЫ

<i>Завьялова О.И.</i> Контактные языки и китайские диалекты	11
<i>Башикеев В.В.</i> Эволюция монетного обращения в империи Западная Хань (202 г. до н.э. — 8 г. н.э.)	26
<i>Борох О.Н.</i> Переводы трудов У.С. Джевонса по логике в Китае (конец XIX — начало XX в.)	50
<i>Меркулов К.К.</i> Сравнение культурных архетипов народов России и Китая: обзор источников	65

Избранные материалы

Международной научной конференции

«Китай и Восточная Азия: философия, литература, культура»

<i>Блажкина А.Ю.</i> Учение о ритуале в трактате «Кун-цзы цзя юй»	94
<i>Пушкарская Н.В.</i> Проблема аутентичности и обзор основных первоисточников учения о пяти стихиях у син	109
<i>Виноградская В.Б.</i> Чжан Чао (1650–1709?): повороты «беды-удачи» и память культуры	134
<i>Завидовская Е.А.</i> Анализ источников описаний народностей провинции Гуйчжоу из цинских «альбомов об инородцах»	154
<i>Ван Ицунь.</i> Затаенное время: дымовые облака в традиционной китайской пейзажной живописи	182
<i>Исаев А.С.</i> Военная кинодрама как важный фактор идеологического и патриотического воспитания в КНР	196

II ПЕРЕВОДЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Абраменко В.П.</i> Архетипический статус трактата Сунь-цзы «Бин фа»	206
<i>Сунь-цзы.</i> Искусство войны (главы V–VI)	212
<i>Шулунова Е.К.</i> Негосударственные театры в современной театральной культуре Китая	222
<i>Лю Пин.</i> Открытие рынка исполнительских искусств и творческая деятельность частных театров	227
Рецензия на книгу: <i>Son Suyoung.</i> Writing for Print: Publishing and the Making of Textual Authority in Late Imperial China. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018. 249 p. ISBN 978-1-68417-096-8 (<i>Виноградская В.Б.</i>)	241
Рецензия на книгу: <i>Joachim Kurtz.</i> The Discovery of Chinese Logic. — Leiden–Boston: BRILL, 2011. 472 p. ISBN 978-90-04-17338-5 (<i>Кварталова Н.Л.</i>)	248

CONTENTS

I

STUDIES AND LITERATURE SURVEYS

<i>Olga I. Zavyalova</i> . Contact Languages and Chinese Dialects	11
<i>Victor V. Bashkeev</i> . The Evolution of Coinage in the Western Han empire (202 BC — 8 AD)	26
<i>Olga N. Borokh</i> . Translations of W.S. Jevons's Works on Logic in China (Late 19th — Early 20th Centuries)	50
<i>Katenariy K. Merkulov</i> . Comparison of Cultural Archetypes of the Peoples of Russia and China: A Survey of Bibliographic Sources	65

Extended Papers

of the International Conference

«China and East Asia: Philosophy, Literature, Culture»

<i>Anastasia Yu. Blazhkina</i> . Doctrine of Ritual in the Treatise Kong-zi Jia Yu	94
<i>Natalya V. Pushkarskaya</i> . The Authenticity Problem and the Review of the Main Primary Sources of the Wu Xing Conception	109
<i>Veronika B. Vinogradskaya</i> . Zhang Chao (1650–1709?): Life's Ups and Downs and Cultural Memory	134
<i>Ekaterina A. Zavidovskaya</i> . Analysis of the Sources for the Descriptions of the Guizhou Ethnic Groups from the Miao Albums	154
<i>Wang Yiqun</i> . Hidden Time: Smoke Clouds in Traditional Chinese Landscape Painting	182
<i>Alexander S. Isaev</i> . The Military Drama Movie as an Important Factor in Ideological and Patriotic Education in PRC	196

II TRANSLATIONS AND BOOK REVIEWS

<i>Vladimir P. Abramenko</i> . The Archetypal Status of Sun-zi's Treatise <i>Bing Fa</i>	206
<i>Sun Tzu</i> . The Art of War (V–VI)	212
<i>Evgenia K. Shulunova</i> . Non-State Theaters in Contemporary Chinese Theatre	222
<i>Liu Ping</i> . The Opening of the performing arts market and creative activity of private theaters	227
Book Review: <i>Son Suyoung</i> . Writing for Print: Publishing and the Making of Textual Authority in Late Imperial China. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018. 249 p. ISBN 978-1-68417-096-8 (<i>Veronika B. Vinogradskaya</i>)	241
Book Review: <i>Kurtz, Joachim</i> . The Discovery of Chinese Logic. — Leiden–Boston: BRILL, 2011. 472 p. ISBN 978-90-04-17338-5 (<i>Nataliya L. Kvartalova</i>)	248

I

ИССЛЕДОВАНИЯ И ОБЗОРЫ

DOI: 10.48647/IFES.2022.52.94.033

О.И. Завьялова

КОНТАКТНЫЕ ЯЗЫКИ И КИТАЙСКИЕ ДИАЛЕКТЫ

Аннотация: Взаимодействие с западным миром предопределило появление в Китае контактных языков, сочетавших преимущественно заимствованную лексику с особыми диалектными вариантами исходной китайской фонетики и изолирующей грамматики. Потребность в упрощенных пиджинах, на которых китайцы общались с европейцами, в основном отпала к началу XX в. Исчезающими считаются сейчас почти все креолизованные языки — не только с европейской составляющей, но также возникшие у местных народов на основе отличной от китайской собственной грамматики и в основном китайской лексики. Для современных китайцев, особенно в компьютерно-опосредованной коммуникации, характерны произвольные смешанные варианты, в которых присутствует официальный *путунхуа*, а также элементы из китайских диалектов и английского языка. Смешанный русский язык с отдельными исламскими терминами и иногда обиходными словами из дунганского языка — по сути дела из китайских диалектов подгруппы Чжунъюань внутри группы *гуаньхуа* — предпочитают использовать в Интернете дунгане бывшего СССР.

Ключевые слова: китайский язык, китайские диалекты, контактные языки, пиджины, креолизованные языки, смешанные языки, языки народов Китая, дунганский язык.

Автор: ЗАВЬЯЛОВА Ольга Исааковна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Центр изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0003-3355-4598. E-mail: olgazavyalova@yahoo.com

Olga I. Zavyalova

Contact Languages and Chinese Dialects

Abstract. Starting from the 18th century, interaction with the Western world resulted in the appearance in China of several contact languages combining mainly foreign lexicon with the local variants of Chinese dialect phonetics and isolating grammar. Simplified pidgins had existed until the beginning of the 20th century, when the Chinese got an opportunity to learn European languages. Most of the creolized varieties, which arose due to the contacts not only of the Chinese with the Westerners, but also of the local ethnic groups with the Chinese, are now listed as endangered. At present, mixed texts in computer-mediated communication can include elements both of Standard Mandarin and of the Chinese dialects, as well as some English words and expressions. The Dungans of the former Soviet Union, who originally spoke the dialects of the Zhongyuan subgroup within the Northern dialects of Chinese, prefer to use on the web Russian texts with Islamic terms and some lexicon from their native Dungan language.

Keywords: Chinese, Chinese dialects, contact languages, pidgins, creoles, mixed languages, minority languages of China, Dungan.

Author: Olga I. ZAVYALOVA, Doctor of Sciences (Philology), Principal Research Associate, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0003-3355-4598. E-mail: olgazavyalova@yahoohoo.com

В результате контактов с другими народами в китайском языке появлялись заимствования и локально возникали особые контактные варианты с китайскими составляющими. Это были ныне исчезнувшие из употребления упрощенные пиджины; частично сохраняющиеся креольские языки, которые становились для своих носителей родными; и наконец, смешанные варианты, до сих пор присутствующие в китайском мире. Более того, поскольку различия между китайскими диалектными группами сопоставимы с различиями в отдельных языках, в Китае издавна существовали собственно китайские контактные разновидности. Они использовались и до сих используются либо при общении с теми, кто говорит на соседних более престижных или более распространенных местных диалектах, либо при употреблении наддиалектного *lingua franca*. В прошлом это были местные варианты основанного прежде всего на пекинском диалекте «языка чиновников» *гуаньхуа* (они назывались

«синим языком чиновников», 藍青官話 *lánqīng guānhuà*), сейчас — разновидности восходящего к тому же «языку чиновников» современного официального языка *путунхуа*.

Известно, что в разных регионах мира на пиджинах говорили те люди, которые не имели возможности хорошо изучить языки друг друга. При ограниченном наборе слов для пиджинов были все же характерны особые упрощенные грамматические правила. Европейский термин «пиджин» (*pidgin*) предположительно возник как раз в Китае и восходит к английскому слову «бизнес» в произношении носителей кантонского диалекта в регионе Гонконг–Макао–Кантон (Гуанчжоу).

Именно в этом регионе, прежде всего в открытом для иностранцев Кантоне, начиная с XVIII в. сложился наиболее ранний вариант китайско-английского пиджина — так называемый прибрежный (*coast, coastal*), сохранявшийся в употреблении вплоть до начала XX в. Наряду с численно доминировавшими английскими заимствованиями, которые произносили в китаизированном варианте, но без тонов, прибрежный пиджин включал также отдельные слова из местного кантонского диалекта, хинди, португальского и малайского языков. В основе упрощенной грамматики лежала исходная кантонская. Так, местоимение *what fashion?* «как, каким образом?» было явной калькой кантонского 点样 *dim²joeng⁶* (怎样 *zěnyàng* в *путунхуа*). Английское слово *piece* «кусок» использовалось вместо характерных для китайского языка классификаторов при числительных, напр., *You got how muchee piecee children?* (*How many children have you?*) — «Сколько у вас детей?». Китайским был порядок слов не только в этом, но также в других предложениях, в том числе вопросительных; ср. *You wantchee how muchee?* (*How much do you want?*) — «Сколько вы хотите?». В пособиях по прибрежному пиджину иностранные слова, в том числе в составе фраз и диалогов, записывали как латиницей, так и общекайтайскими либо особыми кантонскими иероглифами с учетом местного чтения всех знаков [Ansaldo 2010].

В самом китайском языке «пиджин» обычно употребляется особое слово 洋泾浜 *yángjīngbāng*, 洋泾浜話 *yángjīngbānghuà* «говор янцзинбан», 洋泾浜英語 *yángjīngbāng yīngyǔ* «английский язык янцзинбан». Оно восходит к названию небольшой реки Янцзинбан в Шанхае, которая с 1845 г. служила границей иностранных концессий — английской, позже французской и объединенной англо-американской. С китайской стороны к реке примыкали торговые и развлекательные кварталы, в которых как раз и использовался местный пиджин, восходящий — так же как еще один вариант в Нинбо — к кантонскому «при-

брежному». К концу XIX в. вместе с упрощенной китаизированной грамматикой в языке *янцзинбан* сложилось произношение английских слов, которое отражало фонетику шанхайского диалекта. Тогда же были напечатаны соответствующие пособия, в том числе *янцзинбан-английский справочник* [Ши Ювэй 2000, 178]. Сейчас примеры употреблявшихся в языке *янцзинбан* английских слов и выражений в иероглифической записи китайские пользователи размещают в Интернете, ср. [Янцзинбан 2017]. Некоторые слова из этих списков, подчеркивают авторы публикаций, до сих пор употребляются в шанхайском диалекте, напр., 嗲 *tia*², англ. *dear* «дорогой»; 老虎窗 *lau²hu²tchaon*¹ «мансардное окно» с сочетанием английского слова *roof* «крыша», «протранскрибированного» китайскими иероглифами для слова «тигр» (老虎 *lǎohǔ* в *путунхуа*), и собственно китайского корня «окно» (窗 *chuāng*); в целом в китайском языке смешанные слова с фонетически заимствованной иностранной и китайской составляющими встречаются достаточно часто, ср., напр., 芭蕾舞 *bālěiwǔ* «балет» (*ballet* «балет» в западноевропейских языках + кит. 舞 *wǔ* «танец»). Ряд слов из шанхайского пиджина вошли также в современный общекитайский обиход; ср. 沙发 *shāfā* «диван, софа» или 加拿大 *jiānádà* «Канада» в *путунхуа*, шанхайское произношение соответственно *so¹fa*²⁴ и *ka¹na¹da*³ по данным словаря, разработанного Обществом изучения диалектов группы У [Уинь].

Начиная с XVIII в. пиджины употреблялись китайцами не только в южных регионах, но также на севере — вдоль российской границы; ср. обзорные работы [Перехвальская 2008; Shapiro 2010; Гурьян 2021; Оглезнева 2021].

Первый известный вариант русско-китайского пиджина возник в двух торговых центрах по обе стороны границы между Россией и Монголией — в Кяхте и Маймачене (买卖成 *mǎimàichéng*, Маймачэн, букв. «торговая слобода»; совр. монгольский Алтанбулаг), которые были основаны после заключения Кяхтинского договора в 1727 г. Местный пиджин изучался с использованием специальных пособий и употреблялся китайцами по приказу властей, которые не хотели допустить русских к изучению китайского языка [Shapiro 2010]. «Кяхтинское китайское наречие русского языка» или «маймаченское наречие» сочетало — так же как южные пиджины, — упрощенный вариант китаизированной грамматики с заимствованной русской лексикой и отдельными элементами из монгольского языка. В словарях кяхтинского пиджина русские слова и выражения представлены в иероглифической записи с использованием, в частности, диалектных и так называемых простонародных иероглифов

俗字 *súzi*. Китайские торговцы в Кяхте-Маймачене были выходцами из провинции Шаньси, поэтому в записи и очевидно в произношении русских слов нашли свое отражение фонетические особенности диалектов группы Цзинь, охватывающей большую часть этой провинции с административным центром Тайюань и ряд соседних территорий [Попова, Таката 2017].

Для диалектов официально выделенной в КНР достаточно своеобразной группы Цзинь, во-первых, характерно наличие одного или даже двух тонов, которые соответствующих среднекитайскому «входящему» тону *жу-шэн*. Слоги этого тона, как правило, произносятся с конечной гортанной смычкой и/или сохраняют относительную краткость вокалической части слова (финали). В пекинском диалекте и в *путунхуа* (но не в диалектах *гуаньхуа* бассейна Янцзы) входящий тон, как известно, отсутствует. Во-вторых, в системах так называемых «разговорных» незаимствованных чтений иероглифов среднекитайские звонкие начальнослоговые смычные и аффрикаты во многих диалектах Цзинь полностью перешли в современные придыхательные или непридыхательные вне зависимости от тона. В результате распределение по морфемам придыхательных и непридыхательных начальнослоговых согласных (инициалей) может не совпадать с пекинским, где оно обусловлено как раз среднекитайским тоном. Еще одна особенность диалектов Цзинь в целом — слияние по разным моделям различных финалей (вокалическая часть слога), соответствующих пекинским с конечным -п и -п̚, назализация слогаобразующих гласных вместо конечных сонантов и в некоторых случаях — полная деназализация финалей с исходными носовыми [Завьялова 1996, 30–31; 83; 117–122].

Все эти особенности (возможно, не только и не столько тайюанские с учетом относительного разнообразия группы Цзинь) в значительной степени обусловили способы иероглифической «транскрипции» русских слов в пособиях по кяхтинскому пиджину. Так, в слове «дедушка» 借獨什坎 (пекинское чтение *пиньинь jìedúshíkǎn*, в современном Тайюане — [tɕie tuəʔ səʔ k'ǎ̃]) некоторые шаньсийские китайцы вполне могли произносить последний слог без назализации гласного. Русские звонкие согласные в целом «транскрибировались» иероглифами, которые записывают китайские морфемы с непридыхательными инициалями, русские глухие согласные — иероглифами для морфем с непридыхательными, но могли быть также исключения. Например, иероглиф 獨 *dú* (современное упрощенное написание 独, пекинское произношение [tu], в среднекитайском — *duk со звонким начальнословым согласным) вполне мог

читаться шаньсийцами с «литературной» непридыхательной инициальной в русском слове «дедушка» и с местной придыхательной «разговорной» в русском слове «матушка» (в тайюаньском произношении — 麻獨什坎 [ma tuə² sə² k'æ̃]).

С середины XIX в. вариант русско-китайского пиджина стал употребляться в Приморском крае, в 1929–1930 гг. записи этого контактного языка, или «русско-китайского диалекта», сделал А.Г. Шпринцин [Шпринцин 1968; 1972]. В разговорниках, печатавшихся литографическим способом, русские слова — так же, как в пособиях по другим китайским пиджинам, — «транскрибировались» иероглифами. Некоторые варианты записи русских слов отражали особенности местных диалектов внутри северной группы *гуаньхуа*, отчасти восходящих к шаньдунским. Так, иероглиф 沙 *shā* «песок», использовавшийся в разговорниках при записи слова «сахар», читается с начальным [ʃ] в пекинском и *нутунхуа*, но может читаться с [s] в диалектах по всему северному Китаю. Точно так же во многих диалектах, в частности шаньдунских, пекинскому начальному [z] соответствует нулевая инициаль, поэтому иероглифом 人 *rén*/[zən] «человек» в разговорниках «транскрибировали» последний слог в русском слове «хозяин». Ср. 银 *yín*/[in], «серебро» который употребляется для записи того же слова «человек» пользователями Интернета из разных диалектных районов.

Основу лексики составляли обиходные русские слова, в том числе из сибирских диалектов. Употреблялись также характерные для китайского языка в целом и для пиджинов в частности смешанные заимствования, состоящие из русской и китайской части: *субу-тан* — рус. «суп» + кит. 汤 *tāng* «суп»; *леба-гар* — рус. «хлеб» + кит. 干儿 *gār* «сушеные продукты». Словоизменение по китайскому образцу ожидаемо отсутствовало, каждое русское слово, будь то глагол, существительное, местоимение или прилагательное, имело только одну форму, которая употреблялась в любом контексте. Строй предложения был скорее китайским, в синтаксисе при этом можно обнаружить влияние местных тунгусских и монгольских языков; подробный грамматический анализ см. [Sharigo 2010]. После завершения строительства КВЖД в 1897–1901 гг. русско-китайский пиджин распространился до Харбина, хотя здесь уже были русские и китайцы, достаточно хорошо владевшие тем и другим языком. Как в русском, так и в китайском употреблялись при этом локальные заимствования, отсутствовавшие за пределами региона [Оглезнева 2021].

Термин «креолизованные» (или креольские) языки возник в западной лингвистической традиции применительно к тем вариантам, кото-

рые появлялись в результате контактов местных жителей с европейцами за пределами китайского мира. Тем не менее по сути дела на креолизированном варианте португальского языка (*lingual de Macao, Macanese, Macanese patois*) с элементами из кантонского диалекта, а также малайского и целого ряда других языков говорили и писали пьесы, песни, рассказы потомки от смешанных браков с когда-то переселившимися в Макао (сейчас САР Аомэнь) португальцами [Хуан И 2007, 113–131; Ansaldo 2001]. В настоящее время этим почти исчезнувшим языком, сложившимся начиная со второй половины XVI в. и после 1840 г. отчасти распространившимся в другие китайские регионы, владеют всего 50 человек. Недавно среди потомков переселенцев из Макао, живущих в Гонконге, возродился интерес к родному креолизированному языку их предков. Он воспринимается молодым поколением как одно из ценных культурных наследий региона, в Интернете были размещены уникальные видеозаписи интервью с некоторыми из носителей этой языковой разновидности [Wordie 2022].

В отличие от португальского контактного языка, возникшего в Макао, в основном английский лексически и китайский грамматически Синглиш (Singlish) до их пор остается в активном употреблении у китайцев в Сингапуре, в том числе у молодежи. Этой языковой разновидности, в которой используются элементы из местного аналога *путунхуа*, китайских диалектов, малайского и тамильского языков, посвящены многочисленные публикации, ср., например, [Ansaldo 2004]. На различных сайтах в Интернете можно найти списки слов и выражений из Синглиша, главным образом тех, которые могут пригодиться туристам; ср., например, *Can lah!* «Конечно, могу!» с китайской фразовой частицей 了 *-le* из *путунхуа* или выражение 无睬 *bo chap* «все равно, не волнует» из южноминьских диалектов (*wú cǎi* в пекинском чтении иероглифов) [Seah 2018]. Наряду с другими 134 языками, в том числе редкими и исчезающими, Синглиш используется в одном из аналогов браузерной игры Wordle, разработанной в 2021 г. [Lim 2022]. Устойчивости сингапурского креолизированного варианта, по-видимому, способствует, с одной стороны, распространенность и востребованность английского языка в современном мире, с другой — многоязычие Сингапура. Китайцы составляют здесь большинство населения (74,3%), но говорят на нескольких далеко отстоящих друг от друга диалектах разных групп, взаимопонимание между носителями которых невозможно. В то же время английский язык — наряду с малайским, тамильским и аналогом *путунхуа* (в Сингапуре он называется 华语 *huáyǔ* «китайский язык») — имеет статус официального.

В последние годы стало очевидным, что креолизованные языки возникали в результате не только контактов китайцев с европейцами, но также местных народов с китайцами.

В качестве примера можно привести *танван* (唐汪话 *tángwànghuà*) — один из креолизованных вариантов, обнаруженных к настоящему времени в регионе интенсивного взаимодействия между сино-тибетскими и алтайскими языками на стыке провинций Ганьсу и Цинхай. На *танван* говорят примерно 20 тыс. исповедующих ислам жителей двух деревень, Танцзя и Ванцзя, которые расположены в Дунсянском автономном уезде многонационального Линься-Хуэйского АО провинции Ганьсу. Самоназвание носителей этой языковой разновидности — *хуэйцзу*, такое же, как у китаезычных мусульман, живущих в разных регионах и включенных в официальный список 56 народов КНР. Для *танван* характерны, с одной стороны, черты очевидно исходной для этой группы грамматики местного монгольского языка — дунсянского. С другой — заимствованная без тонов китайская лексика, а также отдельные арабские и персидские слова, которые употребляются в других группах, исповедующих ислам [Ибулахэймай 1985; Ибулахэймай 2007; Сюй Дань 2014; Грунтов и Мазо 2019]. Ср. также одну из брошюр в недавно изданной серии с описанием исчезающих языков и диалектов Китая [Сюй Дань, Жань Цибинь 2019].

Еще один креолизованный пример из этого же региона — язык *утунь* (五屯话 *wūtúnhuà*) с примерно 4000 носителей в двух деревнях, Верхняя Утунь и Нижняя Утунь в уезде Тунжэнь (Хуаннань-Тибетский автономный округ провинции Цинхай). Официально местные жители-ламаисты отнесены к соседним *туцзу* (монгорам), говорящим на одном из монгольских языков и внесенным в список народов КНР. В речи носителей *утунь* преобладают утратившие тоны китайские слова, наряду с местной китайской частично употребляется лексика из тибетского и относящегося к монгольским баоаньского языка, в грамматике сохраняются черты исходных монгольских языков [Чэнь Найсюн 1982; Чэнь Найсюн 1989].

Креолизованным, по-видимому, можно считать также язык исповедующих ислам уцулов (чамов, 佽 *chān*), переселившихся на Хайнань с территории современного Вьетнама и насчитывающих примерно 6 тыс. человек по данным на 2000 г. Официально хайнаньские чамы причислены — так же, как носители языка *танван*, — к мусульманам-*хуэйцзу*, но их исходный язык (回辉语 *huīhuīyǔ*) относится к малайско-полинезийской ветви австронезийской языковой семьи. В результате длительных контактов с местными китайцами и хайнаньскими *ли* (*лицзу*),

говорящими на тоновом таи-кадайском языке, в языке чамов произошли изменения в фонетике, лексике и грамматике, в частности, он стал тоновым [Чжэн Ицин 2007]. См. также брошюру в серии исчезающих языков Китая [Тянь Сяншэн, Чэнь Баоя 2020].

В отличие от исчезающих креолизованных языков и от упрощенных, но все же системных пиджинов, произвольные смешанные варианты по-прежнему распространены в современном мире. Они характерны для тех, кто сравнительно хорошо владеет разными языковыми разновидностями и при желании вставляет как в устной речи, так и в текстах на одной из этих разновидностей слова и фрагменты из других.

В Китае смешанные тексты присутствуют, в частности, в блогах, чатах, электронной почте, где употребляются в том или ином объеме элементы из официального общекитайского *путунхуа*, местных диалектов и английского языка (об особенностях языка китайского Интернета, см. [Сбоев 2018; Сбоев 2020]). Такое совмещение стало возможным прежде всего благодаря легкому переходу на компьютерах с одного вида письменности на другой. В китайском мире это упрощенные иероглифы, введенные в КНР; традиционные полные знаки, официально сохраняющиеся в употреблении на Тайване, а также в Гонконге и Макао наряду с особыми кантонскими диалектными иероглифами; латинское письмо, которое используется при записи не только иностранных, прежде всего английских, но также иногда собственно китайских слов. В качестве примера смешанных вариантов можно привести переписку живущих в Чжухае пользователей популярного в Китае приложения WeChat (微信 *Wēixìn*), для которой характерны тексты с элементами *путунхуа* и местного кантонского диалекта. В то же время жители соседнего САР Аомэнь (бывшая португальская колония Макао) предпочитают пользоваться не только кантонским диалектом в записи общекитайскими полными и кантонскими иероглифами, но также английским языком, реже вставляют элементы из *путунхуа* с упрощенными знаками. Португальский язык, который все еще сохраняет в Макао официальный статус, тем не менее в переписке местных жителей уже отсутствует [Sandel and Qiu 2020].

Не только локальные лексические заимствования из китайского языка, но также смешанные варианты ожидаемо употреблялись в прошлом русскими эмигрантами в Китае. Отчасти они до сих пор сохраняются в речи их малочисленных потомков в Синьцзяне и Внутренней Монголии, как правило, уже от смешанных браков [Гутин 2011; Оглезнева 2021]. Для современного российского Дальнего Востока характерны бессистемные ломаные разновидности, на которых плохо знающие русский язык

китайцы общаются с местными жителями [Гурьян 2021]. Известно, что смешанные языки с русской составляющей до сих пор распространены у разных народов на постсоветском пространстве. В числе этих народов — дунгане-хуэйцзу, которые во второй половине XIX в. привнесли на территорию Российской империи свои родные китайские диалекты, относящиеся к подгруппе Чжуньюань внутри северных диалектов *гуаньхуа*. Ср., например, смешанные фразы «*ңэ* сказал» или «*ңэ* пошел» («я сказал», «я пошел»), которые можно было услышать в речи носителей шэньсийского диалекта в селе Шор-Тюбе (Сортобе) Кордайского района в Казахстане. Местоимение 我 *wǒ* «я» произносится в шэньсийском диалекте дунганского языка — как, впрочем, во многих китайских диалектах в самом Китае, — с начальнослоговым [ŋ]. Так, китайские пользователи Интернета из провинции Шэньси записывают это местоимение фонетически заимствованным иероглифом 額 *é* «лоб», который также читается здесь как [ŋə]. В компьютерно-опосредованной коммуникации дунгане обычно пишут по-русски, но употребляют отдельные дунганские слова — как бытовые, характерные в том числе для соответствующих китайских диалектов, так и религиозные, некогда заимствованные из арабского и персидского языков. Ср., например, обращение «Ассалямалеюкум, уважаемый Сулейман-ге», в котором арабское приветствие *ас-салям алейкум* сочетается с русским словом «уважаемый» и дунганским/китайским *гэ* «старший брат» (哥 *gē*).

* * *

Контакты с западным миром и диалектное разнообразие Китая преопределили, таким образом, появление локальных контактных разновидностей. Для этих разновидностей были характерны, с одной стороны, заимствованная лексика без возможности словоизменения, с другой — китайские диалектные составляющие в фонетике и грамматике. С повышением уровня образования и появлением возможностей изучать иностранные языки отпала потребность в особых упрощенных пиджинах, на которых китайцы в нескольких регионах общались с европейцами. К числу исчезающих относят сейчас почти все креолизированные варианты, в том числе возникшие у малых народов Китая на основе своей исходной грамматики и в основном заимствованной китайской лексики. Благодаря языковому многообразию Сингапура, с одной стороны, и статусу английского языка в качестве языка мирового общения — с другой, в активном употреблении по-прежнему сохраняется креолизированный

сингапурский Синглиш. И наконец, для современных китайцев, в том числе в текстах компьютерно-опосредованной коммуникации, характерны произвольные смешанные варианты. В них сосуществуют официальный язык *путунхуа*, которым в разной степени владеют уже 80,72% населения КНР, различные китайские диалекты и элементы из английского языка. Смешанный русский язык с отдельными исламскими терминами и словами из дунганского языка — по сути дела из китайских диалектов подгруппы Чжунъюань внутри группы *гуаньхуа* — используют в Интернете дунгане бывшего СССР.

Библиографический список

- Грунтов И.А., Мазо О.М.* Танван, ганьгоу, утунь в контексте языковых союзов Цинхая-Ганьсу // Китайская лингвистика и синология. Тезисы докладов международной конференции. М.: РГГУ. Институт лингвистики, 2019. С. 44–48.
- Гурьян Н.В.* Изучение современных китайско-русских контактных языков: некоторые особенности сино-русских идиолектов Приморского края // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2021. Т. 14. Вып. 1. С. 154–161.
- Гутин И.Ю.* Русские в КНР // Азия и Африка сегодня. 2011. № 10 (651). С. 50–56.
- Завьялова О.И.* Диалекты китайского языка. — М.: Научная книга, 1996.
- Оглезнева Е.А.* Русский язык в условиях языкового контакта с китайским языком: формы и варианты взаимодействия // Социо- и психолингвистические исследования. 2021. Вып. 9. С. 7–14.
- Перехвальская Е.В.* Русские пиджины. — СПб.: Алетей, 2008.
- Попова И.Ф., Таката Токио.* Введение // Словари кяхтинского пиджина / пер. с китайского, публикация, транскрипция, исследование и приложения И.Ф. Поповой и Таката Токио; Ин-т восточных рукописей (Азиатский музей) РАН. — М.: Наука, 2017. С. 10–58.
- Сбоев А.Н.* Диалектизмы в китаеязычной интернет-коммуникации // Известия Восточного института. 2018. № 4 (40). С. 113–118.
- Сбоев А.Н.* Язык китайского Интернета. — М.: Восточная литература, 2020.
- Шпринцин А.Г.* О русско-китайском диалекте на Дальнем Востоке // Страны и народы Востока. Вып. VI. Страны и народы бассейна Тихого океана. М.: Наука, 1968. С. 86–100.
- Шпринцин А.Г.* О заимствовании китайской речью русской лексики // Страны и народы Востока. Вып. XIII. Страны и народы Тихого океана. Кн. 2. М.: Наука, 1972. С. 182–191.
- Ибулахэймай А. (Ибрахим А.).* Ганьсу цзиннэй танванхуа цзилюэ [О говоре танван в провинции Ганьсу] // Миньцзу юйвэнь. 1985. № 6. С. 33–47. (На кит.)

Ибулахэймай А. (Ибрахим А.). Танванхуа [Говор *танван*] // Чжунго дэ юйянь [Языки Китая]. — Пекин, 2007. С. 2580–2595. (На кит.)

Сюй Дань. Танванхуа яньцзю [Исследование языка *танван*]. — Пекин: Миньцзю чубаньшэ, 2014. (На кит.)

Сюй Дань, Жань Цибинь. Ганьсу дунсян танванхуа [Говор *танван* дунсянского языка] (Чжунго биньвэй юйянь чжи [Исчезающие языки Китая]). — Пекин: Шаньгу иньшугуань, 2019. (На кит.)

Тянь Сяниэн, Чэнь Баоя. Хайнань Санья хуэйхуэйной [Язык *хуэйхуэй* в районе города Санья на Хайнане] / Чжунго биньвэй юйянь чжи [Исчезающие языки Китая]. — Пекин: Шаньгу иньшугуань, 2020. (На кит.)

Уинь сяозыдянь [Краткий иероглифический словарь произношения в диалектах У]. URL: <https://www.wu-chinese.com/minidict/> (дата обращения: 06.03.2022). (На кит.)

Хуан И. Аомэнь юйянь яньцзю [Исследование языка в Аомэне]. — Пекин: Шаньгу иньшугуань, 2007. (На кит.)

Чжэн Ицин. Хуэйхуэйной [Язык *хуэйхуэй*] // Чжунго дэ юйянь [Языки Китая]. — Пекин, 2007. С. 2359–2573. (На кит.)

Чэнь Найсюн. Утуньхуа чутань [Предварительное описание языка *утунь*] // Миньцзю юйвэнь, 1982. № 1. С. 10–18. (На кит.)

Чэнь Найсюн. Утуньхуа дэ дунцы синтай [Морфология глагола в языке *утунь*] // Миньцзю юйвэнь, 1989. № 6. С. 26–37. (На кит.)

Ши Ювэй. Ханьюй вайлайцы [Заемствованные слова в китайском языке]. — Пекин: Шаньгу иньшугуань, 2000. (На кит.)

Янцзинбан иньгой юй Шанхай фаньянь [Янцзинбан-английский язык и шанхайский диалект]. 10.12.2017. URL: https://www.sohu.com/a/209629325_761814 (дата обращения: 06.03.2022). (На кит.)

Ansaldo U., Matthews S. Typical creoles and simple languages: the case of Sinitic // Linguistic Typology, 2001. No 5. Pp. 311–326.

Ansaldo U. The evolution of Singapore English: finding the matrix // Singapore English: A Grammatical Description, Varieties of English around the World. Amsterdam: John Benjamins, 2004. Pp. 127–149.

Ansaldo U., Matthews S., Smith G. China Coast Pidgin: texts and contexts // Journal of Pidgin and Creole languages, 2010. 25. No 1. Pp. 63–94.

Lim L. Wordle is wonderful — just look at the versions of word game it's inspired in languages such as Hindi, Chinese, Arabic ... even Star Wars' Klingon. 25.02.2022. URL: https://www.scmp.com/magazines/post-magazine/arts-music/article/3168196/wordle-wonderful-just-look-versions-word-game?utm_medium=email&utm_source=cm&utm_campaign=enlz-opinion&utm_content=20220225&tpcc=enlz-opinion&UID=b529fb14-47ef-4821-ba78-018a4df32183&tc=22&CMCampaignID=dbbfc362b1ce9c53d049d35208da8449 (accessed 10.01.2020).

Sandel T.L., Qiu Peimin. Code switching and language games in contemporary China; or convergence and identity construction on WeChat // Communication Con-

vergence in Contemporary China: International Perspectives on Politics, Platforms, and Participation. East Lansing: Michigan State University Press, 2020. Pp. 175–205.

Seah J. 21 essential Singlish phrases you'll need in Singapore. 10.10.2018. URL: <https://theculturetrip.com/asia/singapore/articles/21-essential-phrases-youll-need-in-singapore/> (accessed: 02.03. 2022).

Shapiro R. Chinese Pidgin Russian // *Journal of Pidgin and Creole Languages*, 2010, 25. No 1. Pp. 5–62.

Wordie J. Creole language of Macau, patuá, nearly died before being revived by a curious younger generation — a fate other minority tongues share. 11.02.2022. URL: https://www.scmp.com/magazines/post-magazine/short-reads/article/3166535/creole-language-macau-patua-nearly-died-being?utm_medium=email&utm_source=cm&utm_campaign=enlz-opinion&utm_content=20220211&tpcc=enlz-opinion&UUID=b529fb14-47ef-4821-ba78-018a4df32183&tc=22&CMCampaignID=4355428376a94bba8e8b5dd7b34cfee2 (accessed 12.02.2022).

References

Ansaldo U. (2004). The evolution of Singapore English: finding the matrix, *Singapore English: A Grammatical Description, Varieties of English around the World*, Amsterdam: John Benjamins. Pp. 127–149.

Ansaldo U., Matthews S. (2001). Typical creoles and simple languages: the case of Sinitic, *Linguistic Typology*, 2001. No 5: 311–326.

Ansaldo U., Matthews S., Smith G. (2010). China Coast Pidgin: texts and contexts, *Journal of Pidgin and Creole languages*, 2010, 25. No 1: 63–94.

Chen Naixiong (1982). Wutunhua chutan [On the Wutun language], *Minzu yuwen*, 1982. No 1: 10–18. (In Chinese).

Chen Naixiong (1989). Wutunhua de donci xingtai [Verb morphology in the Wutun language], *Minzu yuwen*, 1989. No 6: 26–37. (In Chinese).

Gruntov I.A., Mazo, O.M. (2019). Tanvan, Gan'gou, Utun' v kontekste yazykovykh soyuzov Tsinkhaya-Gan'su [Tangwang, Gangou, Wutun in the context of the Qinghai-Gansu sprachbund], *Kitayskaya lingvistika i sinologiya. Tezisy dokladov mezhdunarodnoy konferentsii* [Chinese linguistics and Chinese studies. Abstracts of the reports at the International conference]. Moscow: Russian State University for the Humanities. Institute of Linguistics. Pp. 44–48. (In Russian).

Guryan N.V. (2021). Izucheniye sovremnykh kitaysko-russkikh kontaktnykh yazykov: nekotoriye osobennosti sino-russkikh idiolektov Primorskogo kraya [Studies on modern Chinese-Russian contact languages: some characteristics of the Chinese-Russian idiolects of Primorsky Krai], *Philological Sciences. Issues of Theory and Practice*, 2021, 14. No 1: 154–161. (In Russian).

Gutin I.Yu. (2011). Russkiye v KNR [Russians in the PRC], *Aziya i Afrika segodnya*, 2011. No 10 (651): 50–56. (In Russian).

Huang Yi (2007). Aomen yuyan yanjiu [A study of the language of Aomen], Beijing: Shangwu yinshuguan. (In Chinese).

Lim L. Wordle is wonderful — just look at the versions of word game it's inspired in languages such as Hindi, Chinese, Arabic ... even Star Wars' Klingon. URL: https://www.scmp.com/magazines/post-magazine/arts-music/article/3168196/wordle-wonderful-just-look-versions-word-game?utm_medium=email&utm_source=cm&utm_campaign=enlz-opinion&utm_content=20220225&tpcc=enlz-opinion&UUID=b529fb14-47ef-4821-ba78-018a4df32183&tc=22&CMCampaignID=dbbfc362b1ce9c53d049d35208da8449. (accessed: 10.01.2022).

Oglezneva E.A. (2021) Russkiy yazyk v usloviyakh yazykovogo kontakta s kitayskim yazykom: formy i varianty vzaimodeystviya [Russian in contact with Chinese: forms and variants of the language interaction], *Sotsio- i psikholingvisticheskiye issledovaniya*, 2021. No 9: 7–14. (In Russian).

Perekhval'skaya Ye.V. (2008). Russkiye pidzhiny [Russian pidgins], Saint Petersburg: Aletya. (In Russian).

Popova I.T., Takata, T. (2017). Vvedeniye [Introduction], *Slovari kiakhtinskogo pidzhina* [Kiakhta pidgin dictionaries]. Translation from Chinese, publication, analyses and the appendixes by I.T. Popova and Takata Tokio. Institute of Oriental Manuscripts (Asian Museum), RAS, Moscow: Nauka. Pp. 10–58. (In Russian).

Sandel T.L., Qiu, Peimin (2020). Code switching and language games in contemporary China; or convergence and identity construction on WeChat, *Communication Convergence in Contemporary China: International Perspectives on Politics, Platforms, and Participation*, East Lansing: Michigan State University Press. Pp. 175–205.

Sboev A.N. (2018). Dialektizmy v kitayeyazychnoy Internet-kommunikatsii [Dialect elements in the Chinese computer-mediated communication], *Izvestiya Vostochnogo instituta*, 2018. No 4 (40): 113–118. (In Russian).

Sboev A.N. (2020). Yazyk kitayskogo Interneta [The language of the Chinese Internet], Moscow: Vostochnaya literatura. (In Russian).

Seah J. (2018). 21 essential Singlish phrases you'll need in Singapore. 10.10.2018. URL: <https://theculturetrip.com/asia/singapore/articles/21-essential-phrases-youll-need-in-singapore/> (accessed: 02.03. 2022).

Shapiro R. (2010). Chinese Pidgin Russian, *Journal of Pidgin and Creole Languages*, 2010, 25. No 1: 5–62.

Shi Youwei (2000). Hanyu wailaici [Loanwords in Chinese], Beijing: Shangwu yinshuguan. (In Chinese).

Shprintsin A.G. (1968). "O russko-kitayskom dialekte na Dal'nem Vostoke [On the Russian-Chinese dialect in the Far East]." *Strany i narody Vostoka*, VI. *Strany i narody basseyna Tikhogo okeana*, Moscow: Nauka. Pp. 86–100. (In Russian).

Shprintsin A.G. (1972). "O zaimstvovaniy kitayskoy rech'yu russkoy leksiki [On the borrowing of Russian lexicon in the Chinese discourse]." *Strany i narody Vostoka*, XIII. *Strany i narody basseyna Tikhogo okeana*, 2, Moscow: Nauka. Pp. 182–191. (In Russian).

Tian Xiangsheng; Chen Baoyu (2020). Hainan Sanya Huihuiyu [The Huihui language in Sanya, Hainan], (*Zhongguo binwei yuyan zhi* [The endangered languages of China]), Beijing: Shangwu yinshuguan. (In Chinese).

Wordie J. (2022). Creole language of Macau, patuá, nearly died before being revived by a curious younger generation — a fate other minority tongues share. 11.02.2022. URL: https://www.scmp.com/magazines/post-magazine/short-reads/article/3166535/creole-language-macau-patua-nearly-died-being?utm_medium=email&utm_source=cm&utm_campaign=enlz-opinion&utm_content=20220211&tpc=c=enlz-opinion&UUID=b529fb14-47ef-4821-ba78-018a4df32183&tc=22&CMCCampaignID=4355428376a94bba8e8b5dd7b34cfee2 (accessed: 12.02.2022).

Wuyin xiaozidian [A concise character dictionary of pronunciation in the Wu dialects]. URL: wu-chinese.com/minidict/ (accessed 10.01.2020). (In Chinese).

Yangjingbang yingyu yu Shanghai fangyan [Yangjingbang English and the Shanghai dialect]. 10.12.2017. URL: https://www.sohu.com/a/209629325_761814 (accessed 06.03.2022). (In Chinese).

Xu Dan (2014). Tangwanghua yanjiu [A study of the Tangwang language], Beijing: Minzu chubanshe. (In Chinese).

Xu Dan, Ran Qibin (2019). Gansu Dongxiang Tangwanghua [The Donxiang Tangwang language in Gansu] (*Zhongguo binwei yuyan zhi* [The endangered languages of China]), Beijing: Shangwu yinshuguan. (In Chinese).

Yibulaheimai A. (Ibrahim A.) (1985). Gansu jingnei Tangwanghua jilüe [On the Tangwang language in Gansu], *Minzu yuwen*, 1985. No 6: 33–47. (In Chinese).

Yibulaheimai A. (Ibrahim A.) (2007). Tangwanghua [The Tangwang language], *Zhongguo de yuyan* [Languages of China]. Beijing: Shangwu yinshuguan. Pp. 2580–2595. (In Chinese).

Zheng Yiqing (2007). Huihuiyu [The Huihui language], *Zhongguo de yuyan* [Languages of China]. Beijing: Shangwu yinshuguan. Pp. 2359–2573. (In Chinese).

В.В. Башкеев

ЭВОЛЮЦИЯ МОНЕТНОГО ОБРАЩЕНИЯ В ИМПЕРИИ ЗАПАДНАЯ ХАНЬ (202 г. до н.э. — 8 г. н.э.)

Аннотация: В данной статье рассматриваются виды монет, сведения о которых сохранились в тексте двадцать четвертой главы официальной истории империи Западная Хань, «Хань шу», — «Шихо чжи» («Трактат о продовольствии и деньгах») с точки зрения формирования и эволюции монетного обращения и денежной системы в империи Западная Хань (202 до н.э. — 8 н.э.). Процесс формирования и эволюции денежной системы рассмотрен на всем протяжении истории империи, от ее основателя Лю Бана (Гао-цзу), до момента падения власти рода Лю и попыток рода Ван реформировать денежную систему в новом государстве Синь. Основной акцент в исследовании сделан на правления императоров Вэнь-ди (180–157 до н.э.) и У-ди (141–87 до н.э.) как наиболее значимых для развития монетного обращения на его пути поиска стабильно ходящей монеты. Именно в это время получили хождение две самые массовые монеты *сычжу* и *учжу* — весом в четыре и пять *чжу*. Монеты *учжу* надолго стали основой монетного обращения в империи Хань.

Ключевые слова: Древний Китай, Западная Хань, монеты *баньян*, диски *цзиньбин*, монеты *сычжу*, монеты *байцзинь*, монеты *учжу*, банкноты *байлу пиби*, монеты *чицзэ*.

Автор: БАШКЕЕВ Виктор Викторович, научный сотрудник, Центр изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0002-2785-1281. E-mail: bashkeev@ifes-ras.ru.

Victor V. Bashkeev

The Evolution of Coinage in the Western Han Empire (202 BC — 8 AD)

Abstract: This article is devoted to the types of coins preserved in the twenty-fourth chapter of the official history of Western Han Empire — *Han Shu* (*History of Han*), *Shihuo Zhi* (*Treatise on Food and Money*) from the point of view of development and evolution of monetary system in Western Han Empire (202 BC — 8 AD). The process of formation and evolution of the monetary system is considered all along the empire's history, from its founder Liu Bang (Gao-zu) to the fall of the Liu dynasty and Wang's attempts to reform the monetary system in the new Xin state. The study focuses on the reigns of Emperors Wen-di (180–157 BCE) and Wu-di (141–87 BCE) as most significant for coinage development in their quest for stable coinage. It was at that time that the two most widely circulated coins were *sizhu* and *wuzhu*, weighing four and five *zhu*. *Wuzhu* coins became the mainstay of coinage in the Han Empire for a long time.

Keywords: Ancient China, Western Han, *banliang* coins, *jinbing* disks, *sizhu* coins, *wuzhu* coins, *baijin* coins, *chize* coins, *bailupi* banknotes.

Author: Victor V. BASHKEEV, Research Associate, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-2785-1281. E-mail: bashkeev@ifes-ras.ru

Введение

Данная статья посвящена эволюции монетного обращения в империи Западная Хань (202 до н.э. — 8 н.э.)¹. Исследование проведено на материале двадцать четвертой главы базового источника по истории империи Западная Хань, «Хань шу» («История Хань»), — трактату «Шихо чжи» («Трактат о продовольствии и деньгах»). Цель исследования — проследить и проиллюстрировать, какие именно монеты были в ходу от периода зарождения империи до периода ее наивысшего расцвета и возникновения на ее территории нового государства Синь.

Империя Западная Хань в своем развитии прошла этапы зарождения на протяжении правлений императоров Гао-цзу (202–195) и Хуй-ди (195–188), прошла через династический кризис 188–180 гг. до н.э. борьбы родов Лю и Люй (род жены основателя правящей династии Лю, Лю

¹ Автор благодарит своего научного руководителя к.и.н. М.Ю. Ульянова за неизменную поддержку.

Бана, императора Гао-цзу) и перешла к становлению в правления императоров Вэнь-ди (180–157) и Цзин-ди (157–141), создавших политическую, экономическую и юридическую основу для дальнейшего усиления страны [Башкеев 2011, 39–44, 146–150; Башкеев 2013, 34–65; Башкеев 2019, 87–107; Башкеев, Ульянов 2014, 312–367], благодаря чему в годы правления императоров У-ди (141–87), Чжао-ди (87–74) и Сюань-ди (74–48) она достигла своего наивысшего расцвета [Башкеев, Ульянов 2014, 343–345]. После этого развитие политического процесса привело к возвышению рода Ван, в итоге предпринявшего попытку основать новое государство — Синь (букв. «новое»).

Эволюция монетного обращения интересует нас, прежде всего, как своего рода зеркало политического процесса, отражающее развитие экономической и политической мощи империи, находившейся в поисках стабильной, защищенной от подделок денежной единицы в течение всех этапов своего существования.

Средства обращения в период зарождения империи Хань (202–195 гг. до н.э.)



Монеты *цянь* 錢 так или иначе ходили на территории современного Китая и в доимперский период, однако не являлись массово принятым средством обращения, будучи, скорее, предметом ритуала. Самым известным примером такого рода являются «монеты-ножи» *дао цянь*.

Во время объединения страны под властью первой, недолговечной империи Цинь (221–210) наряду с другими стандартизирующими реформами была введена единая номенклатура мер веса, сведения о которой сохранились

Рис. 1.
«Монеты в форме ножа» *даоцянь* 刀錢
(VIII–III вв. до н.э.)

Рис. 2.
Циньский баньян 半兩



в двадцать первой главе «Хань шу» — трактате «О музыке и календаре» Люйли чжи: «[Меры] веса: чжу 銖, лян 兩, цзинь 斤, цзюнь 鈞, дань 石 ... один юэ 龠 вмещает 1200 шу 黍², два юэ — это лян. 24 чжу — это лян. 16 лянов — это цзинь, 30 цзиней — это цзюнь, четыре цзюня — дань»³ [Бань Гу 1962, 969]. Мера веса чжу, равнявшаяся сотне зерен проса шу, исходя из абсолютного веса одного зерна проса, составляла примерно 0,65–0,68 г, а один лян, соответственно, составлял примерно 16 граммов.

Наряду с унификацией мер веса был унифицирован и вес ходившей монеты, весившей 12 чжу и получившей название баньян, т.е. «половина ляна» (восемь граммов). «Шихо чжи» сообщает об этом так:

«Когда Цинь объединила Поднебесную, валюту разделили на два уровня: „высшей валютой“ шанби было золото, которое называлось и⁴. Форма медных монет была такой же, что и у монет [эпохи] Чжоу, [только] надпись [на них] гласила: „баньян“, и весили они столько, сколько было написано (Рис. 2).

А [такие предметы, как] жемчуг чжу, нефрит юй, черепаши [панцири] гуи, раковины бэй, серебро, олово, использовались как предмет украшения или хранились как драгоценности, но не использовались как деньги» [Бань Гу 1962, 1152].

Несмотря на явную попытку ввести монету баньян как единое платежное средство в империи Цинь, уже спустя несколько лет, в период зарождения империи Западная Хань в правление Лю Бана (202–195), стало ясно, что денежная система как устойчивый инструмент обраще-

² Просяное зерно, ставшее мерой веса; исходя из значительно меньшего абсолютного веса проса как основной монокультуры по отношению к пшенице (4–7 грамм на 1000 зерен против 28–38), меры веса, принятые в античности в Восточной Азии значительно более подробные, чем в западной античности, где они восходят к весу пшеницы.

³ Здесь и далее перевод — В.В. Башкеев.

⁴ Название произошло от меры веса и 鎰 весом в 24 ляна, т.е. 384 грамма.



Рис. 3.
«Монета-шелуха» *цзяцянь* 莢錢
(начало эпохи Хань)

ния и эквивалент стоимости еще не сложилась. «Шихо чжи» сообщает следующее: «[Когда] Хань возвысилась, то, поскольку монеты Цинь [были] тяжелыми и неудобными в использовании, изменили [их], [издав] повеление народу отливать монеты *цзя*» (Рис. 3) [Бань Гу 1962, 1152]. Иероглиф *цзя* 莢 имеет основное значение «шелуха» и, судя по всему, название указывает на низкое качество отливаемых монет. Они действительно оказались меньше циньских по весу, были плохо отлиты и имели разный размер. Сказывалось то, что в правление Лю Бана в самом начале новой империи власть еще не могла взять на себя централизованный контроль за литьем из-за политической борьбы [Башкеев 2011, 39–44; Башкеев, Ульянов 2014, 340] и фактически отдавала литье мелкой монеты в «частные руки», видимо, не считая «низовую» торговлю делом первостепенной важности.

Иная ситуация складывалась в сфере экономических отношений между высшей и средней знатью. Наряду с мелкими монетами низкого качества в это же время появились такие своеобразные «монеты», как золотые слитки *цзиньбин* («лепешки из золота») неправильной круглой формы (Рис. 4). «Шихо чжи» упоминает об этом сразу вслед за сообщением о монетах *цзя*. В следующем предложении говорится, что «золото



Рис. 4.
«Золотые лепешки»
цзиньбин 金餅
(начало эпохи Хань)

[весило] один *цзинь*» [Бань Гу 1962, 1152], т.е. 256 грамм, что тяжелее циньской монеты в 32 раза и фактически является большим слитком лещикообразной формы, а не монетой. По сути, *цзинь бин* были эволюцией циньских слитков золота *и*, притом что вес и тут был уменьшен — с 384 до 256 граммов. Тем не менее, ими действительно расплачивались, но не за регулярные торговые операции, а при награждении значимых персоналий (что также соотносится с определением, данным в «Хань шу» циньскому золоту, — «высшая валюта» *шанби*).

Например, как нам известно из хроники правления Лю Бана в первой главе «Хань шу», «Гао-ди цзи» («Хроники [правления] императора Гао-ди»), представитель знатного рода Тянь, Тянь Кэнь, в 202 г. до н.э. получил пять сотен таких «монет» лично от императора в награду за стратегическое предложение по расположению новой столицы империи [Бань Гу 1962, 59; 2021, 142].

В дальнейшем такого рода «монеты», очевидно, использовались как средство накопления богатства — их находят в могилах знати, принадлежащих не только к первому правлению в эпохе Хань, но и к последующим императорам. Так или иначе «золотые диски» были первой попыткой верховной власти институционализировать сферу денежного обращения, пусть даже только в среде расчетов с высшей аристократией.

Следующий за правлением Лю Бана пятнадцатилетний период правления императора Хуэй-ди (195–188) и регентства жены Лю Бана, вдовствующей императрицы Люй (188–180) не оставил в «Шихо чжи» предметных сведений об эволюции монеты. Однако сведения сохранились в основном разделе «Хань шу», главе третьей, «Гао-хоу цзи» («Хроники [регентства] императрицы Гао-хоу»). В хронике за 186 г. до н.э. сообщается о введении в обращение монет *бачжу*⁵ (Рис. 5) [Бань Гу 1962, 97; Бань Гу 2021, 166]. Несмотря на то, на них все еще сохранялась надпись *баньян*, их вес был меньше циньских на треть, но больше, чем у монет в правление Лю Бана.

Однако долго такая мера, вновь увеличивающая содержание металла в монете, долго не продержалась, и уже в хронике шестого лунного месяца 182 г. до н.э. сообщается о введении в обращение монет *уфэнь* [Бань Гу 1962, 99; 2021, 167]. Их название «пять фэней», или «пять частей», обусловлено тем, что вес составлял пятую часть от оригинального циньского *баньяна*, равняясь 2,4 *чжу*, или 1,6 грамма. Поскольку это

⁵ *Бачжу* 八銖 указывает на вес монеты, т.е. на восемь *чжу* или примерно шесть граммов.



Рис. 5.
«Монета восемь чжу» *бачжу* 八銖



Рис. 6.
«Монета пять частей» *уфэнь* 五分

практически повторяло и вес и внешний вид монет *цзя*, вероятнее всего, двор просто принял одновременное хождение как более тяжелых монет *бачжу*, по сути, представлявших из себя облегченную версию оригинальной циньской монеты, так и легкого варианта *уфэнь*, скорее всего, производимого двором в противовес изготавливаемым частным образом без соблюдения каких-либо норм веса монетам — например, путем извлечения металла из более тяжелых монет (Рис. 6). Подобного рода вынужденное противодействие хорошо иллюстрирует степень управляемости денежной системы того времени из столичного центра — она была очень низкой.

Средства обращения в период становления империи Хань (180–141 гг. до н.э.)

Правление императора Лю Хэна, более известного как ханьский Вэнь-ди (180–157 до н.э.), воследовавшее за тяжелым династическим кризисом, — ознаменовалось специальными мерами по оздоровлению денежной системы, сведения о которых впервые остались и в специализированном трактате, и в основном разделе «Хань шу», главе четвертой, «Вэнь-ди цзи» («Хроники [правления] императора Вэнь-[ди]»). В сообщении за четвертый лунный месяц 175 г. до н.э. говорится об отмене повеления, делающего частное литье монеты преступным, и об изменении веса монеты до четырех *чжу* — была создана монета *сычжу* (Рис. 7) [Бань Гу 1962, 121; Бань Гу 2021, 185]. Подчеркнем, ни в одной из соответствующих глав не сохранилось сведений о том, когда эти за-

прещающие постановления были приняты — из текста *Хань шу* мы узнаем лишь об их отмене.

Попадание такого рода сведений сразу в несколько разделов официальной истории государства свидетельствовало о совершенно другом отношении высшей власти к этой проблеме — с одной стороны, в основной раздел *дицзи*, по сути, представлявший собой хронику деяний императора вместе с текстами документов высшей бюрократии, попадали только самые важные сведения. С другой стороны, специальный трактат «Шихо чжи», в отличие от предыдущего периода регентства императрицы Люй, сохранил подробности, упоминания которых подобные события 186 и 182 гг. до н.э. не удостоились. Такая перемена логично вписывалась в общий курс на повышение управляемости страной с помощью некой «либерализации» экономической политики — в предшествующий период, полный драматических политических событий, императорский двор обладал всей полнотой власти лишь в ритуально-религиозной сфере, и все попытки регулирования монетного обращения посредством запрещающих постановлений успеха не имели. Вэнь-ди, пришедший к власти после суровых политических и социальных потрясений, понимал, что в начале правления речи о полноценном административном, политическом и экономическом управлении огромной территории империи (уже тогда занимавшей практически всю восточную половину современного Китая) еще быть не может, так как к 175 г. до н.э. центральная власть полноценно контролировала в основном столичный регион (так называемое Внутрязастье) и только начала претендовать на большее. Ключевое действие Вэнь-ди здесь — разрешение частного литья монеты, которое, несмотря на запрещающие повеления, очевидно, процветало при императрице Люй настолько, что прямое сообщение о факте издания запрещающих повелений и сам их текст в «Хань шу» отсутствуют. С учетом этого очевидно, что, идя на такое послабление мер, новый император стремился обрести лояльность знати на богатом и отдаленном от столицы юге страны, во владении У, понимая на опыте предыдущего правления, что все регулирующие документы там будут просто игнорироваться.



Рис. 7.
«Монета четыре чжу»
сычжу 四銖

Более подробно нововведения 175 г. до н.э. описаны в «Шихо чжи»:

«На пятом году [правления] Сяо Вэнь-[ди] из-за увеличения количества монет в [обороте] и уменьшения их веса изменили отливаемую монету на *сычжу*, надпись на ней [по-прежнему] была „баньян“. [Также] отменили повеление, делающее [частное] литье монеты преступным, разрешив народу свободное литье» [Бань Гу 1962, 1153].

При этом все же были введены ограничительные меры — необходимо было соблюдать норму содержания меди в монете, манипуляции с составом металлов считались преступлением и клеймились [Бань Гу 1962, 1153]. Реакция на такую «либерализацию» последовала сразу. Чиновник Цзя И, критикуя эти меры, выступил с пространственным обращением к трону, полный текст которого приводится в «Шихо чжи» сразу вслед за сообщением об отмене преследования за частное литье. Суть выступления тезисно состоит в следующем:

1. Несмотря на регламентацию состава монеты и наказание клеймением за его несоблюдение, ничего не поменяется — просто раньше казнили за самовольный отлив, а сейчас придется клеймить за нарушение состава металлов в монете, отлитой частным образом:

«Осмелившиеся искусно примешать свинец или железо [к меди], будут заклеены за преступление. Однако обстоятельства литья монеты [таковы, что], не подмешав искусно [железа или свинца], не получишь дополнительного дохода, если же подмешать даже самую малость, сделаешь выгоду огромной... В древности, когда [частное] литье монеты было запрещено, преступления [, наказуемые] смертью, ждали вердикта. Ныне, когда все льют монету, преступления [, наказуемые] клеймом, ждут вердикта. Какая выгода Верховному [правителю] от такого закона?» [Бань Гу 1962, 1153–1154].

2. Корень проблемы — в чрезмерной доступности медных месторождений, и люди занимаются добычей меди вместо основы экономики — земледелия:

«Ныне дела земледелия заброшены, а собирающих медь с каждым днем все больше; они забросили свои лемехи и мотыги, плавят, отливают формы для монет, жгут древесный уголь; „преступных“

монет с каждым днем все больше, а пяти знаков — немного. Добрый люд соблазняется преступлениями и развратом, а предусмотрительный народ попадает в ловушки, и его наказывают и казнят; если наказания и смертные казни в будущем еще усилятся, будет неспокойно; как можно не обращать на это внимания?! ... Количество преступлений не поддается подсчету, а ограничение законом часто не удается; причина всего этого — медь. Медь распространилась по Поднебесной и из-за этого ущерб только увеличивается» [Бань Гу 1962, 1155].

В качестве альтернативы Цзя И предлагает подробный план, фактически представляющий монополизацию государством и добычи меди и изготовления монеты с целью регулирования ее веса, а как следствие — экономики. Позитивной реакции императора на это предложение не последовало, и историограф, обладавший знанием о дальнейшем развитии ситуации, явно находится здесь на стороне Цзя И:

«Ныне увеличение ущерба можно прекратить и получить семь преимуществ. Что же такое семь преимуществ?

1. Император, собирая медь, запрещает ее распространение, поэтому народ не отливают монету [в частном порядке], [случаи] наказаний клеймом не накапливаются — это первое.

2. Фальшивые монеты [больше] не воспроизводятся и народ не подозревает друг друга — это второе.

3. Собирающие медь и отливающие [монету] возвращаются к распашке полей — это третье.

4. [Когда] вся медь возвращается к императору, он с помощью накопленной меди проводит [политику] *цинчжун*: [когда] монета легкая, то [соответствующим] методом собирает ее, [когда монета] тяжелая, то [соответствующим] методом распространяет ее; [цены на] вещи и товары уравниваются — это четвертое⁶.

5. [Медь может использоваться] для изготовления оружия и награждения им знати и чиновников; для установления количества [подарков] и различения знати и худородных — это пятое.

6. С помощью [собиранья меди] надзирают за всеми товарами, гармонизируют наполненное и пустое и собирают необычное и из-

⁶ Здесь Цзя И следует популярной экономической теории, предложенной еще в доимперский период философом Гуань Чжуном в трактате «Гуань-цзы». См. [Штейн 1959, 159–182, 309–319].



Рис. 8.
«Монета четыре чжу» сычжу 四銖

лишнее, поэтому чиновники *гуань* в изобилии и богатстве, а народу второстепенных [занятий] трудно — это шестое⁷.

7. Устанавливая контроль над нашим оставленным богатством, с помощью [него] будем бороться с народом *сюнну* и враг обязательно будет усмирён — это седьмое.

Поэтому тот, кто добр к [народу] Поднебесной, причины, ведущие к ущербу, превратит в преимущества, а поражения превратит в успех. Ныне давно отступили от семи преимуществ, что ведёт к большому разрушению, [Ваш] слуга искренне страдает из-за этого.

⁷ То, что торговля страдает тогда, когда процветает земледелие, считалось позитивным фактором потому, что чиновники традиционно получали содержание с пахотных земель в зерновом эквиваленте.

Император не послушал. Как раз в это время *чжухоу* из У отливал монету [у себя] в горах, сравнился по богатству с Сыном Неба; затем он, в конце концов, восстал (*Рис. 8*). Дэн Тун, будучи [всего лишь] *дафу*, отливая монеты, превысил в богатстве *ванов*. Таким образом, монеты [из владения] У и Дэн [Туна] распространились по Поднебесной⁸. [Бань Гу 1962, 1155–1157].

Правление следующего императора Цзин-ди (157–141) не отмечено никакими событиями в сфере монетного обращения, монеты *сычжу* продолжали ходить.

Средства обращения в период расцвета империи Хань (141–33 гг. до н.э.)

Правление императора У-ди (141–87) — самое длительное, насыщенное событиями и перипетиями политической борьбы в государстве Западная Хань. В это время территория государства была значительно расширена, произошли важные изменения в структуре высшей бюрократии, при этом исключительная длительность правления, в конце концов, породила серьезную напряженность в борьбе за власть, исходившую, прежде всего, со стороны группировок вокруг родственников императора по женской линии.

Ранее с опорой на определенные политические и экономические критерии мы неоднократно выделяли в данном правлении различные периоды [Башкеев 2007, 1–3; Башкеев 2014, 473–482; Башкеев, Ульянов 2014, 342–343]. В частности, в тезисах 2007 г. «правление было поделено нами на периоды, в соответствии с которыми менялась экономическая ситуация, критериями начала и конца периодов были сообщения о достатке (начало периода) и о нехватке средств (конец периода)» [Башкеев 2007, 1]. На настоящий момент правление разделяется нами на две большие эпохи — 141–113 гг. до н.э. и 114–87 гг. до н.э., в рамках которых выделяются семь периодов, критериями которых является развитие политической борьбы [Башкеев 2014, 473–482].

⁸ Удостовериться в том, что монета лилась без соблюдения стандартов, можно, взглянув на *Рис. 8*, — монета, отлитая в южном владении У неким Дэн Туном, который был в фаворе у Вэнь-ди и одновременно являлся приближенным другого человека из рода Лю — *вана* владения У, Лю Пи. В дальнейшем Лю Пи станет печально известен тем, что возглавит масштабный мятеж против центральной власти, известный как «мятеж семи *ванов*».

В свете развития монетной системы нас интересует время рубежное — четвертый и пятый периоды, последний в первой эпохе и первый во второй — 121–114 гг. и 113–105 гг. до н.э. Это время, когда вследствие активных военных кампаний как на северном (против степняков, прежде всего — хунну), так и на южном (против вьетов и корейцев) направлении было необходимо изыскивать дополнительные возможности по собиранию налогов, в том числе с помощью реформ монет. Все это происходило на фоне серьезного давления на императора, к тому моменту уже три десятилетия находившегося у власти — дольше, чем все его предшественники. Еще больше ситуация усугублялась из-за большого наводнения, произошедшего летом 120 г. до н.э. Об этом сообщает глава шестая «Хань шу», «У-ди цзи» («Хроники [правления] императора У-[ди]»). Из хроники пятого лунного месяца 120 г. до н.э. мы узнаем, что в пострадавшие округа были отправлены специальные представители двора, которые должны были курировать дополнительную посевную озимыми для смягчения возможных последствий — во избежание голода [Бань Гу 1962, 177; Бань Гу 2021, 224].

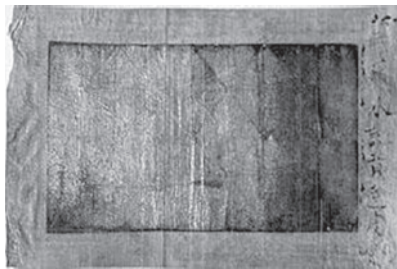
Сложившаяся ситуация требовала немедленной реакции, поэтому целью проведения реформы в этом же году было собрано совещание императора с высшим чиновничеством, содержание которого изложено в «Шихо чжи» и начинается с подробного описания текущего состояния:

«Некоторые из выплавляющих и отливающих [монеты] и выплавляющих соль скопили богатство в десяток тысяч [цзиней] золота, но они не помогают [в разрешении] всеобщих проблем, простому народу *лиминь* тяжело и трудно.

Поэтому Сын Неба, посовещавшись с *гунами* и *цинами*, изменил монеты и [другую] валюту, чтобы обеспечить потребности и обуздать разнузданных и развратных монополистов.

В это время в запретных парках были белые олени, а в финансовом ведомстве было много серебра и олова. Со [времени, когда] Сяо Вэнь-[ди] изменил монету на *сычжу*, до [времен правления под девизом] *цзянь-юань* (140–135) прошло более сорока лет. До настоящего времени (120 г. до н.э.) [серебро и олово] использовались мало, и [люди из] столичной администрации то и дело ходили в горы, где было много меди, и отливали монеты; а народ, при этом тоже незаконно отливавший [монету], вообще не поддается исчислению. Монет было все больше, и они были все легче, товаров было мало, и они были все дороже.

Рис. 9.
«Ваучер из кожи белого оленя»
байлу пиби 白鹿皮幣



Вышестоящие чиновники сказали: в древности кожа [использовалась] как валюта, *чжухоу* приносили ее при официальных визитах. Металлы делятся на три класса (уровня): высший — „желтый металл“ (золото), средний — „белый металл“ (серебро), низший — „красный металл“ (медь). Ныне монеты *баньян* по закону весят четыре *чжу*. Некоторые преступники незаконно стирают тыльную сторону монеты и получают [медные] опилки, монеты становятся все легче и тоньше, а вещи — дороже, и поэтому хлопоты и затраты по использованию валюты на отдаленных территориях невозможно уменьшить» [Бань Гу 1962, 1162–1163].

По результатам совещания была выработана реформа, включавшая три пункта:

1) создание «ваучеров» из кожи белого оленя *байлу пиби* для подношений знати ко двору (Рис. 9);

2) создание монет из «белого металла» (серебра и олова) — *байцзинь*;

3) окончательная отмена монет *баньян* и введение вместо них монеты в три *чжу* (Рис. 10).

Данные меры были активированы одобрением прошения чиновников, о чем сообщает и шестая глава «Хань шу», в которой сохранился соответствующий документ — чиновничье прошение трону, свидетельствующее об изготовлении новых средств обращения для обеспечения расходов [Бань Гу 1962, 178; 2021, 225].



Рис. 10.
«Монета три *чжу*»
саньчжу 三銖



Рис. 11.
Монета байцзинь
白金 в виде
дракона

Подробно все принятые меры и регламент внешнего вида байцзинь изложены в «Шихо чжи»:

«Тогда было решено использовать кожу белого оленя [размером в один] квадратный *чи*, украшенную по бокам разнообразной вышивкой в качестве „кожаной валюты“, [каждый кусок] стоил сорок тысяч [монет]. *Ваны*, *хоу* и родственники императора, [приходя] ко двору как родственники или с официальным визитом, должны были [сначала] положить [свой] нефритовый знак отличия на кожаную валюту и [только] потом могли пройти.

Кроме этого, [используя] серебро и олово, сделали [монеты] из белого металла *байцзинь*. Полагая, что для нужд Неба ничто не сравнится с драконом, для нужд Земли ничто не сравнится с лошадью, а для нужд Человека ничто не сравнится с [панцирем] черепахи, [сделали] три вида *байцзинь*: первая из них весила восемь *лянов*, была круглая, на ней был нарисован дракон, звалась она *байсюань*, стоила три тысячи [монет] (Рис. 11); вторая из них весила несколько меньше, была квадратная, на ней была нарисована лошадь, стоила пятьсот [монет] (Рис. 12); третья из них весила в два раза меньше, была



Рис. 12.
Монета байцзинь
白金 в виде
лошади

Рис. 13.
Монета *байцзинь* 白金
в виде черепахи



овальная, на ней был нарисован [панцирь] черепахи, стояла триста [монет] (Рис. 13).

Чиновникам столичной администрации приказали расплавить монеты *баньлян* и вместо них отливать монеты *саньчжу*, весившие согласно надписям на них. Незаконно отливавшие монеты из различных металлов все были казнены, но все же нарушители [среди] чиновников и народа не поддавались исчислению» [Бань Гу 1962, 1163–1164].

Несмотря на смелость, данная реформа оказалась неудачной. Спустя два года — уже в 118 г. до н.э. чиновники подали другое прошение, гласящее, что «монеты *саньчжу* легкие, и легкие монеты легко подделать; поэтому [они] попросили, [чтобы в] округах и владениях отливали монету *учжу* с окаймлением на тыльной стороне, с запрещением стирать с них опилки» [Бань Гу 1962, 1165]. Иными словами, эти монеты было легко подделать, и они были очень ненадежным средством обращения.

Данное прошение было удовлетворено весной 118 г. до н.э., о чем мы узнаем из соответствующей хроники в «Хань шу», «У-ди цзи» («Хроники [правления] императора У-[ди]»). Монеты *баньлян* и *саньчжу* были упразднены и в обращение ввели монету *учжу* [Бань Гу 1962, 179; Бань Гу 2021, 225].

Это решение стало историческим, если не сказать эпохальным не только для монетного обращения государства Западная Хань, но и для последующих эпох традиционного периода истории Китая. Введенная монета в пять *чжу* действительно обладала окантовкой, наличие которой должно было указывать на то, что монета легальна (Рис. 14). По этой ли причине, или из-за удачно подобранного размера и формы вкупе с весом, эта монета стала невероятно популярной и массовой, изготавливаясь и сохраняясь в ходу на столетия и столетия вперед.



Рис. 14.
«Монета пять чжу»
учжу五銖 с окантовкой

Конечно же, такая популярность была обеспечена не только за счет легального литья монеты *учжу*. «Шихо чжи» сообщает:

«Спустя пять лет после создания монет *байцзинь* и *учжу* амнистировали чиновников и народ, приговоренных к смерти за незаконное отливание металла и монет, в количестве нескольких десятков тысяч человек. [Количество] не попавшихся на глаза [чиновникам], но убивавших друг друга [из-за этого] не поддается исчислению. Более миллиона человек, выдавших себя, было амнистировано. Однако себя смогло выдать меньше половины, практически везде в Поднебесной отливали металл и монеты.

Нарушавших закон была такая масса, что чиновники не могли наказать всех. Поэтому по округам и владениям в разных направлениях были посланы комиссары *боши*: Чжу Да, Сюй Янь и другие — [с целью] обнаружить наживающихся монополистов, начальников округов и министров [во владениях *чжухоу*]» [Бань Гу 1962, 1168].

Подобного рода ситуация, несомненно, требовала урегулирования. Сначала для того, чтобы бороться с поддельными монетами, в 115 г. до н.э. была придумана специальная версия монеты *учжу* — монета под названием *чицзэ* — «красный бок» и форма для взимания налогов в них (Рис. 15). Несмотря на оригинальность идеи, она также не сработала — монеты *чицзэ* быстро подешевели и были изъяты из обращения, а вместе с ними эта же участь постигла и монеты *байцзинь*, до этого тоже призванные отрегулировать законное обращение монеты. Поэтому в конце концов была принята радикальная мера по централизации изготовления монеты — монополия на эту функцию теперь была закреплена исключительно за столичными чиновниками:

«В округах и владениях, где отливали монету, народ во множестве преступно отливал [ее]; монеты в большинстве своем были легкие. И *гунь* с *цинами* попросили [издать] повеление, по которому столичные ши [должны были] отливать [монеты] *чицзэ*. Одна [монета] должна была стоить пять [чжу]; налоги *фу* на правительственные нужды, взимаемые не в *чицзэ*, не разрешались к приему. [Монеты] *байцзинь* постепенно дешевели, народ не хранил и не использовал [их]; столичная администрация повелением запретила их, и в течение года с лишним [монеты] окончательно вышли из обращения.

...Через два года после этого монеты *чицзэ* подешевели, народ, искусно [избегая] закон, использовал их; [это] было неудобно, и [их] тоже изъяли из обращения. Поэтому полностью запретили литье мо-

Рис. 15.

«Монета красный бок» *чицзэ* 赤仄 с футляром для сбора налогов



неты в округах и владениях. Специальным повелением [разрешили] отливать [монету ведомству] *саньгуань* в императорском парке Шанлинь. [Когда] монет стало много, по Поднебесной было объявлено, что монеты, [изготовленные] не *саньгуань*, не разрешаются к хождению. Все монеты, ранее отлитые в различных округах и владениях, изъяли из обращения и расплавили, а медь перевезли в *саньгуань*. Монет, отливаемых народом, становилось все меньше, и, подсчитывая свои затраты, [народ] не мог [получить] соответствующую [выгоду]. Только лишь умелые ремесленники и большие преступники все еще незаконно делали их». [Бань Гу 1962, 1169].

После принятых в 113 г. до н.э. мер по централизации изготовления монета *учжу* устойчиво ходила в течение целого ряда правлений, оказавшись весьма устойчивой, в отличие от всех предыдущих итераций монетного обращения. Это подтверждается сообщением «Шихо чжи» за 44 г. до н.э. В трактате сохранилась дискуссия между чиновниками времен правления императора Юань-ди (48–33), бывшего третьим после У-ди императором, правившим вслед за императорами Чжао-ди (87–74) и Сюань-ди (74–48):

«Гун Юй говорил: [Из-за количества] изготавливающих монеты и добывающих медь каждый год сто тысяч человек не пахут землю; среди народа много осужденных и казненных за преступное изготовление монеты. Богатые люди накапливают целые палаты монет, но никак не удовлетворяются. Сердца народа взволнованы и колеблются, забросили основное и устремились к второстепенному, пахущих — меньше половины [населения], преступления и разврат не остановить; причина [этого] происходит из монет. Беспokoясь о второстепенном, забыли основное⁹; надо упразднить учреждения по сбору жемчуга, нефрита, золота, серебра и изготовлению монет, [эти вещи] нельзя больше использовать как валюту; отменить налог *цзу* с торговли и продаж [взимаемый] в [монетах] *чжу*, а налоги *цзу* и *шуй* как и подношения двору должны взиматься хлопком *бу*, шелком *бо* и зерном, тогда только народ полностью обратится к земледелию и шелкоткачеству.

Обсуждающие решили, что для торговли необходимы монеты, поскольку хлопок *бу* и шелк *бо* не могут быть разорваны на части. Предложение [Гун] Юя дальше не пошло» [Бань Гу 1962, 1169].

⁹ Речь идет о противопоставлении земледелия и торговли — «основного» и «второстепенного».

Подобного рода дискуссия хорошо иллюстрирует ту функцию, которую в 44 г. до н.э. выполняла монета *учжу* — за короткое время ей удалось стать полноценной частью экономики и фискальной системы, несмотря на противодействие очень мощной идеологии, согласно которой единственным достойным и важным делом оставалось земледелие, «основное занятие» *бэнь*, тогда как торговля, ремесло и сфера финансов по-прежнему считались низменными и мыслились «второстепенным» занятием *мо*. Это важное, рубежное достижение монет *учжу* осознает и историограф, сразу после рассказа о дискуссии в правление Юань-ди переходящий еще на сорок лет вперед и сообщающий нам, что «с пятого года [правления] императора У-[ди] [под девизом] юань-дин [112 г. до н.э.], когда *саньгуань* впервые изготовили монету *учжу*, до середины [правления] императора Пин-ди [под девизом] *юань-ши* (1–5 г. н.э.) было изготовлено более 28 миллиардов монет».

Заключение

Итак, всего в эпоху Западная Хань (202 г. до н.э. — 8 г. н.э.) в обращении побывали следующие виды монет и прочих средств обращения и накопления:

1. Мелкие и низкокачественные монеты *цзяцянь* 莢錢 («монета-шелуха»), введенные Лю Баном в самом начале Западной Хань как альтернатива циньским монетам *баньян*, изначально весившим 12 *чжу* (8 граммов).

2. Золотые слитки *цзиньбин* 金餅 («лепешки из золота»), весом в один *цзинь* (256 граммов) использовавшиеся как средство накопления и наград для знати.

3. Монеты *бачжу* 八銖 (восемь *чжу*), введенные во время регентства императрицы Люй в 186 г. до н.э., весом в 6 граммов.

4. Монеты *уфэнь* 五分 (пятая часть от оригинального циньского *баньяна*), введенные во время регентства императрицы Люй в 182 г. до н.э., весом в 2,4 *чжу* или 1,6 граммов.

5. Монеты *сычжу* 四銖 (четыре *чжу*), введенные в 175 г. до н.э. в правление императора Вэнь-ди и весившие 3 грамма.

6. Монеты *саньчжу* 三銖 (три *чжу*), введенные в 120 г. до н.э. в правление императора У-ди и весившие 2,1 грамма.

7. Монеты *байцзинь* 白金 («белый металл»), трех подвидов, введенные в 120 г. до н.э. в правление императора У-ди.

8. Банкноты из кожи белого оленя *байлу тиби* 白鹿皮幣, введенные в 120 г. до н.э. в правление императора У-ди.

9. Монеты *чицзэ* 赤仄 («красный бок»), введенные в 115 г. в правление императора У-ди — специально для взимания ими налога с целью борьбы с поддельными монетами.

10. Монеты *учжу* 五銖 (пять *чжу*), введенные в 115 г. до н.э. вместо четырех предшествующих и начавшие монопольно изготавливаться центральной администрацией в 113 г. до н.э.

Последний вид монет оказался самым устойчивым — после длительной эволюции монетное обращение и денежная сфера пришли к стабильности на длительный срок. Во время попытки взять власть в свои руки с 9 по 23 г. н.э. основатель государства Синь Ван Ман в новых исторических условиях пытался проводить новые денежные реформы. Однако и после них монеты *учжу* продолжали циркулировать, подтвердив свою эффективность. Это обращает на себя особое внимание в свете того, что политическая ситуация при дворе отнюдь не демонстрировала той стабильности, что мы можем увидеть в системе денежного обращения после завершения правления императора У-ди. На наш взгляд, это красноречиво свидетельствует о совершенно разных «амплитудах» колебания политических и социально-экономических процессов в традиционном Китае — первые проходят через фазы кризиса (порой острого) значительно чаще, тогда как однажды найденная эффективная монета способна оставаться в обращении на века, перед этим менее чем за век пережив с десяток трансформаций.

Библиографический список

Бань Гу. Хань шу («История Хань»). — в 8 т. / пер. с китайского В.В. Башкеева под ред. М.Ю. Ульянова; коммент., вступит. ст. и приложение В.В. Башкеева и М.Ю. Ульянова. — (Памятники письменности Востока. CLVI, 1 / редкол.: А.Б. Куделин (пред.) и др.). Т. 1. — Ди цзи («Хроники [правления] императоров»). Главы 1–6. — М.: ИДВ РАН — Вост. лит., 2021.

Башкеев В.В. Изменения денежной системы в государстве Западная Хань (206 г. до н.э. — 8 г. н.э.): по материалам главы 24 Ханьшу («Истории [государства Западная] Хань»). // Ломоносов-2007: материалы докладов XIV международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых (7–11 апреля 2007 г.). (в электронном виде). — М.: Гуманитарий, 2007. URL: https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2007/03/vatican@mail.ru.doc.pdf (дата обращения: 26.04.2022).

Башкеев В.В. Жанровая атрибуция текста второй части первой главы Ханьшу («История Хань»): анализ структуры главы. // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Востоковедение. — Улан-Удэ, 2011. Выпуск 8. С. 39–44.

Башкеев В.В. Правление западноханьского императора Вэнь-ди: анализ важнейших политических процессов (на основе данных Ханьшу). // XLIII научная конференция «Общество и государство в Китае», часть II, выпуск 8. — М., 2013. С. 34–65.

Башкеев В.В. Две «эпохи» в правление западноханьского У-ди (141–87 гг. до н.э.): деятельность императора в сакральной сфере как инструмент политической борьбы // В пути за китайскую стену. К 60-летию А.И. Кобзева. Выпуск 12. — М., 2014. С. 467–487.

Башкеев В.В. Первые результаты текстологического анализа Гао-ди цзи шан (Хроника Гао-ди, часть первая) из Хань шу в сопоставлении с соответствующими главами из Ши цзи // 48-я научная конференция «Общество и государство в Китае». — М., 2018. С. 432–449.

Башкеев В.В. О структуре изложения в разделе дици Хань шу. (На материале главы Гао-ди цзи ся) // 49-я научная конференция «Общество и государство в Китае». — М., 2019. С. 87–107.

Башкеев В.В., Ульянов М.Ю. Периодизация как инструмент и как результат исследования политического процесса: на примере истории Китая поздней древности (221 г. до н.э. — 25 г. н.э.) // 44 научная конференция «Общество и государство в Китае», часть II, выпуск 15. — М., 2014. С. 312–367.

Гуань Ханьхэн. Баньян хоби тушо [Монеты баньян в прорисовках с пояснениями]. — Шанхай: Шанхай шудянь, 1995. (На кит.)

Синицын Е.П. Бань Гу — историк древнего Китая. — М.: ГРВЛ, 1975.

Штейн В.М. Гуань-цзы. Исследование и перевод. — М.: Издательство восточной литературы, 1959.

Бань Гу. Хань шу [История Хань]. — Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1962. (На кит.)

References

Ban Gu (1962). *Han shu* [History of Han], Beijing: Zhonghua shuju chubanshe. (In Chinese).

Ban Gu (2021). *Han shu* («Istoriya Han'») [History of Han]. — v 8 t. / per. s kitajskogo V.V. Bashkeeva pod red. M.YU. Ul'yanova; komment., vstupid. st. i prilozhenie V.V. Bashkeeva i M.YU. Ul'yanova. — (Pamyatniki pis'mennosti Vostoka. CLVI, 1 / redkol.: A.B. Kudelin (pred.) i dr.). T. 1 [in 8 vol. Translated from Chinese by V.V. Bashkeev, ed. by M.Y. Ulyanov; commentary, introductory article and appendix by V.V. Bashkeev and M.Y. Ulyanov. — (Monuments of the written language of the

East. CLVI, 1 / ed. by A.B. Kudelin (Pred.) et al.) vol. 1]. — Di czi («Hroniki [pravleniya] imperatorov»). Glavy 1–6 [Chronicles [of the Emperors reign] chapters 1–6], Moscow: IDV RAN — Vost. lit. (In Russian).

Bashkeev V.V. (2007). *Izmeneniya denezhnoj sistemy v gosudarstve Zapadnaya Han'* (206 g.do n. e. — 8 g. n. e.): po materialam glavy 24 Han'shu («Istorii [gosudarstva Zapadnaya] Han'») [Changes in the monetary system in the Western Han state (206 B.C. — 8 A.D.): based on the materials of Chapter 24 of the Hanshu («History of the [Western] Han state»)], Lomonosov-2007: materialy dokladov XIV mezhdunarodnoj konferencii studentov, aspirantov i molodyh uchenyh (7–11 aprelya 2007 g.). (v elektronnom vide) [Lomonosov 2007: reports of the XIV International Conference of undergraduate, graduate students and young scientists (April 7–11, 2007). (in digital form)], Moscow: Gumunitarii: URL: https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2007/03/vatican@mail.ru.doc.pdf (accessed: 26.04.2022). (In Russian).

Bashkeev V.V. (2011). Zhanrovaya atribuciya teksta vtoroj chasti pervoj glavy Han'shu («Istoriya Han'»): analiz struktury glavy [Genre attribution of the text of the second part of the first chapter of Hanshu («History of Han'»): analysis of the chapter structure], *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Vostokovedenie* [Buryat State University Herald. Oriental Studies series], Ulan-Ude. Issue 8: 39–44. (In Russian).

Bashkeev V.V. (2013). *Pravlenie zapadnohan'skogo imperatora Ven'-di: analiz vazhnejshih politicheskikh processov (na osnove dannyh Han'shu)* [Reign of the Western Han Emperor Wen-di: analysis of the most important political processes (on the basis of Han shu data)], *XLIII nauchnaya konferenciya «Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae», chast' II, Vypusk 8*. [XLIII Scientific Conference «Society and State in China», Part II], Moscow. Issue 8: 34–65 (In Russian).

Bashkeev V.V. (2014). *Dve «epohi» v pravlenie zapadnohan'skogo U-di (141–87 gg. do n.e.): deyatel'nost' imperatora v sakral'noj sfere kak instrument politicheskoy bor'by* [Two «epochs» in the reign of Western Han Wu-di (141–87 B.C.): Emperor's activity in sacral sphere as an instrument of political struggle], *V puti za kitajskuyu stenu. K 60-letiyu A.I. Kobzeva. Vypusk 12*. [On the way over the Chinese wall. To the 60th anniversary of A.I. Kobzev], Moscow. Issue 12: 467–487. (In Russian).

Bashkeev V.V. (2018). *Pervye rezul'taty tekstologicheskogo analiza Gao-di czi shan (Hronika Gao-di, chast' pervaya) iz Han' shu v sopostavlenii s sootvetstvuyushchimi glavami iz Shi czi* [The first results of textological analysis of Gao-di-ji Shan (Chronicle of Gao-di, part one) from Han-shu in comparison with corresponding chapters from Shi-ji], *48 nauchnaya konferenciya «Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae»* [48th Scientific Conference «Society and State in China»], Moscow. Pp. 432–449. (In Russian).

Bashkeev V.V. (2019). *O strukture izlozheniya v razdele diczi Han' shu (Na materiale glavy Gao-di czi sya)* [About structure of narration in section diji of Han shu (On the basis of chapter Gao-di-ji xia data)], *48 nauchnaya konferenciya «Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae»* [49th Scientific Conference «Society and State in China»], Moscow. Pp. 87–107. (In Russian).

Bashkeev V.V., Ulyanov, M.Yu. (2014). Periodizaciya kak instrument i kak rezul'tat issledovaniya politicheskogo processa: na primere istorii Kitaya pozdnej drevnosti (221 g. do n.e. — 25 g. n.e.) [Periodization as a tool and as a result of research of political process: on an example of a history of China of late antiquity (221 BC — 25 AD)], 44 nauchnaya konferenciya «Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae», chast' II, Vypusk 15. [44th Scientific Conference «Society and State in China». Issue 15, Part 2], Moscow. Pp. 312–367.

Guan Hanheng (1995). Banliang huobi tushuo [[Coins] Banliang in sketches with explanations], Shanghai. (In Chinese).

Sinitsyn E.P. (1975). Ban' Gu — istorik drevnego Kitaya [Ban Gu, historian of ancient China], Moscow. (In Russian).

Stein V.M. (1959). Guan'-czy. Issledovanie i perevod [Guan Zi. Research and translation], Moscow. (In Russian).

О.Н. Борох

ПЕРЕВОДЫ ТРУДОВ У.С. ДЖЕВОНСА ПО ЛОГИКЕ В КИТАЕ (КОНЕЦ XIX — НАЧАЛО XX в.)

Аннотация: В статье рассмотрены история появления и особенности переводов на китайский язык трудов по логике британского ученого Уильяма Стенли Джевонса. В конце XIX в. интерес образованных китайцев к западным научным знаниям был обусловлен стремлением к осуществлению модернизации. Логика и политическая экономия пришли в Китай как новые отрасли знания, способные приобщить китайского читателя к пониманию истоков могущества стран Запада. Учебники Джевонса по политической экономии и логике были написаны понятным и простым языком, что облегчало задачу их адаптации для китайского читателя. Выполненные миссионером и синологом Эдкинсом переводы «Учебника для начинающих: политическая экономия» (в буквальном переводе «Политика обогащения государства и вскармливания народа») и «Учебника для начинающих: логика» (в буквальном переводе «Элементарные знания об учении о диспуте») были изданы в 1886 г. в серии из шестнадцати просветительских книг об основах научных знаний Запада. Эдкинс подбирал ключевым терминам эквиваленты, которые часто носили описательный характер, использовал парафразы, проводил культурную адаптацию примеров из учебников. Спустя два десятилетия после перевода Эдкинса известный просветитель и переводчик Янь Фу повторно перевел учебник Джевонса по логике. Он также начал работу над повторным переводом учебника политической экономии, однако эта попытка осталась незавершенной. В первом десятилетии XX в. работы Джевонса по логике привлекли интерес исследователей китайской культуры. Чжан Цзюньмай и Ван Говэй сосредоточили внимание на «Элементарном

учебнике логики дедуктивной и индуктивной с вопросами и примерами», который еще не был доступен в китайском переводе.

Ключевые слова: Китай, логика, Эдкинс, Янь Фу, Чжан Цзюньмай, Ван Говэй, перевод на китайский язык, культурная адаптация.

Автор: БОРОХ Ольга Николаевна, кандидат экономических наук, ведущий научный сотрудник, Центр социально-экономических исследований Китая, Институт Китая и современной Азии (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0002-0109-4462. E-mail: borokh@hotmail.com

Olga N. Borokh

Translations of W.S. Jevons's Works on Logic in China (late 19th — early 20th centuries)

Abstract: The article focuses on the history and specifics of translations into Chinese of the works on logic by the British scholar William Stanley Jevons. At the end of the 19th century, the interest of educated Chinese in Western scientific knowledge was driven by the strive for modernization. Logic and political economy came to China as new branches of knowledge capable to provide the Chinese audience with an understanding of the origins of power of Western nations. Jevons's textbooks on political economy and logic were written in clear and simple language, making easy the task of their adaptation for Chinese readers. Missionary and Sinologist Edkins translated textbooks *Science Primers: Political Economy* (Chinese title: *The Policy to Enrich the Nation and Support the People*) and *Logic*. *Science Primers Series* (Chinese title: *Basic Knowledge of the Science of Disputation*) that were published in 1886 in the set of sixteen elementary texts on the foundations of Western scientific knowledge. Edkins sought for equivalents for key terms, though his substitutes were often descriptive, he used paraphrases and culturally adapted examples from textbooks. Two decades after the translation of Edkins, famous Chinese educator and translator Yan Fu once again translated Jevons's textbook on logic. He also began work on a new translation of *Science Primers: Political Economy*, but this attempt remained unfinished. In the first decade of the 20th century Jevons's work on logic attracted the interest of scholars of Chinese culture. Zhang Junmai and Wang Guowei focused on *Elementary Lessons in Logic: Deductive and Inductive*, which was not yet available in Chinese translation.

Keywords: China, logic, Edkins, Yan Fu, Zhang Junmai, Wang Guowei, translation into Chinese, cultural adaptation.

Author: Olga N. BOROKH, Candidate of Sciences (Economics), Leading Research Associate, Center for China's Socio-economic Studies, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-0109-4462. E-mail: borokh@hotmail.com

В конце XIX в. стремление китайской образованной элиты к модернизации сформировало запрос на освоение западных научных знаний. Понимание Запада, его науки и культуры, было в то время в Китае крайне ограниченным. По этой причине на раннем этапе восприятия западных знаний были особенно востребованы переводы иностранных учебников, доступно излагавших достижения науки для малосведущей китайской аудитории.

В последние десятилетия правления династии Цин важной страницей в истории проникновения в Китай западной науки стал перевод учебников по экономике и логике британского ученого Уильяма Стенли Джевонса (1835–1882). Наибольшую известность он снискал в качестве экономиста, в наши дни его вспоминают прежде всего как одного из основателей экономической школы маржинализма. Однако круг его научных интересов не ограничивался этой сферой знаний. «Истинный эрудит викторианской эпохи, Джевонс трудился в самых разных научных областях, всюду находя применение своему исследовательскому духу» [Маас 2021, 38].

Переводы миссионера-синолога Джозефа Эдкинса

Первые переводы на китайский язык трудов Джевонса по экономической науке и логике появились на свет в 1886 г. благодаря усилиям протестантского миссионера и известного синолога Джозефа Эдкинса (1823–1905, кит. имя 艾约瑟 Айюэсэ). В общей сложности он прожил в Китае более полувека и перевел на китайский язык около десятка западных научных работ.

Тематика переводов и просветительских работ Эдкинса о культуре и науке Запада была очень широкой. Он не специализировался на проблемах политической экономии и логики. Миссионер-синолог опубликовал на китайском языке статьи о литературе Древней Греции и Древнего Рима, английской поэзии, он переводил стихи Шекспира, познакомил китайских читателей с сюжетом «Робинзона Крузо» [Ло Вэньцзюнь 2019].

Его переводы учебников Джевонса стали частью серии «Шестнадцать просветительских книг об основах научных знаний Запада» (西学启蒙十六种 *Си сюэ цимэн шилю чжун*), отдельные книги серии состояли из нескольких томов. Серия также выходила под названием «Шестнадцать просветительских книг о науке» (格致启蒙十六种 *Гэчжи цимэн шилю*

чжун). Идея публикации многотомника исходила не от миссионерских кругов. Проект был инициирован и профинансирован британцем Робертом Хартом (1835–1911, кит. имя 赫德 Хэдэ). С 1863 г. и до конца жизни он в качестве чиновника Цинского двора занимал пост генерального инспектора Китайских морских таможен. Таможенная служба, которая находилась под управлением иностранцев, уделяла большое внимание распространению западных знаний [Сюн Юэчжи 2010, 381]. Именно Харт пригласил Эдкинса участвовать в работе над серией просветительских книг о Западе. В 1880 г. Эдкинс стал переводчиком Китайских императорских морских таможен и ушел из Лондонского миссионерского общества.

Серия из шестнадцати книг включала «Краткое описание западного знания» (西学略述 *Си сюэ люэ шу*) в трех томах, которое написал сам Эдкинс, включавшее отдельный том по литературе, а также переведенные им очерки о Греции и Риме, краткую историю Европы. В многотомник вошли книги по зоологии, ботанике, химии, географии, геологии, физике, логике, физиологии, астрономии, экономической науке, топографии и по общим научным знаниям. Впоследствии эту серию неоднократно переиздавали в Китае.

В 1886 г. был издан выполненный Эдкинсом перевод «Учебника для начинающих: политическая экономия» (*Science Primers: Political Economy*, 1878) Джевонса [Jevons 1886]. Труд получил название «Политика обогащения государства и вскармливания народа» (富国养民策 *Фуго янминь цэ*) [Чжэфэньсы 1902]. Отсутствующее в то время в китайском языке понятие «экономическая наука» переводчик заменил на традиционную китайскую терминологию, связанную с учением об обогащении государства. Перевод учебника политической экономии Джевонса был выполнен до широкомасштабного заимствования японской экономической терминологии, которая в итоге утвердилась в китайском языке. Стиль перевода не был изысканным, однако основные идеи оригинала переданы достаточно адекватно. Благодаря этой книге китайский читатель получил возможность ознакомиться с основными идеями классической политэкономии еще до того, как на китайский язык перевели произведения основоположников этой отрасли научного знания. Хотя Эдкинс не был профессиональным экономистом, в конце жизни он написал несколько самостоятельных исследовательских работ о китайской экономике, которые знакомили западных читателей с китайскими деньгами (*Chinese Currency*, 1901), налогами (*The Revenue and Taxation of the Chinese Empire*, 1903), банками и ценами (*Banking and Prices in China*, 1905).

В том же, 1886 г. в серии просветительских книг о западной науке вышел перевод «Учебника для начинающих: логика» (*Logic. Science Primers Series*, 1876) Джевонса [Jevons 1879]. Книга получила китайское наименование «Элементарные знания об учении о диспуте» (辨学启蒙 *Бяньсюэ цимэн*) [Чжэфэньсы 1886]. В составленном в 1894 г. миссионером Джоном Фрайером (1839–1928, кит. имя 傅兰雅 Фуланья) каталоге шестнадцати книг серии была допущена неточность. В качестве английского оригинала «Элементарных знаний об учении о диспуте» была названа другая работа Джевонса — «Элементарный учебник логики дедуктивной и индуктивной с вопросами и примерами» (*Elementary Lessons in Logic*, 1870) [Jevons 1870], хотя перевод теста подтверждает, что речь идет о составленном Джевонсом «Учебнике для начинающих: логика» [Сюн Юэчжи 2010, 391].

Китайские и зарубежные исследователи проявили значительный интерес к переводам в Китае трудов Джевонса по логике. Это темой занимались Й. Курц, Д. Райт, Сюн Юэчжи и др. [Kurtz 2004; 2011; Wright 2001; Сюн Юэчжи 2008; Сунь Мэн 2018].

Публикация «Элементарных знаний об учении о диспуте» стала важной вехой в истории проникновения западной логики в Китай в Новое время. Раньше всех об аристотелевской логике рассказали в Китае католические миссионеры, в XVII в. они перевели «Лекции по логике» Педру де Фонсека под названием «Исследование имен и принципов» (名理探 *Мин ли тань*) [Кварталова 2021]. После продолжившегося два с половиной столетия перерыва первой целостной переводной работой по логике в конце династии Цин стал учебник Джевонса [Сюн Юэчжи 2010, 382–383]. Исследователи отмечают, что «у Джевонса был выдающийся талант представлять сложные проблемы четким и простым языком» [Kurtz 2011, 109]. Это обусловило внимание к его трудам по логике не только в Китае, но и в Японии периода Мэйдзи.

Трудности при переводе учебников Джевонса по политической экономии и логике и методы их решения были сходными. Не имея возможности найти подходящую китайскую лексику, Эдкинс подбирал ключевым терминам эквиваленты, которые часто носили описательный характер, использовал парафразы [Kurtz 2011, 113–116]. Сюн Юэчжи полагает, что, хотя многие предложенные Эдкинсом китайские эквиваленты были недостаточно четкими, он смог передать смысл оригинала: изложение было не «изящное», но в основном «доходчивое» [Сюн Юэчжи 2010, 382–383]. Другими словами, Эдкинсу удалось частично соблюсти

установленные Янь Фу критерии перевода — достоверность-синь 信, доходчивость-да 达, изящество-я 雅.

В переводах «Политики обогащения государства и вскармливания народа» и «Элементарных знаний об учении о диспуте» Эдкинс проводил культурную адаптацию примеров из обоих учебников. Он удалял незнакомые и потому нуждавшиеся в дополнительных разъяснениях реалии западной истории и культуры (в основном из жизни Великобритании) и вставлял на их место близкие читателю китайские аналогии. При переводе учебника логики Эдкинс на место фиалок как примера пахучей вещи (the odorous things) поставил жасмин. Королеву Англии, Британский музей и колонну Помпея Эдкинс заменил на императора Тан Минхуана, гору Тайшань и снатьскую несторианскую стелу, британских политических деятелей Дизраэли и Гладстона — на китайских литераторов Хань Юя и Лю Цзунъюаня. Рассказывая об Аристотеле как создателе силлогизма, Эдкинс пояснил, что тот жил во времена китайской эпохи Сражающихся царств — Чжаньго. В его переводах учебников логики и политической экономии можно встретить цитаты из китайских классических текстов [Сюн Юэчжи 2010, 384; Kurtz 2011, 116–117].

Книга «Элементарные знания об учении о диспуте» рассказывала китайскому читателю о том, что изучение логики позволяет разделять (辨明辩论 *бяньминь бяньлунь*) помогающие понять факты правильные («добрые» 善 *шань*) суждения и «недобрые» (不善 *бу шань*) ложные суждения, которые ведут людей на путь ошибок и заблуждений. Учебник знакомил с умозаключениями, полученными на основе обобщения опыта повседневной жизни (вслед за молнией следует гром, шерстяное одеяло способно согреть тело). Это примеры индукции, которая из наблюдений за многими объектами обнаруживает их общие принципы (物察理之辨法 *у ча ли чжи бянь фа*). Другой способ суждения оценивает вещи исходя из принципов (凭理度物之分辨 *пин ли ду у чжи фэнь бянь*). Это метод дедукции, делающий выводы о частных последствиях на основании знания общих закономерностей.

В качестве примера совместимости и противоположности терминов Эдкинс упоминал буддийских монахов (僧人 *сэнжэнь*) и даосов (道士 *даоши*). Также он указывал, что в Китае привычно говорить о «служилых, крестьянах, ремесленниках и торговцах» (士工商商 *ши гун нун шан*) — если говорят служилые (士 *ши*), то может возникнуть связь с крестьянами, ремесленниками и торговцами (工商商 *гун нун шан*). Для иллюстрации многозначности термина он использовал китайское поня-

тие «цзяо» 教 — кроме религии, например, учение Конфуция, буддизм, даосизм, христианство, учение Белого лотоса, храм, конфессия, «цзяо» также означает образование. При отсылках к западным историческим персонажам Эдкинс использовал китайскую хронологию — к примеру, Фрэнсис Бэкон (培根 Пэйгэнь) жил во времена династии Мин (前明之际 *цянь Мин чжи цзи*) [Сюн Юэчжи 2010, 383].

Оценивая перевод начального учебника логики, Курц отметил, что использование парафразов вместо терминов не позволяло китайскому читателю овладеть концептуальным словарем учебника Джевонса. Лишь само название дисциплины «наука о диспуте» (辨学 *бяньсюэ*) получило в конце династии Цин некоторое распространение. Однако Эдкинс познакомил читателей с другой логикой, которая отличалась от той, которой учили Аристотель и иезуиты, поэтому значение его перевода нельзя недооценивать. «Перестав быть простой служанкой христианской веры или науки эпохи Возрождения, логика „Бяньсюэ цимэн“ предстала как могущественный инструмент „прогресса“» [Kurtz 2004, 477].

Эдкинс не допускал произвольного сокращения текста. Структура «Политики обогащения государства и вскармливания народа» соответствует английскому оригиналу, перевод состоит из 16 глав и 100 подразделов, что позволяет сделать вывод о высокой степени соответствия первоисточнику. В «Элементарные знания об учении о диспуте» вошли все 199 подразделов учебника логики Джевонса. Эдкинс дополнил книгу набором контрольных вопросов ко всем главам, которых не было у Джевонса. Переводчик приложил усилия к тому, чтобы эти вопросы соответствовали китайским реалиям. Например, контрольный вопрос к 10 главе о силлогизме был адаптирован к китайскому контексту: люди, проживающие в Цзяннань (то есть в области, занимающей правый берег нижнего течения реки Янцзы), — народ императора, люди из Сучжоу живут в области Цзяннань, следовательно, люди из Сучжоу — тоже народ императора [Чжэфэньсы 1886, 337–338].

Одной из причин отторжения миссионерских переводов в Китае Нового времени был культурный конфликт. Старая образованная китайская элита на рубеже XIX–XX вв. не видела в этих текстах классического изящества и с неприязнью относилась к попыткам распространения в Китае иноземного христианства, призванного потеснить традиционную культуру. Упрощенный характер миссионерских рассказов о западной культуре и науке не привлек стремившуюся к глубоким современным знаниям китайскую молодежь. Зарубежные китаеведы упрекали мисси-

онеров за неспособность почувствовать достоинства китайского языка и стремление невзирая ни на что «переводить слова» без учета культурного контекста [Алексеев 2002, 94]. Изменение литературного китайского языка в XX в. сделало миссионерские тексты еще более устаревшими. Тем не менее в конце правления династии Цин миссионеры сыграли роль уникальных культурных посредников, которую в то время не могли взять на себя китайцы. Они были хорошо знакомы с западными трудами и могли отбирать наиболее подходящие, с их точки зрения, книги для распространения в Китае элементарных знаний о науке, культуре и истории Запада. Китайцы стали отбирать и переводить западные труды лишь к началу XX в.

Переводы китайского просветителя Янь Фу

На рубеже XIX и XX столетий китайские интеллектуалы видели в логическом методе мышления главное преимущество Запада, ставшее основой для расцвета всех отраслей наук. Этот настрой способствовал повышению интереса к изучению логики. Спустя два десятилетия после перевода Эдкинса известный просветитель и переводчик Янь Фу повторно перевел учебник Джевонса по логике. Он начал работу над переводом в 1908 г. и опубликовал его в 1909 г. под названием «Элементарное учение об именах» (名学浅说 *Минсюэ цяньшо*) [Ефансы 1981].

В переводе Янь Фу практика замены примеров в интересах культурной адаптации была расширена. Он перевел все подразделы учебника, за исключением подраздела 196, где речь шла о том, что «никто из англичан не может стать рабом». Сохранив принципиальные положения оригинала, большую часть примеров Янь Фу придумал сам. Этот подход впоследствии получил название «метода перевода путем замены примеров» (换例译法 *хуань ли и фа*).

В отличие от Эдкинса, искавшего аналогии в классическом китайском наследии, Янь Фу использовал более современные примеры. Дизраэли и Гладстона он заменил на китайских государственных деятелей Нового времени Чжан Чжидуна и Юань Шикая (подраздел 101). Работу над переводом Янь Фу использовал для того, чтобы вложить в текст собственные мысли: подвергнуть критике ценности традиционной китайской культуры (подраздел 185), высказать аргументы в пользу конституционного правления (подраздел 97) и даже пожаловаться на высокую цену телеграмм в Китае (подраздел 168) [Kurtz 2011, 188–190].

О связи китайского интереса к западным знаниям в сферах логики и экономической науки свидетельствует выявленная современным исследователем Пи Хоуфэном незаконченная рукопись Янь Фу, приступившего в 1911 г. к переводу учебника Джевонса по политической экономии, уже переведенного Эдкинсом [Пи Хоуфэн 2003, 100–104]. Западный миссионер-синолог именовал экономическую науку «политикой обогащения государства и вскармливания народа». Янь Фу использовал термин *цзисюэ* 计学 (букв. «наука о расчете»), который впоследствии был вытеснен из китайского языка пришедшим из Японии термином *цзинцзисюэ* 经济学. По аналогии с «Элементарным учением об именах» Янь Фу озаглавил незавершенный перевод учебника Джевонса по экономике «Элементарное учение о расчете» (计学浅说 *Цзисюэ цяньшио*).

Янь Фу занялся переводом экономического учебника Джевонса почти через десять лет после того, как в 1902 г. опубликовал первый том своего перевода «Богатства народов» Адама Смита. Уже тогда ему было известно имя Джевонса. Янь Фу упомянул его в предисловии к изданию фундаментального труда Смита в контексте перемен в логической методологии западной экономической науки. Китайский просветитель пояснил, что экономическая наука является «индуктивным знанием»: от эмпирических наблюдений она переходит к формулировке общих закономерностей, подобный подход можно найти в трудах Смита, Рикардо, отца и сына Миллей, но недавно книги Джевонса и Маршалла использовали дедукцию [Янь Фу 1981, 9]. В данном случае речь шла о «Теории политической экономии» (*The Theory of Political Economy*, 1871) Джевонса, а не об учебнике политической экономии.

Янь Фу предложил не только свои варианты перевода названий учебников Джевонса, но и собственную иероглифическую транскрипцию имени британского ученого. Эдкинс записал фамилию Джевонса как Чжэфэньсы 哲分斯. Янь Фу транскрибировал ее иероглифами Ефансы 耶方斯. Выполненный Янь Фу перевод учебника логики обрел в Китае широкую известность, благодаря этому иероглифическая транскрипция «Ефансы» стала более узнаваемой. Унификация написания фамилии Джевонса произошла только после образования КНР в виде Цзевэньсы 杰文斯. Тем не менее вплоть до настоящего времени в некоторых китайских статьях по логике британского ученого по-прежнему именуют «Ефансы» вслед за переводом Янь Фу.

Переводы исследователей китайской культуры Чжан Цзюньмая и Ван Говэй

В первом десятилетии XX в. работы Джевонса по логике привлекли интерес исследователей китайской культуры. Они сосредоточили внимание на «Элементарном учебнике логики дедуктивной и индуктивной с вопросами и примерами» (*Elementary Lessons in Logic*, 1870) [Jevons 1870], который еще не был доступен в переводе китайскому читателю. В 1906–1908 гг. фрагменты этого учебника перевел Чжан Цзюньмай 张君励 (1887–1969), в 1909 г. перевод текста опубликовал Ван Говэй 王国维 (1877–1927).

Чжан Цзюньмай издал перевод с комментариями в реформаторском журнале «Сюэбао» 学报 под названием «Учение о принципах рассуждения господина Джевонса» (耶方思氏论理学 *Ефансы ши лунь ли сюэ*). Главы учебника вышли в шести номерах журнала с конца 1906 г. по начало 1908 г., автор перевода был обозначен как Чжан Личжай 张立斋 или Ли Чжай 立斋. Переводу предшествовал краткий рассказ о том, как наука логика начала распространяться в Китае. Наиболее длинный комментарий, объемом несколько десятков страниц, был посвящен основным этапам развития логики в Европе. Как показал Курц, многие комментарии были основаны на материалах «Энциклопедии Британника». Собственные примечания Чжан Цзюньмая касались аргументации в пользу выбора перевода основных терминов [Kurtz 2011, 214; Сюн Юэчжи 2008, 128].

Владевший японским и английским языками Чжан Цзюньмай работал над переводом в Японии, он опирался на английский оригинал учебника Джевонса и использовал публикации японских исследователей его трактата о логике. Японское влияние проявилось при переводе логической терминологии. Из 33 уроков учебника Чжан Цзюньмай перевел 17, это были сокращенные изложения уроков 1–10 и 12–18. Перевод был достаточно точным и понятным. Подобно Эдкинсу и Янь Фу, Чжан Цзюньмай заменял примеры оригинала на китайские аналоги (река Хуанхэ и гора Тайшань, литераторы Ду Фу и Су Дунпо) [Сюн Юэчжи 2008, 129]. Работа над переводом прервалась в 1908 г., когда перестал выходить журнал «Сюэбао» [Kurtz 2011, 214]. Ценной особенностью перевода Чжан Цзюньмая было внимание к связи между логикой и языком, этой теме отводилось важное место в учебнике Джевонса [Kurtz 2011, 215–216].

Предложенный Чжан Цзюньмаем перевод термина «логика» как «лунь ли» 论理 не был уникальным. Это заимствование использовали

в Китае в первое десятилетие XX в. при переводе японских учебников логики. Однако данный термин не прижился в китайском языке, хотя многие другие заимствования из японского языка прочно вошли в лексикон китайских общественных наук.

Другой перевод «Элементарного учебника логики дедуктивной и индуктивной с вопросами и примерами» выполнил Ван Говэй. Фамилию Джевонса он передал как Суйвэнь 随文, а название книги перевел как «Учение о диспуте» (辨学 *Бяньсюэ*). Подобно Чжан Цзюньмаю, Ван Говэй опирался на английский текст Джевонса вместе с его японским изложением, что привело к большому количеству заимствований из японского языка. Можно видеть, что к концу первого десятилетия XX в. освоение японской терминологии сформировало основы современного языка китайских общественных наук: в частности, для перевода понятия «экономическая наука» Ван Говэй использовал «цзинцзисюэ». «Элементарный учебник логики» Ван Говэй перевел полностью за исключением урока 11, основанного на особенностях грамматики предложений в английском языке [Kurtz 2011, 217; Сюн Юэчжи 2008, 127]. Перевод Ван Говэя был официально рекомендован для преподавания Ведомством по делам просвещения, несколько лет его широко использовали в Китае [Kurtz 2011, 217].

Популярный стиль логических учебников Джевонса был настолько привлекателен, что их влияние в Китае не ограничилось четырьмя переводами. Известный философ Фэн Юлань вспоминал, как в середине 1910-х годов во время обучения в Китайской публичной школе в Шанхае изучал логику по «Элементарному учебнику логики» (逻辑要义 *Лоцзи яои*) Джевонса на языке оригинала. По его словам, текст использовали как материал для чтения на английском языке, однажды учитель заставил Фэна произнести по буквам слово judgment, чтобы убедиться, что он не поставит «е» после «g». Тем не менее он заинтересовался изучением логики и занялся самообразованием на основе упражнений в конце текста. В воспоминаниях Фэн Юлань упомянул только два перевода Янь Фу. «В Китае того времени действительно редко можно было встретить людей, хотя бы немного понимавших логику. Был только перевод Янь Фу части „Системы логики“ Милля, он назывался „Учение Милля об именах“ (穆勒名学 *Мулэ минсюэ*), и изложение Янь Фу на китайском языке общего смысла учебника Джевонса, называвшееся „Элементарное учение об именах“ (名学浅说 *Минсюэ цяньшо*). Обе книги тогда имели широкую известность, однако способных прочесть их людей было совсем немного» [Фэн Юлань 2001, 169].

Заключение

Эдкинс и Янь Фу сосредоточили внимание на учебнике логики Джевонса, для того чтобы рассказать китайскому читателю об основах западного научного мышления. Оба переводчика не были глубокими знатоками логики, однако мотивация освоения западных знаний ради развития Китая была выражена у Янь Фу намного сильнее, чем у иностранного миссионера-синолога. Исследователи отмечают, что не проявивший большого интереса к углубленному изучению формальной логики Янь Фу внес решающий вклад в распространение этой дисциплины в конце правления династии Цин, в значительной мере это произошло благодаря его связям с образовательными властями [Suter 2020, 470].

Чжан Цзюньмай и Ван Говэй пришли к выводу о важности изучения логики, лишь оказавшись за пределами Китая. Их переводы книги Джевонса стали частью широкомасштабных усилий образованных китайцев по переносу в свою страну знаний о научной мысли Запада из Японии, служившей ориентиром в осуществлении модернизации. Внимание японских научных кругов к логике стимулировало интерес китайских интеллектуалов к этой дисциплине.

Вместе с завершением правления династии Цин закончился период освоения западной логики в рамках традиционной китайской терминологии. Попытки Эдкинса именовать логику «учением о диспуте» (*бяньсюэ*) или стремление Янь Фу назвать ее «учением об именах» (*минсюэ*) встраивали формальную логику в контекст китайской культуры. С появлением в Китае собственных специалистов по логике эта тенденция утасла и возобладал противоположный подход, подчеркивающий уникальность этой научной дисциплины, ее европейские корни и отсутствие аналогий в китайской академической традиции [Suter 2020, 472]. Отражением этого перехода в сфере научной терминологии стало введение в оборот основанного на фонетической транскрипции «лоцзи» 逻辑, дошедшего до наших дней в качестве единственного и общепризнанного наименования науки логики.

Библиографический список

Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1. — М.: Восточная литература, 2002.

Кварталова Н.Л. Первое знакомство Китая с логикой: трудности перевода // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2021. / отв. ред.-сост. В.Б. Виноградская. — М.: ИДВ РАН, 2021. С. 287–295.

Маас Х. Предисловие // *Джевонс У.С.* Теория политической экономии; с приложением «Учебника политической экономии». — М.; Челябинск: Социум, 2021. С. 19–42.

Ефансы [Джевонс]. Минсюэ цянъшо / (Ин) Ефансы юаньчжу, Янь Фу ишу [Элементарное учение об именах / Джевонс (Англия), переводчик Янь Фу]. — Пекин: Шаньфу иньшугуань, 1981. (На кит.)

Ло Вэньцзюнь. Цзай цзунцзюэ юй вэньсюэ чжи цзянь: вань Цин жу Хуа чуньцзюэши Айюэсэ дэ Си ши ицзе [Между религией и литературой: перевод и ознакомление с западными стихотворениями Джозефа Эдкинса, миссионера в Китае в конце правления династии Цин] // Гуйчжоу шифань дасюэ сюэбао (шэхуэй кэсюэ бань). 2019. № 3. С. 116–125. (На кит.)

Ли Хоуфэн. Янь Фу да чжуань [Большая биография Янь Фу]. — Фучжоу: Фучзянь жэньминь чубаньшэ, 2003. (На кит.)

Сунь Мэн. Цун мудилунь цзюэду фэньси Айюэсэ «Бяньсюэ цимэн» [Анализ с точки зрения телеологии «Элементарных знаний об учении о диспуте» Эдкинса] // Хэбэй бэйфан сюэюань сюэбао (Шэхуэй кэсюэ бань). 2018. № 5. С. 48–50. (На кит.)

Сюн Юэчжи. «Цинши. Сисюэчжи» цзуаньсюэ и дянъ синь дэ — Вань Цин лоцзисюэ ицзе вэньти [Опыт составления «Цинши сисюэчжи» («Цинская история. Западное знание») — проблема перевода и ознакомления с логикой в конце правления династии Цин] // Цинши яньцзю. 2008. № 1. С. 124–135]. (На кит.)

Сюн Юэчжи. Си сюэ Дун цзянь юй вань Цин шэхуэй (Сюдинбань) [Распространение западного знания на Востоке и общество в конце правления династии Цин (Исправленное издание)]. — Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2010. (На кит.)

Фэн Юлань. Сань сун тан цзысюй [Автобиография из зала трех сосен] // Сань сун тан цюаньцзи. Ди и цзюань. 2 бань [Полное собрание сочинений из зала трех сосен]. Т. 1. 2-е изд. — Чжэнчжоу: Хэнань жэньминь чубаньшэ, 2001. С. 3–314. (На кит.)

Чжээфэньсы [Джевонс]. Бяньсюэ цимэн / (Ин) Хэдэ цзи, (Ин) Айюэсэ и [Элементарные знания об учении о диспуте / Составитель Р. Харт (Англия), переводчик Дж. Эдкинс (Англия)]. — Бэйцзин: Цзун шуйу сы, 1886. (На кит.)

Чжээфэньсы [Джевонс]. Фуго янминь цэ / (Ин) Айюэсэ и [Политика обогащения государства и вскармливания народа / Переводчик Эдкинс (Англия)]. — Шанхай: Хунбао шуцзюй, 1902. (На кит.)

Янь Фу. И ши ли янь // Юань фу. Шан цэ. (Ин) Ядан Сыми чжу, Янь Фу и [Предисловие переводчика // Источники богатства. Ч. 1. (Англ.). Адам Смит. Переводчик Янь Фу)]. — Пекин: Шаньфу иньшугуань, 1981. С. 7–14. (На кит.)

Jevons W.S. Elementary Lessons in Logic: Deductive and Inductive. — London: Macmillan and co, 1870.

Jevons W.S. Logic (Science Primers). — New York: D. Appleton and company, 1879.

Jevons W.S. Political Economy (Science Primers). — New York: D. Appleton and company, 1886.

Kurtz J. Matching Names and Actualities: Translation and the Discovery of Chinese Logic // Mapping Meanings: The Field of New Learning in Late Qing China / Ed. by Lackner M., Vittinghoff N. — Leiden; Boston: Brill, 2004. P. 471–507.

Kurtz J. The Discovery of Chinese Logic. — Leiden, Boston: Brill, 2011.

Suter R. Logic in China and Chinese Logic: The Arrival and (Re-)Discovery of Logic in China // Dao Companions to Chinese Philosophy. Volume 12. Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic / Editor Yiu-ming Fung. Springer Nature Switzerland AG, 2020. P. 465–507.

Wright D. Yan Fu and the Tasks of the Translator // New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China / Ed. by Lackner M., Amelung I., Kurtz J. Leiden; Boston: Brill, 2001. P. 235–256.

References

Alexeev V.M. (2002). Trudy po kitajskoj literature [Works on Chinese Literature]. In 2 books. Book 1, Moscow: Vostochnaya literatura Publ. (In Russian).

Feng Youlan (2001). San song tang zixu [Preface to The Hall of Three Pines] // San song tang quanji [Complete Works from the Hall of Three Pines]. Vol. 1. Second edition, Zhengzhou: Henan renmin chubanshe, 3–314. (In Chinese).

Jevons W.S. (1870). Elementary Lessons in Logic: Deductive and Inductive, London: Macmillan and co.

Jevons W.S. (1879). Logic (Science Primers), New York: D. Appleton and company.

Jevons W.S. (1886). Political Economy (Science Primers), New York: D. Appleton and company.

*Kvartalova N.L. (2021). Pervoe znakomstvo Kitaya s logikoj: trudnosti perevoda [China's First Acquaintance with Logic: Difficulties in Translation], *Chelovek i kul'tura Vostoka. Issledovaniya i perevody. 2021* [Peoples and Cultures of the Orient. Studies and Translation. 2021] / exec. editor V. Vinogradskaya, Moscow: IFES RAS. Pp. 287–295 (In Russian).*

*Kurtz J. (2004). Matching Names and Actualities: Translation and the Discovery of Chinese Logic, *Mapping Meanings: The Field of New Learning in Late Qing China* / ed. by Lackner M., Vittinghoff N., Leiden; Boston: Brill. Pp. 471–507.*

Kurtz J. (2011). The Discovery of Chinese Logic, Leiden, Boston: Brill.

*Luo Wenjun (2019). Zai zongjiao yu wenxue zhijian: wan Qing ru Hua chuanji-aoshi Aiyuese de xi shi yijie [Between Religion and Literature: The Introduction of Western Poetry by Joseph Edkins, a Missionary in China in the Late Qing Dynasty], *Guizhou shifan daxue xuebao (shehui kexue ban)* [Journal of Guizhou Normal University (Social Science)]. No 3: 116–125. (In Chinese).*

*Maas H. (2021) Predislovie [Introduction], *Jevons W.S. Teoriya politicheskoy ekonomii; s prilozheniem "Uchebnika politicheskoy ekonomii"* [The Theory of Po-*

litical Economy; with the appendix Political Economy (Science Primers)], Moscow, Chelyabinsk: Sotsium. Pp. 19–42. (In Russian).

Pi Houfeng (2003). *Yan Fu da zhuan* [The Great Biography of Yan Fu], Fuzhou: Fujian daxue chubanshe. (In Chinese).

Sun Meng (2018). Cong mudilun jiaodu fenxi Aiyuese “Bianxue qimeng” [A Study from the Perspective of Teleology of Edkins’s “Basic Knowledge of the Science of Disputation”], *Hebei beifang xueyuan xuebao (shehui kexue ban)* [Journal of Hebei North University (Social Sciences Edition)], No 5: 48–50, 82. (In Chinese).

Suter R. (2020). Logic in China and Chinese Logic: The Arrival and (Re-)Discovery of Logic in China, *Dao Companions to Chinese Philosophy. Volume 12. Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic* / Editor Yiu-ming Fung, Springer Nature Switzerland AG. Pp. 465–507.

Wright D. (2001). Yan Fu and the Tasks of the Translator, *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China* / ed. by Lackner M., Amelung I., Kurtz J., Leiden; Boston: Brill. Pp. 235–256.

Xiong Yuezhi (2008). “Qingshi. Xixuezhì” zuanxiu de yi dian xin de — wan Qing luoji yijie de wenti [The Experience in the Compilation of “Qingshi Xixuezhì” (“Qing History. Western Learning”) — The Problem of Translation and Introduction of Logic in the Late Qing Dynasty], *Qingshi yanjiu* [Studies in Qing History]. No 1: 124–135. (In Chinese).

Xiong Yuezhi (2010). Xi xue Dong jian yu wan Qing shehui (xiudingban) [The Eastward Dissemination of Western Learning and the Late Qing Society (Revised Edition)], Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe. (In Chinese).

Yan Fu (1981). Yi shi li yan [Translator’s Introduction] // Yuanfu. Shang ce. (Ying) Yadang Simi zhu. Yan Fu yi [The Origins of Wealth. Part 1. (Engl.) Adam Smith. Translated by Yan Fu], Beijing: Shangwu yinshuguan. Pp. 7–14. (In Chinese).

Yefangsi [Jevons] (1981). Mingxue qianshuo [A Superficial Account of the Theory of Names]. Translated Yan Fu, Beijing: Shangwu yinshuguan. (In Chinese).

Zhefensi [Jevons] (1886). Bianxue qimeng [Basic Knowledge of the Science of Disputation]. Ed. by R.S. Hart (England) / Translated by J. Edkins (England), Beijing: Zong shuiwu si. (In Chinese).

Zhefensi [Jevons] (1902). Fuguo yangmin ce [The Policy to Enrich the Nation and Support the People] / Translated by J. Edkins (England), Shanghai: Hongbao shuju. (In Chinese).

К.К. Меркулов

СРАВНЕНИЕ КУЛЬТУРНЫХ АРХЕТИПОВ НАРОДОВ РОССИИ И КИТАЯ: ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ

Аннотация: Обзор включает три раздела. В Части I «Русский культурный архетип» рассмотрены следующие вопросы: 1) «основные характерные черты русского культурного архетипа»; 2) «историческое осмысление феноменов „русская идея“ и „русский социализм“»; 3) «православно-христианские добродетели и „истинно добрая мировая идея-мечта“». В Части II «Китайский культурный архетип» выделяются следующие темы: 1) «китайский разум: понимание традиционных китайских верований и их влияние на современную культуру в КНР»; 2) «понимание эмоций в китайской культуре: мышление через психологию»; 3) «внутренний опыт китайцев: глобализация, социальная трансформация и эволюция социального менталитета»; 4) «социальный менталитет в современном Китае»; 5) «структура китайского этического архетипа: архетип китайской этики и академической идеологии: герменевтико-семиотическое исследование»; 6) «чем русские от китайцев отличаются: восемь главных качеств китайского характера»; 7) «китайская картина мира: язык, культура, ментальность»; 8) «исследование построения теории культурных архетипов китайского бренда и межкультурного сравнения»; 9) «традиционные культурные ценности Китая и национальная идентичность»; 10) «7 хороших качеств китайцев»; 11) «китайцы: особенности национальной психологии»; 12) «китайская мечта и возрождение конфуцианства и неоконфуцианства в Китае». В Части III «Диалектика соразвития русского и китайского культурных архетипов» рассмотрены следующие вопросы: 1) «взаимное восприятие народами и гражданами России и Китая друг друга»; 2) «восприятие в Китае образа Рос-

сии»; 3) «восприятие в России образа Китая»; 4) «христианство и китайская культура»; 5) «сравнение национальной ментальности русских и китайцев»; 6) «различия в менталитете китайцев и россиян»; 7) «геополитика русской и китайской цивилизации»; 8) «взгляд на Россию и Китай с позиций учения об эонических архетипах В. Шубарта»; 9) «историко-культурные особенности взаимодействия России и Китая»; 10) «история социокультурного взаимодействия. Россия и Китай в XVII — начале XX в.»; 11) «взаимное видение России и Китая в самом начале XXI в.: „Истинные партнеры?“»; 12) «сравнение культур и цивилизаций Китая, Индии и России»; 13) «образ России в китайской культуре XXI века».

Ключевые слова: Россия, Китай, изучение, культурные архетипы.

Автор: МЕРКУЛОВ Катенарий Катенарьевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Центр изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997).
ORCID: 0000-0002-6244-1800. E-mail: katenariy@gmail.com

Katenariy K. Merkulov

Comparison of Cultural Archetypes of the Peoples of Russia and China: A Survey of Bibliographic Sources

Abstract: The review includes three sections: In Part 1 “Russian Cultural Archetype” the following questions are considered: 1) “the main characteristic features of the Russian cultural archetype”; 2) “historiosophical comprehension of the phenomena “Russian idea” and “Russian socialism” ”; 3) “the Orthodox-Christian virtues and “the truly good world idea-dream” ”. Part 2 “The Chinese Cultural Archetype” explores the following issues: 1) “Chinese Mind: Understanding Traditional Chinese Beliefs and Their Influence on Modern Culture in the PRC”; 2) “understanding emotions in Chinese culture: thinking through psychology”; 3) “internal experience of the Chinese: globalization, social transformation and evolution of social mentality”; 4) “social mentality in modern China”; 5) “the structure of the Chinese ethical archetype: the archetype of Chinese ethics and academic ideology: a hermeneutic-semiotic study”; 6) “how Russians differ from Chinese: eight main qualities of the Chinese character”; 7) “Chinese picture of the world: language, culture, mentality”; 8) “research on the construction of the theory of cultural archetypes of the Chinese brand and cross-cultural comparison”; 9) “Chinese traditional cultural values and national identity”; 10) “7 good qualities of the Chinese”; 11) “the Chinese: features of national psychology”; 12) “The Chinese Dream and the Resurgence of Confucianism and Neo-Confucianism in China”. In Part 3 “The dialectics of co-development of Russian and Chinese cultural archetypes” the following questions are considered: 1) “the mutual perception of each other by the peoples and citizens of Russia and China”;

2) “the perception in China of the image of Russia”; 3) “perception in Russia of the image of China”; 4) “Christianity and Chinese culture”; 5) “comparison of the national mentality of Russians and Chinese”; 6) “differences in the mentality of the Chinese and Russians”; 7) “geopolitics of Russian and Chinese civilization”; 8) “a look at Russia and China from the standpoint of W. Schubart’s doctrine of aeonic archetypes”; 9) “historical and cultural features of interaction between Russia and China”; 10) “the history of sociocultural interaction between Russia and China in the 17th — early 20th centuries”; 11) “Mutual vision of Russia and China at the very beginning of the 21st century: “True partners?” ”; 12) “comparison of cultures and civilizations of China, India and Russia”; 13) “The Image of Russia in Chinese Culture of the 21st Century”.

Keywords: Russia, China, study, cultural archetypes.

Author: Katenary K. MERKULOV, Candidate of Sciences (History), Senior Researcher, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-6244-1800. E-mail: katenariy@gmail.com

Часть I. Русский культурный архетип

Вопрос о духовно-культурных и историко-философских истоках и особенностях великорусской, православно-славянской и новоевразийской цивилизаций уже исследован в отечественной и зарубежной научной литературе [Леднев 2010; Шемшук 2012].

Для понимания русского культурного архетипа надо рассмотреть интерпретацию в нем таких ключевых ценностей, как совесть, свобода, ответственность, гуманность, власть, коллективизм, труд [Русский культурный архетип 2022]. Что касается основных качеств русского национального характера, то здесь «среди положительных качеств обычно называют доброту и ее проявление в отношении к людям — доброжелательность, радушие, душевность, отзывчивость, сердечность, милосердие, великодушие, сострадание и сопереживание. Отмечают также простоту, открытость, честность, терпимость. Но в этом списке не значатся гордость и уверенность в себе — качества, отражающие отношение человека к самому себе, что свидетельствует о характерной для русских установке на „других“, об их коллективизме» [Культурный архетип русского народа 2022].

Подробнее русский культурный архетип в плане характера, склада мышления, духовных ориентаций и т.д. русского народа и других наро-

дов России исследован в одноименном труде Ю.А. Вьюнова [Вьюнов 2005].

І.1. Характерные черты русского культурного архетипа

Системные параметры русского культурного архетипа можно обобщить следующим образом (с рядом дополнений автора этого обзора):

1. Фактор «Природные условия»: 1) «широкая русская душа» ~ широта души; 2) удаль; 3) щедрость; 4) свободолюбие; 5) тоска; 6) смирение; 7) воля; 8) мягкость; 9) робость; 10) скромность; 11) всеохватывающее добродушие.

2. Фактор «Климатические условия»: 1) способность к крайнему напряжению сил; 2) отсутствие тщательности, аккуратности в работе; 3) вера в самые невероятные картины будущего; 4) универсализм мышления; 5) тяга к перемене мест; 6) доброта; 7) коллективизм; 8) самопожертвование; 9) надежда на «авось»; 10) выносливость; 11) житейская мудрость.

3. Фактор «Геополитические условия»: 1) культурная и историческая периферийность; 2) катастрофизм русской истории; 3) нигилизм; 4) фольклоризация культуры; 5) формирование «низовой культуры»; 6) выносливость; 7) неприхотливость; 8) всемирная отзывчивость; 9) полагание надежд на чудо; 10) ориентированность создания на «трансцендентные» ~ «потусторонние» проблемы; 11) самоотверженность, самоотречение.

4. Фактор «Государственное устройство и социальные связи»: 1) коллективность; 2) авторитаризм; 3) восприятие государства как большой семьи; 4) патернализм; 5) экстенсивизм; 6) мессианизм; 7) державность; 8) жесткость политических институтов; 9) нигилизм ценности отдельной личности; 10) культ государственной власти; 11) примат нравственных ценностей над правовыми нормами.

5. Фактор «Православие»: 1) эмоционально-художественное видение мира; 2) стремление к абсолютным ценностям; 3) созерцательность; 4) мягкость; 5) культ Богородицы; 6) христианская покорность, смирение; 7) конфессиональный коллективизм; 8) первенство чувственно-созерцательного начала; 9) эсхатологизм (вера в начало «последних времен»); 10) примат духовных ценностей над материальными; 11) высокодуховное созвучие «русской идеи-мечты» и «мировой истинно доброй идеи-мечты» [Характерные черты русского культурного архетипа 2022].

1.2. Историческое осмысление феноменов «русская идея» и «русский социализм»

Комплекс вопросов, связанных с историко-философским осмыслением содержания и формы феноменов «русская идея» и «русский социализм», был и остается объектом пристального внимания в отечественной философской классике. Так Ф.М. Достоевский писал в свое время: «Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм» [Достоевский 2010, 780]. Позднее, один из крупнейших теоретиков «русской идеи» XX в. Н.А. Бердяев в одноименном произведении отмечал, в частности, следующее: «Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Востоко-Запад, она соединяет два мира. И всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное» [Бердяев 2008, 30].

1.3. Православно-христианские добродетели и «истинно добрая мировая идея-мечта»

Данная тематика освещена в различных отечественных и зарубежных научных и научно-популярных источниках. Например, [Добродетели 2022]; [Полный перечень грехов и добродетелей 2021]; [Список добродетелей 2019]; [Список добродетелей 2014]. Данные материалы, среди прочего, были комплексно использованы учеными семьи Меркуловых при моделировании основ концепции «истинно доброй мировой идеи-мечты» как, предположительно, одной из главных основ ожидаемого в будущем всенародно-всечеловеческого компромисса-консенсуса на базе универсальной идеологии истинного добра [Меркулова и др. 2019–2022].

Часть II. Китайский культурный архетип

Китайский культурный архетип уже исследован в ряде фундаментальных научных трудов, в том числе изданных в России [Духовная культура Китая 2006–2010; Малявин, 2000; Маслов 2011; Спешнев 2011]. Ниже приведены некоторые новые материалы по данной теме, в том числе изданные в КНР.

**II.1. Китайский разум:
понимание традиционных китайских верований
и их влияние на современную культуру в КНР**

В одноименной книге «Китайский разум...» известный западный журналист-международник Бойе Лафайет Де Менте описал традиционные китайские ценности и модели поведения, которые продолжают играть важную роль в их деловых и социальных отношениях. Автор также определил ключевые области китайской культуры, которые изменились в результате принятия в КНР рыночной экономики и других элементов западной культуры. Это исследование включает в себя темы и вопросы для обсуждения, а также обширный набор китайских «кодовых слов», объясняющих сущность и роль некоторых элементов традиционной культуры, сохранившихся до наших дней. Охватывая все, от важности великого китайского философа Конфуция до влияния иностранного фаст-фудов и видеоигр, эта книга дает широкий взгляд на китайский разум. Некоторые из жизненно важных концепций, рассматриваемых автором, включают: 1) «Yin» и «Yang» — поиск баланса во всем; 2) «Mianji» — важность лица; 3) «Hong» — смотреть на вещи целостно; 4) «De» — сила добродетели; 5) «Guo sui» — национальная сущность китайцев; 6) «Zhong fu» — стремление к прозрению; 7) «Bi» — единство по-китайски [De Mente 2011].

**II.2. Понимание эмоций в китайской культуре:
мышление через психологию**

Этой теме посвящена одноименная книга, изданная в электронной версии в Нью-Йорке и Лондоне 6 июля 2015 г. Автор книги — Луиза Сундарараджан, сотрудница Рочестерского психиатрического центра, Нью-Йорк. Аннотация к книге гласит: «Этот познавательный взгляд на местную психологию представляет собой многоуровневый анализ культуры, позволяющий выявить различия между китайским и западным когнитивными и эмоциональными стилями. Восточная и западная культуры рассматриваются здесь как зеркальные отражения с точки зрения рациональности, относительного мышления и симметрии или гармонии. Примеры из философских текстов конфуцианства, даосизма, буддизма и классической поэзии иллюстрируют конструкции затенения и нюансирования эмоций в отличие от дискретных эмоций и регуляции эмоций, обычно связанных с традиционной психологией. Полученный текст

предлагает читателям смелое новое понимание состояний, основанных на эмоциях, как знакомых (близость, одиночество), так и незнакомых (резонанс, избалованность), а также более широкие концепции свободы, творчества и любви. Исследование включает ряд тем: 1) «Зеркальные вселенные Востока и Запада»; 2) «В горниле конфуцианства»; 3) Свобода и эмоции: даосские рецепты подлинности и творчества; 4) «Китайское творчество с особым акцентом на одиночестве и его искателях»; 5) «Наслаждение, от эстетики до повседневности»; 6) «Что такое эмоция? Ответы из дикого сада знаний». В целом книга «Понимание эмоций в китайской культуре» отличается богатым исследовательским и учебным потенциалом для курсов бакалавриата и магистратуры по аффективным наукам, когнитивной психологии, культурной и кросскультурной психологии, психологии коренных народов, мультикультурным исследованиям, азиатской психологии, теоретической и философской психологии, антропологии, социологии, международной психологии и регионоведению» [Sundararajan 2015].

П.3. Внутренний опыт китайцев: глобализация, социальная трансформация и эволюция социального менталитета

Исследованию данной темы посвящена одноименная книга, изданная в электронной версии в Сингапуре издательством “Springer” 24 октября 2017 г. Автор книги — Чжоу Сяохун, профессор Нанкинского университета, Сингапур. Аннотация к книге гласит: «Эта книга всесторонне исследует изменения в китайском духовном мире с точки зрения перехода и трансформации. Китайское чувство, совершенно новая концепция, соответствующая китайскому опыту, относится к превратностям, через которые прошли 1,3 миллиарда китайцев в своих духовных мирах. В книге эта концепция обсуждается вместе с китайским опытом, с двумя аспектами трансформации китайского менталитета, возникшими в результате беспрецедентных социальных изменений с 1978 года и придавшими этой уникальной эпохе исторический смысл и культурные ценности. В то же время они предлагают двойную перспективу для понимания этого великого социального перехода. Далее в книге рассматривается, что произойдет, если мы сосредоточимся только на „китайском опыте“, пренебрегая „китайским чувством“; изменения, которые претерпевают китайцы, когда их желания и характеры изменили Китай; и как их эмоционально заряженный социальный менталитет следует за

приливами и отливами меняющегося общества. Наконец, он спрашивает, с каким смущением и разочарованием столкнется население в следующий раз после невзгод, через которые их духовный мир уже прошел» [Zhou 2017].

II.4. Социальный менталитет в современном Китае

Исследованию данной проблемы посвящена электронная книга, изданная в Сингапуре издательством “Springer Nature” 27 ноября 2019 г. Автор книги — профессор КАОН Ян Иинь. Аннотация к книге гласит: «В этой книге делается попытка не только теоретически проанализировать понятие, основные характеристики и рамки «социальной ментальности», но также исследовать влияние социальной ментальности на такие элементы социального функционирования, как индивиды, группы, общества, рынки и страны, а также влияние такие элементы, как культурные, социальные, экономические, политические и ментальные факторы социальной ментальности. Кроме того, в этой книге рассматривается структура социальной ментальности, инструменты ее измерения и система индикаторов. Более того, он исследует роль механизма социальной ментальности в построении гармоничных обществ» [Social Mentality 2019].

II.5. Структура китайского этического архетипа: архетип китайской этики и академической идеологии: герменевтико-семиотическое исследование

Одноименное исследование на эту тему было издано сначала под эгидой Университета Вирджинии в 1997 г. Автор — Ли Ючжэн. Он родился в Пекине в 1936 г. До 1990 г. он был научным сотрудником Института философии Китайской академии социальных наук. В 1989 г. он стал приглашенным научным сотрудником Института философии в Бохуме, Германия, а также членом исполнительного комитета Международной ассоциации семиотических исследований. Аннотация к книге гласит: «Будучи современником древнегреческой философии, древнекитайская мысль представляет нерелигиозный и неметафизический взгляд на этику. Чтобы сделать китайскую этику теоретически более доступной для западных читателей, книга предлагает герменевтико-семиотический междисциплинарный подход. «Аналекты» Конфуция структурно анализируются автором так, чтобы выявить эпистемологические предпосылки

и прагматическую рациональность, подразумеваемые бессистемно редактируемыми максимами этой важной мотивационной этики. Эти и другие исследуемые в книге древнекитайские этические мысли составляют полную картину исходной ситуации человеческих этических отношений» [Li 1997]. В 2012 г. эта книга была переиздана с кратким названием «Структура китайского этического архетипа». Данные об авторе (2012) гласили: «Ли Ючжэн — научный сотрудник Китайской академии общественных наук, вице-президент Международной ассоциации семиотических исследований и советник Международного общества сравнительных исследований китайской и западной философии. Ли — автор книг „Введение в теоретическую семиотику“, „Структура китайского этического архетипа“, „Конституция ханьско-академической идеологии“, „Эпистемологические проблемы сравнительных гуманитарных наук“ и др.» [Li 2012].

П.6. Чем русские от китайцев отличаются: восемь главных качеств китайского характера

Автор одноименного исследования, С. Грибин привел «несколько „чисто китайских качеств“, благодаря которым Китай смог реализовать те положительные изменения, которые сейчас видит весь мир. 1. У китайцев очень хорошо развита зрительная память. И это было всегда, ведь запомнить 2000 или 4000 иероглифов (этих странных закорючек) — великий труд. А в стародавние времена в Китае использовалось до 6000 иероглифов. 2. У наших соседей очень хорошо развита слуховая память и артикуляция — язык китайский очень тональный и поэтому сложный для нас, европейцев. 3. Трудолюбие и стремление к успеху. Работать, работать и работать, расталкивать впереди и рядом идущих, и идти быстрее их к собственному, личному успеху. 4. Уважение к печатному слову, к руководству страны и своему непосредственному начальнику. Есть у них такая поговорка, которая работает, а не просто в учебниках написана: „Народ должен бояться своего Императора, а Император — должен бояться своего Народа“. 5. Отсутствие морально-этических ограничений в ведении дел. 6. Семейственность, клановость. Помощь семьи ощутима везде — и на работу племянника устроить, и денег на квартиру молодой семье собрать... 7. Бережное отношение к своему здоровью. Не надо делать ничего, что может повредить твоему здоровью. Ведь мы как рассуждаем? „Живем один раз — надо все успеть попробовать!“, и во все тяжкие грехи кидаемся. Ки-

тайцы тоже говорят: „Живем один раз — зачем самому себе вредить!“, и большинство искушений отвергают. Нет у них нашей бесшабашности, поэтому и стариков на улице значительно больше! И в свои 75–85 их ветераны еще вполне нормально ходят, им хочется общения, они радуются жизни! У нас же, лихих и бесшабашных, до таких лет большинство просто не доживает. 8. Есть еще одно, главное, восьмое качество, отличающее китайцев от россиян, — это осторожность во всем! Любимая присказка северных китайцев: „Ман Цзоу“¹ (иди потихоньку). Вот ...основные китайские качества, которые помогли им построить „Великий Китай“ и которые и нам не грех бы перенять у наших соседей» [Грибин 2022].

II.7. Китайская картина мира: язык, культура, ментальность

Одноименная монография, изданная в Москве в 2004 г., посвящена китайской модели мира — пространства, времени, семантике размера, значимости чисел в концептуализации мира китайцами. Здесь также рассматриваются этические идеалы конфуцианцев, связанные с ментальностью Срединного пути. Делается попытка определения локализации чувств в наивной картине мира китайцев, вскрывается смешение у них интеллектуального и эмоционального. В конце первой части при помощи аппарата лингвистики текста выявляется феномен раздвоения и растрояния личности в современной художественной литературе благодаря нестандартному использованию местоимений. Вторая часть монографии посвящена культурным категориям: концепту любви, отношениям между человеком и природой, понятиям, аналогичным нашему понятию «душа», коннотациям эстетического понятия *mei*, категории тоски в классической китайской поэзии. Автор исходит из концепции внутренней формы языка Гумбольдта, анализ частично основывается на построении семантико-ассоциативных полей исследуемых ключевых слов [Тань Аошуан 2004].

II.8. Исследование построения теории культурных архетипов китайского бренда и межкультурного сравнения

Одноименная статья по этой теме была опубликована в декабре 2019 г. в научном издании «Журнал современной маркетинговой науки».

¹ В практической транскрипции — *мань цзоу* 慢走 (примеч. ред.).

Авторы: Лю Инвэй (Школа инноваций и обучения предпринимательству, Хубэйский университет искусств и науки, Сяньян, КНР); Ван Тао (Исследовательский центр организационного маркетинга, Уханьский университет, Ухань, КНР); Чжоу Лин (бизнес-школа Хунаньского университета, Чанша, КНР) и Не Чуньянь (Школа делового администрирования, Университет финансов и экономики Цзянси, Наньчан, КНР). Аннотация к данной статье гласит: «Цель. Сущность „китайского элемента“ определена как представление национального культурного архетипического ресурса Китая, который отражает общее усиление власти Китая. Применение ресурса китайского национального культурного архетипа, который будет использоваться для продвижения интернационализации китайского бренда, направлено на одобрение потребителей в надежде на интеграцию и распространение уникального культурного преимущества китайского бренда. Распознавание культурного архетипа китайского бренда в этой статье стало основой стратегии культурного архетипа китайского бренда. Дизайн/методология/подход. В этой статье, основанной на теории заземления, собраны и проанализированы ценностные символы, образы персонажей и тематические истории китайской нарративной рекламы, а также построена структура культурных архетипов китайских брендов. В этой статье всесторонне применяется конструктивистский анализ Шармаза и метод анализа и проверки главной оси, за который выступает Штраус, с целью создания более объективной и систематической теоретической основы для культурного архетипа китайского бренда». В статье было выявлено: (1) культурный архетип китайского бренда можно разделить на 12 конкретных архетипов в соответствии с отношениями человека с собой, другим, сообществом и природой; (2) Различные способы самокатегоризации потребителей приписываются как существенное различие между различными архетипами. В этой статье также сравнивались и анализировались различия между китайскими и западными культурными архетипами с трех точек зрения, формирование социальной структуры, родословная мифа и черты характера [Liu Yingwei, Wang Tao, Zhou Ling, Nie Chunyan 2020, 57–80].

II.9. Традиционные культурные ценности Китая и национальная идентичность

Одноименная статья была опубликована на сайте Фонда Карнеги за международный мир 21 ноября 2013 г. Автор: Чжан Лихуа. Чжан Лихуа является научным сотрудником Карнеги в Китае. Она также — профес-

сор факультета международных отношений Университета Цинхуа. Аннотация к данной статье гласит: «Традиционные китайские ценности напрямую влияют на внешнюю политику Китая и создают новый подход к разрешению конфликтов и ведению международных дел. Культурные ценности страны влияют на ее национальную психологию и идентичность. Ценности граждан и общественное мнение доводятся до руководителей государств через СМИ и другие информационные каналы, прямо и косвенно влияя на решения по вопросам внешней политики. Традиционными культурными ценностями, влияющими на психику китайцев, являются гармония, доброжелательность, праведность, вежливость, мудрость, честность, верность и сыновняя почтительность. Из них основной ценностью является гармония. Гармония означает „правильную и сбалансированную координацию между вещами“ и включает в себя рациональность, уместность и совместимость. Обоснование относится к действиям в соответствии с объективными законами и истинами. Приличие указывает на пригодность и уместность. Ценность гармонии защищает „гармонию, но не единообразие“. Правильная координация различных вещей путем объединения их соответствующим образом позволяет им развиваться из несогласованного состояния в состояние координации; от асимметрии к симметрии; и от дисбаланса к балансу. Современное китайское общество пытается поддерживать гармонию между человечеством и природой; между людьми и обществом; между членами разных сообществ; и между разумом и телом» [Zhang Lihua 2013].

II.10. Семь хороших качеств китайцев

Согласно комментарию блогера Я. Гуткина 22 июня 2015 г., «Китай очень обширен и является одной из ведущих стран почти во всех областях, таких как технологии, законы, электроника и особенно дешевые товары. В нем действуют очень строгие правила и положения, которым следуют все люди, предприятия и т.д. В отличие от других стран, жители Китая известны своей лояльностью, преданностью делу и честностью. Мы все знаем, что причина успешного роста Китая заключается в людях, работающих там, в их силе, их „НЕ“ ленивом отношении и преданности делу. Давайте посмотрим на некоторые из хороших качеств китайцев:

1. Вежливость. Китайцы очень вежливы друг с другом.
2. Дисциплина в их культуре. Китайцы очень (само)дисциплинированы.

3. Смелые и очень храбрые. Они никого и ничего не боятся. Они могут сражаться за свою страну и даже умереть за нее.

4. Могут сделать все для поддержания репутации своей страны и преданности ей.

5. Не занимают непринужденную позицию. Они очень последовательны во времени и регулярны в своей работе. В этом причина их роста. У них сбалансированный график для всего, включая работу, танцы, развлечения и т. д.

6. Очень стройны (даже люди в возрасте 65 лет). Что вам больше всего в них понравится, так это их физическая форма и великолепное тело. Люди всех возрастов здоровы и сильны. Вы увидите, что они занимаются спортом каждый день и поддерживают свою физическую форму. Они танцуют в парке как часть упражнений и очень привлекательны.

7. Стиль встречи гостей. Еще одна хорошая черта китайцев заключается в том, что они очень скромны, а их манера приветствовать гостей поражает. На примере подачи зеленого чая (который там так популярен) вас сначала учат технике его глотка, чтобы вы действительно почувствовали его вкус.

Это то, что касается Китая. Люди, их культура и единство между ними» [Gootkin 2015].

II.11. Китайцы: особенности национальной психологии

В изданной в 2011 г. книге видного российского культуролога-китаеведа Н.А. Спешнева «Китайцы: особенности национальной психологии» впервые в отечественном востоковедении на большом фактическом материале, с максимальным привлечением источников на китайском языке рассматриваются особенности психического склада — этнического характера и этнического сознания китайцев. В частности, приводится анализ ментальности китайцев, их образа мышления, функциональности головного мозга, коммуникативных особенностей, эстетических взглядов, невербального общения. В книге также рассматриваются проблемы детского воспитания, психологии китайских женщин в семье и браке. Книга предназначена для китаеведов, специалистов в области психологии, социологии, широкого круга читателей, прежде всего тех, кому в силу обстоятельств приходится постоянно контактировать с представителями этой древней цивилизации, а также тех, кто интересуется особенностями китайской культуры. При этом, как в частности показывает автор, во взглядах китайских ученых, высказывающихся по поводу характера сво-

их соотечественников, нет единства. В качестве примера автор приводит соответствующее исследование профессора Ша Ляньсяна, который подытожил мнения 71 ученого и выяснил, что максимальный процент единства во взглядах составил 24,4%, а самый низкий — 5,2%. Позиции, по которым производился опрос:

- экономны, трудолюбивы, довольствуются тем, что имеют, — 24,4%;
- эгоистичны, лживы, стремятся обмануть — 22,3 %;
- семья прежде всего, авторитет превыше всего — 12,9 %;
- гуманны и милосердны, склонны к самосовершенствованию — 11,6%;
- малообразованны — 8,5%;
- сохраняют золотую середину, скромны, интровертны — 8,3%;
- сообразительны, житейски мудры, самостоятельно преодолевают трудности — 6,8%;
- миролюбивы, снисходительны — 5,2% [Спешнев 2011].

12) *Китайская мечта и возрождение конфуцианства и неоконфуцианства в Китае*

Китайская мечта (кит. трад. 中國夢, упр. 中国梦, пиньинь *Zhōngguó mèng*, палл. *Чжунго мэн*) — это, согласно тексту одноименной статьи в Википедии — свободной энциклопедии, «действующий социально-политический курс и лозунг Китайской Народной Республики». Впервые идею «китайской мечты» озвучил Генеральный секретарь ЦК КПК Си Цзиньпин 29 ноября 2012 года во время посещения выставки «Путь к возрождению» в Национальном музее Китая (Пекин), вложив в нее смысл «Китайской мечты о великом возрождении китайской нации». По словам Си Цзиньпина, Компартия Китая является локомотивом реализации «китайской мечты», а построение социализма с китайской спецификой — единственным путем к возрождению китайской нации: «Мы полны уверенности в том, что преимущества социалистического строя нашей страны будут все более очевидными, наш путь будет все шире и шире». 29 ноября в КНР отмечают день Китайской мечты [Китайская мечта 2022].

В КНР недавно появились первые фундаментальные научные труды, в которых системно исследуются история, современность и перспективы явления и понятия «китайская мечта», в том числе, например, книга «XVIII Всекитайский съезд КПК. Китайская мечта и мир» под редакцией руководителя Департамента политических исследований Отдела международных связей при ЦК КПК Хуан Хуагуана и его заместителя

Луань Цзяньчжана [XVIII Всекитайский съезд КПК. Китайская мечта и мир... 2013]. И все это происходит в общем контексте масштабного возрождения идеалов конфуцианства и неоконфуцианства в Китае.

Часть III. Диалектика соразвития русского и китайского культурных архетипов

Комплекс данных вопросов также ранее уже был системно исследован и в российской, и в зарубежной научной литературе. В этой связи приведем резюме ряда новых оригинальных публикаций по этой теме, в том числе изданных в КНР.

III.1. Взаимное восприятие народами и гражданами России и Китая друг друга

Взаимное восприятие народами и гражданами России и Китая друг друга в исторической динамике также уже было предметом ряда фундаментальных научных исследований. Так, комплексному изучению темы «Россия и Китай: взаимное восприятие (прошлое, настоящее, будущее)» была специально посвящена XVI Международная научная конференция «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы» (Москва, 25–27 октября 2006 г.) под эгидой Института Дальнего Востока РАН [Россия и Китай: взаимное восприятие... 2006].

Глубокому исследованию этого вопроса ранее был посвящен ряд фундаментальных научных монографий, в т.ч. ряд разделов фундаментального труда президента Академии геополитики генерал-полковника Л.Г. Ивашова «Геополитика русской цивилизации» [Ивашов 2015]; коллективная монография академиков РАН Б.Н. Кузька и М.Л. Титаренко (1935–2016) «Китай — Россия — 2050: стратегия соразвития» [Кузык, Титаренко 2006]; фундаментальное учебное пособие в авторстве группы видных российских китаеведов под ред. А.В. Лукина «Россия и Китай: четыре века взаимодействия...» [Россия и Китай... 2013]; ряд трудов профессора А.Е. Лукьянова [Лукьянов 2006] и др.

III.2. Восприятие в Китае образа России

Эта проблема была системно исследована, в частности, в фундаментальном научном труде академика РАН С.Л. Тихвинского (1918–2018) [Тихвинский 2008].

III.3. Восприятие в России образа Китая

Данный вопрос, среди прочего, был подробно исследован в серии фундаментальных трудов академика РАН В.Л. Ларина [Ларин 2005] и профессора А.В. Лукина [Лукин 2007].

III.4. Христианство и китайская культура

Комплекс вопросов историко-философского взаимодействия христианства и китайской культуры подробно рассмотрен в книге профессора РАН А.В. Ломанова [Ломанов 2002].

III.5. Сравнение национальной ментальности русских и китайцев

Сравнение национальной ментальности русских и китайцев на пороге XXI века было тезисно проведено тогдашней аспиранткой ДВГТУ Ю.А. Цицельской.

По оценке автора, такие черты, как добродушие, юмор, терпение, настойчивость, трудолюбие, работоспособность, в той или иной мере присущи и той и другой нации [Цицельская 1999, 85].

Далее, явный интерес представляло сравнение автором двух исследований: Института социологии Пекинского народного университета и Сикевич З.В. В первом исследовании были подвергнуты опросу жители 13 провинциальных городов Китая. Их просили выразить свое отношение к различным качествам личности по 9-значной шкале от «+5» (весьма одобряю) до «-5» (весьма не одобряю)... [Цицельская 1999, 85].

Цифры 1-го опроса показали, что конфуцианские добродетели — гуманность, сыновья почтительность, трудолюбие и бережливость и др. — по-прежнему господствуют в сознании китайцев: 70–80% опрошенных считают их главными жизненными ценностями, и лишь 6–15% не считают нужным придерживаться их. Заслуживает внимание тот факт, что к лживости сами китайцы относятся очень неодобрительно [Цицельская 1999, 85].

Во 2-м исследовании были опрошены жители Санкт-Петербурга. Используя для получения автостереотипа русские народные пословицы, З.В. Сикевич получила таблицу предпочтений, которая показывает по 5-балльной системе, в какой степени опрошенные считают ту или иную пословицу отражающей русский национальный характер [Цицельская 1999, 85]. Из данной таблицы видно, что петербуржцы склонны считать типичными для русских беспечность, недалечность (1 и 5-я посло-

вицы), решительность (4-я), социокультурную адаптируемость и национальную терпимость (2-я) при патриотическом предпочтении своего «чужому» (3-я). В значительно меньшей степени, по их мнению, присущи русским такие негативные черты, как пьянство (8-я), воинское удайство (9-я) и лень (10-я). Отвечая на вопрос: «Назовите, пожалуйста, пять основных качеств, присущих большинству русских», опрошенные чаще всего выделяли такие положительные качества, как доброта (27,6%), гостеприимство (28,9%), терпение (22,1%), дружелюбие (18,5%), трудолюбие (17,4%). Вместе с тем они отмечали, что русским свойственна также лень (12,4%), халатность, разгильдяйство, безалаберность (10,7%), а такие черты, как активность или инициативность, вообще не упоминались участниками опроса [Цицельская 1999, 85–86].

Как отметила автор, сравнивая характеристики, данные русским и китайцам, можно заметить в них некоторые различия двух стереотипов культуры. Русская культура — «мягкая», в ней на первом плане неформальные, «душевные» человеческие отношения, русский человек добродушен и отзывчив, щедр и гостеприимен, весел и беззаботен. Китайская культура — «жесткая», «консервативная», каркасом которой являются традиции, сложившиеся несколько тысячелетий назад: человек в ней обременен конфуцианскими принципами, направленными на беспрекословное подчинение. В русской культуре человек чувствует себя личностью, а в китайской — индивидуальность смазана, человек ощущает себя частичкой одного большого механизма, которому предписана определенная роль. Русский образ жизни требует от человека терпения, китайский — дисциплины. Поведение русских строится на коллективизме и доверии, китайцев — на коллективизме и подчинении [Цицельская 1999, 86].

В целом, по оценке автора, изучение порога ментальности русских и китайцев при соприкосновении национальных культур показывает, что основная граница, очевидно, проходит на стыке конформизма и индивидуализма как поведенческих тенденций личности. Изучение порога ментальности позволяет лучше понять особенности национального характера, предвидеть возможное непонимание друг друга, предупредить осложнения во взаимоотношениях и, сохраняя национальную самобытность, делать шаги навстречу друг другу [Цицельская 1999, 87].

III.6. Различия в менталитете китайцев и россиян

Различия в менталитете китайцев и россиян ранее уже исследованы в научной литературе нашей страны и КНР, в том числе в научной статье

2019 г. студента Уральского федерального университета (г. Екатеринбург) Вэй Чжана и студента Даляньского политехнического университета Цюнь Цзяна. Аннотация к этой статье гласит (добавим, явно не бесспорно): «Россия и Китай — две разные страны. У них много различий в менталитете. Во-первых, россияне предпочитают экстремизм, а китайцы — золотую середину. Во-вторых, россиянин — фаталист, а китаец — хозяин своей судьбы. В-третьих, Россия — нация воинственности, а китайцы стремятся избежать войны» [Вэй Чжан, Цюнь Цзян 2019].

III.7. Геополитика русской и китайской цивилизации

Целостный научный взгляд на комплекс вопросов геополитики русской и китайской цивилизации дает фундаментальное исследование президента Академии геополитики генерал-полковника Л.Г. Ивашова [Ивашов 2015]. Аннотация к этой книге гласит: «Автор придерживается классических определений и категорий геополитики как самостоятельного научного направления и политической стратегии государств, империй и цивилизаций. Геополитика русской цивилизации рассматривается как синтез энергии почти двухсот этносов, объединенных энергией огромных и разнообразных евразийских просторов. Исторические процессы в работе тесно увязываются с современностью, делаются прогнозы развития человечества в XXI столетии, утверждается: Россия вновь должна сыграть роль „удерживающего“, потому что ее божественно-космическая предназначенность в исторической судьбе народов мира — оберегать человечество от самоуничтожения. Интересен в труде доказательный вывод, отрицающий Запад как цивилизацию. Не менее интересно предложение о необходимости объединения религиозных и научных знаний для познания сущности Бога, человека и мироздания» [Ивашов 2015, 2].

Системное исследование геополитических процессов в «традиционном» и современном Китае также включено в вышеуказанную книгу генерал-полковника Л.Г. Ивашова «Геополитика русской цивилизации», где этой проблеме посвящен целый раздел.

Автор так определяет культурно-цивилизационный код китайской цивилизации: «Культурно-цивилизационный код китайской цивилизации — добродетель. Но вовне он проявляется как целеустремленность и несгибаемость. Матрица китайской цивилизации выглядит следующим образом: добродетель — китаецентричность мира — несгибаемость... В системе китайского общества сложилась своеобразная иерархия прио-

ритетов: 1) семья и клан (род): старшие и младшие; 2) начальник и подчиненный; 3) мудрый правитель; 4) воля неба» [Ивашов 2015, 209].

III.8. Взгляд на Россию и Китай с позиций учения об эонических архетипах В. Шубарта

В своей книге «Геополитика русской цивилизации» генерал-полковник Л.Г. Ивашов большое внимание уделил изложению (с собственными комментариями) квинтэссенции взглядов известного философа середины XX в. В. Шубарта, который в свое время выделил четыре основных архетипа, как можно предполагать, заложенных в первочеловека в качестве заданных потенциалов [Ивашов 2015, 150–153]:

1. «Гармонический человек переживает Вселенную как космос, одушевленный внутренней гармонией, не подлежащий ни человеческому водительство, ни оформлению, а долженствующий быть лишь созерцаемым и любимым... гомеровские греки, китайцы Кунг-Тцэ, христианские готики — созвучие с миром»...

2. «Героический человек видит в мире хаос, который он должен оформить своей организующей силой... (античный Рим, романские и германские народы современности) — господство над миром»...

3. «Аскетический человек ощущает бытие как заблуждение, от которого он бежит в мистическую суть вещей. Он покидает мир без желания и надежды его улучшить... индусы, греки-неоплатоники — бегство от мира»...

4. «...мессианский человек чувствует себя призванным создать на Земле высший божественный порядок... (первые христиане, большинство славян) — освящение мира».

Если обратиться к первоисточнику данной теории, то особый интерес представляет обобщение указанных архетипов самим В. Шубартом в его труде «Европа и душа Востока»: «...эти четыре архетипа можно определить следующими ключевыми положениями: согласие с миром, господство над миром, бегство от мира и освящение мира. — Гармоничный человек живет в мире и со всем миром, связанный с ним в одно целое. Аскетический человек отвращается от мира. Героический и мессианский человек вступают с ним в противоборство. Первый — из желания полноты своей власти, второй — во имя и по воле Бога. Гармоничный и аскетический человек — статичны, два других — динамичны. Гармоничный человек считает замысел истории исполненным, аскетический — исключает даже возможность когда-либо увидеть это исполнение. Оба

они не предъявляют своему времени никаких требований. В противоположность этому героический человек и мессианский хотят видеть мир иным, чем тот, который им представляется. Это волнует их и побуждает к напряжению всех сил. Поэтому их эпохи активнее и динамичнее других. — Картины мира у гармоничного и мессианского человека родственны между собой. Однако то, что первый воспринимает как данность, другой видит лишь как дальнюю цель...» [Шубарт 2000, 11].

И далее: «В иоанновскую эпоху центр тяжести культуры снова сместится. Потому что эон мессианского человека с его религиозной душой не может смириться с духовным лидерством северных народов, привязанных к земному. Он передаст лидерство в руки тех, кто обладает склонностью к сверхмирному в виде постоянного национального свойства, а таковыми являются славяне, и в особенности — русские. Грандиозное событие, которое сейчас готовится, — это восхождение славянства как ведущей культурной силы... Такова судьба истории, которую никому не остановить: грядущие столетия принадлежат славянам. Северная культура идет к своему концу, ее место занимает восточная культура. Иоанновская эпоха будет эоном славян» [Шубарт 2000, 22].

И еще: «...проблема Восток-Запад предстает... как возможность одухотворения Запада Востоком, как призыв к восстановлению первоначального единства расколотого человечества, как задача созидания совершенного человека» [Шубарт 2000, 34].

И последнее: «...правовая идея не является высшим принципом этики... выше ее идея любви... — идея всепрощающего, всеочищающего добра, навсегда закрывающая истоки человеческой вражды и тем самым открывающая возможность Царства Божия на земле...» [Шубарт 2000, 64].

Применительно к теме настоящего исследования особо важно отметить и сходства, и различия между архетипами «гармоничного человека» (в т.ч. жителя Поднебесной) и «мессианского человека» (в т.ч. представителя русско-славянских и т.д. народов).

III.9. Историко-культурные особенности взаимодействия России и Китая

Академик В.С. Мясников привлек внимание к проблеме типологизации взаимосвязей России и Китая, отметив, что «при установлении отношений двух стран естественно сложилась своеобразная система координат, в которой горизонтальную линию образовывали европей-

ские традиции и методы, а вертикальную — китайские. В результате взаимодействие сторон формировалось как вектор развития, получилась третья линия, вобравшая в себя элементы того и другого подходов» [Мясников 2006, 448].

III.10. История социокультурного взаимодействия Россия и Китай в XVII — начале XX в.

Одноименная монография Н.А. Самойлова посвящена изучению основных этапов и характерных черт истории взаимоотношений России и Китая в XVII — начале XX в. на основе разработанной автором концепции социокультурного взаимодействия. В книге собран большой фактический материал, представлены теоретико-методологические подходы к изучению процесса социокультурного взаимодействия России и Китая и впервые сформулирована научно обоснованная периодизация этого процесса. Автор выявляет существенные особенности взаимодействия российского и китайского социумов в континууме их исторического развития, определяет основные тенденции, формы и стадии этого взаимодействия, анализирует важнейшие явления в сфере социально-экономических, культурных и научных связей. Книга предназначена для востоковедов, историков и всех, кто интересуется историей отношений России и стран Азии [Самойлов 2014].

III.11. Взаимное видение России и Китая в самом начале XXI в.: «Истинные партнеры?»

В феврале 2012 г. находящийся в Лондоне аналитический «Центр европейских реформ» опубликовал исследование известного российского эксперта-международника Д. Тренина (с 2008 г. — директора Московского Центра Карнеги) на тему: «Истинные партнеры? Как Россия и Китай видят друг друга». Резюме этого исследования гласило: «За последние 20 лет Россия перестала быть сверхдержавой, а Китай стал второй экономикой мира. Как этот драматический поворот судьбы изменил их взгляды друг на друга?» Дмитрий Тренин утверждает, что, «хотя Россия по-прежнему полагается на западные технологии для модернизации экономики, она видит в Пекине все более полезного партнера в сдерживании мощи США. Подъем Китая, как надеется Москва, даст России больше передышки. Для Пекина упадок России — лишь одно из многих изменений, сопровождавших быстрый рост Китая. США доминируют

в китайском мышлении, но Россия важна для усилий Пекина по уравновешиванию мощи США и как источник энергии. Несмотря на пересекающиеся интересы, две страны не являются союзниками. Москва не согласится на младшую позицию по отношению к Пекину, а китайцы считают Россию угасающей державой» [Trenin 2012]. (Добавим, что к 2020-м гг. ситуация явно позитивно изменилась.)

III.12. Сравнение культур и цивилизаций Китая, Индии и России

Исследованию данной темы посвящена коллективная монография группы японских ученых «Евразийские региональные державы в сравнении — Китай, Индия, Россия» под редакцией профессора Центра славяно-евразийских исследований Университета Хоккайдо. Краткая аннотация к этой книге гласит: «В этой книге ведущих японских ученых, изучающих Азию и Евразию, с точки зрения долгосрочной и широкой перспективы дается всестороннее и систематическое сравнение трех величайших держав региона и оценивается, насколько устойчивы недавние траектории роста этих стран в долгосрочной перспективе. Книга демонстрирует огромное влияние на регион этих стран. В ней исследуются такие параметры, как население, ресурсы и экономическая основа подъема этих стран, рассматриваются политические, социальные и культурные факторы, а недавние события помещаются в длительный исторический контекст. Подробно сравниваются и противопоставляются разные пути развития трех стран, анализируются новые модели будущего мирового порядка, которые они представляют» [Eurasia's 2015, VI]. Примечательно, что «в этой книге США, ЕС и Япония рассматриваются как „основные“ игроки, ведущие современный мир, а Китай, Индия и Россия обозначаются как „региональные державы“, которые постоянно бросают вызов центральным странам существующего миропорядка» [Eurasia's 2015, 1].

III.13. Образ России в китайской культуре XXI в.

Статья на эту тему на английском языке опубликована в 2020 г. Авторы статьи Брейтман А.С. — доктор философских наук, профессор кафедры межкультурных коммуникаций, сервиса и туризма Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск); Чэнь Ци — аспирант кафедры межкультурных коммуникаций, сервиса

и туризма Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск). Для статьи было опрошено 200 китайских студентов по специальности «Русский язык», также в ней были представлены интервью с пятью преподавателями, работающими в китайских университетах. На этом материале «рассматривается образ России, ее национальный менталитет и культура как в более широком контексте китайско-российских отношений последних десятилетий, так и во взглядах современных китайских студентов, изучающих русский язык в Китае... Главный вывод заключается в том, что у двух стран есть прекрасные возможности для установления взаимовыгодных добрососедских отношений в сфере экономики, образования и культуры» [Image of Russia in the Chinese Culture of the 21st Century 2020, 1505].

Библиографический список

XVIII Всекитайский съезд КПК. Китайская мечта и мир / ред. Хуан Хуагуан, Луань Цзяньжан. — Пекин: Изд-во литературы на иностранных языках, 2013. — 432 с.

Бердяев Н.А. Русская идея. — СПб.: Азбука-классика, 2008.

Вэй Чжан, Цюнь Цзян. Различия в менталитете китайцев и россиян // Актуальные проблемы германистики, романистики и русистики. 2019. № 2. С. 120–123.

Вьюнов Ю.А. Русский культурный архетип: страноведение России: характер, склад мышления, духовные ориентации. — М.: Флинта, 2005. — 478 с.

Галенович Ю.М. Войны Нового Китая и его дипломатическая служба. — М.: Вост. книга, 2012. — 640 с.

Грибин С. Чем русские от китайцев отличаются? Восемь главных качеств китайского характера. URL: <https://www.shkolazhizni.ru/world/articles/72926/> (дата обращения: 22.02.2022).

Добродетели. Схемы и пособия изучающим православное христианство. URL: <https://azbyka.ru/shemy/dobrodeteli.shtml> (дата обращения: 25.02.2022).

Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1881 г., январь, гл. 1, IV / Д., XXVII, 18–19 // Ф.М. Достоевский. Дневник писателя. / Сост., комм. А.В. Белов. — М.: Институт русской цивилизации, 2010. — 880 с.

Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 т. + доп. том / гл. ред. М.Л. Титаренко — М.: Вост. лит., 2006–2010.

Ивашов Л.Г. Геополитика Русской цивилизации / отв. ред. О.А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2015. — 800 с.

Китайская мечта. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Китайская_мечта (дата обращения: 25.04.2022).

Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. — М.: Вост. лит., 2002. — 606 с.

Кузык Б.Н., Титаренко М.Л. Китай — Россия — 2050: стратегия соразвития. — М.: Ин-т экономических стратегий, 2006. — 656 с.

Культурный архетип русского народа. URL: https://revolution.allbest.ru/culture/00890149_0.html (дата обращения: 22.02.2022).

Ларин В. Л. Российско-китайские отношения в региональных измерениях (80-е годы XX — начало XXI в.). — М.: Восток-Запад, 2005. — 390 с.

Леднёв В.С. Венеты. Славяне. Русь. Историко-этимологические и палеографические проблемы. — М.: Институт экспертизы образовательных программ и государственно-конфессиональных отношений Учебного комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви, 2010. — 224 с.

Ломанов А.В. Христианство и китайская культура. — М.: Восточная литература РАН, 2002. — 446 с.

Лукин А.В. Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVII–XX веках. — М.: АСТ: Восток — Запад, 2007. — 608 с.

Лукьянов А.Е. Философско-теоретические истоки конфуцианской цивилизации // Китай, Россия, страны АТР и перспективы межкультурных отношений в XXI веке. Тезисы докладов XII Международной научной конференции «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы» (Москва, 25–27 сентября 2001 г.). Часть 3. — М.: ИДВ РАН, 2001. С. 44–47.

Лукьянов А.Е. Россия и Китай: архетипический потенциал взаимопонимания и взаимодействия // Россия и Китай: взаимное восприятие (прошлое, настоящее, будущее). Тезисы докладов XVI Международной научной конференции «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы» (Москва, 25–27 октября 2006 г.). Часть 2. — М.: ИДВ РАН, 2006. С. 86–89.

Малявин В.В. Китайская цивилизация. — М.: Астрель; Дизайн. Информация. Картография, 2000. — 632 с.

Маслов А.А. Китай без вранья. — М.: Рипол-Классик, 2013. — 360 с.

Меркулова Э.А., Меркулов К.А., Меркулов К.К. Системология истинного добра: избранные основы. В 4 книгах. — М.: Спутник+, 2019–2022.

Мясников В.С. Историко-культурные особенности взаимодействия России и Китая // Мясников В.С. Квадратура китайского круга: Избранные статьи: в 2 кн. — М.: Восточная литература, 2006. Кн. 1. — 550 с.

Полный перечень грехов и добродетелей. URL: <https://zen.yandex.ru/media/pravoslavieone/polnyi-perechen-grehov-i-dobrodetelei-6003067df8b1af50bb41a675> (дата обращения: 25.02.2022).

Россия и Китай: взаимное восприятие (прошлое, настоящее, будущее): тезисы докладов XVI Международной научной конференции «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы» (Москва, 25–27 октября 2006 г.). — М.: Ин-т Дальнего Востока РАН, 2006. Ч. 1. — 242 с. Ч. 2. — 186 с.

Россия и Китай: четыре века взаимодействия. История, современное состояние и перспективы развития российско-китайских отношений / ред. А.В. Лукин. — М.: Весь Мир, 2013. — 704 с.

Русский культурный архетип. URL: https://man_society.academic.ru/307_Русский_культурный_архетип (дата обращения: 22.02.2022).

Самойлов Н.А. Россия и Китай в XVII — начале XX века: тенденции, формы и стадии социокультурного взаимодействия. — СПб.: Изд. дом Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2014. — 367 с.

Спешнев Н.А. Китайцы: особенности национальной психологии. — СПб.: КАРО, 2011. — 336 с.

Список добродетелей. URL: <https://www.pravmir.ru/dobrodeteli/> (дата обращения: 25.02.2022).

Список добродетелей. URL: <http://www.homeofknowledge.ru/dobrodetel> (дата обращения: 25.02.2022).

Тань Аошун. Китайская картина мира: язык, культура, ментальность. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 240 с.

Тихвинский С.Л. Восприятие в Китае образа России. — М.: Наука, 2008. — 246 с.

Характерные черты русского культурного архетипа. URL: https://psyera.ru/sites/default/files/images/Psylead/2019_07/deof_43.jpg (дата обращения: 22.02.2022).

Цицельская Ю.А. Сравнение национальной ментальности русских и китайцев // Россия и АТР. 1999. № 3. С. 78–87. URL: http://www.riatr.ru/1999/3/Russia_and_ATR_1999-3_078-087.pdf (дата обращения: 22.02.2022).

Шемижук В.А. Украденная история России, Европы, Азии и Америки. — М.: Всемирный фонд планеты Земля, 2012. — 238 с.

Шубарт В. Европа и душа Востока / пер. с нем. З.Г. Антипенко, М.В. Назаров. — М.: Альманах «Русская идея», 2000. — 448 с.

Breitman A.S., Chen Qi. Image of Russia in the Chinese Culture of the 21st Century // Proceedings of the International Scientific Conference «Fareastcon» (Iscfec 2020). — Vladivostok: Atlantis Press, 2020. Pp. 1505–1512.

De Mente L.B. Chinese Mind: Understanding Traditional Chinese Beliefs and Their Influence on Contemporary Culture. — Boston: Tuttle Publishing, 2011. 192 p.

Eurasia's Regional Powers Compared — China, India, Russia / Tabata Sh., ed. — L., N. Y.: Routledge Taylor & Francis Group, 2015. 258 p.

Gootkin Ya. 7 good qualities of Chinese People. 2015. URL: <https://www.topcount.co/7-good-qualities-of-chinese-people/> (published: 22.06.2015).

Inner Experience of the Chinese People: Globalization, Social Transformation, and the Evolution of Social Mentality / Zhou Xiaohong, ed. — Singapore: Springer, 2017. 198 p.

Li Youzheng. The Structure of the Chinese Ethical Archetype of Chinese Ethics and Academic Ideology: A Hermeneutico-Semiotic Study. — Bern: Peter Lang GMBH, 1997. 419 p.

Li Youzheng. The Structure of the Chinese Ethical Archetype. Part 1. — Singapore: Silkroad Press, 2012. 256 p.

Liu Y., Wang T., Zhou L., & Nie C. Study on Chinese Brand cultural archetype theory building and cross-cultural comparison // Journal of Contemporary Marketing Science. 2020. V. 3(1). Pp. 57–80.

<https://books.google.ru/books?id=MHU7DwAAQBAJ&dq=China%27s+traditional+mentality&hl=ru&sitesec=reviews> Social Mentality in Contemporary China / Yang Yiyin, ed. — Singapore: Springer Nature, 2019. 192 p.

Sundararajan L. Understanding Emotion in Chinese Culture: Thinking Through Psychology. — NY: Springer, 2015. 210 p.

Trenin D. True Partners? How Russia and China see each other. — London: Centre for European Reform (CER), 2012. 50 p.

Zhang Lihua. China's Traditional Cultural Values and National Identity. URL: <https://carnegieendowment.org/2013/11/21/china-s-traditional-cultural-values-and-national-identity-pub-53613> (published: 21.11.2013).

References

XVIII Vsekitayskiy s"yezd KPK. Kitayskaya mechta i mir (2013) [The 18th All-Chinese Congress of the CPC. The Chinese dream and the world] / red. Huang Huaguang, Luan Jianzhang. — Pekin: Izdatel'stvo literatury na inostrannykh yazykakh. 432 p. (In Russian).

Berdyayev N.A. (2008). Russkaya ideya [The Russian Idea]. — SPb.: Azbuka-klassika. (In Russian).

Breitman A.S., Chen Qi (2020). Image of Russia in the Chinese Culture of the 21st Century, *Proceedings of the International Scientific Conference «Fareastcon» (Iscfec 2020)*, Vladivostok: Atlantis Press. Pp. 1505–1512.

De Mente B. L. (2011). Chinese Mind: Understanding Traditional Chinese Beliefs and Their Influence on Contemporary Culture. Boston: Tuttle Publishing.

Dobrodeteli. Skhemy i posobiya izuchayushchim pravoslavnoye khrisianstvo [The merits. The schemes and the text-books for students of the Orthodox Christianity]. URL: <https://azbyka.ru/shemy/dobrodeteli.shtml> (accessed: 25.02.2022).

Dostoyevskiy F.M. (2010). Dnevnik pisatelya za 1881 g., yanvar', gl. 1, IV / D., XXVII, 18–19 [The writer's daily for January 1881], *Dnevnik pisatelya* [The writer's daily] / sost., komm. A.V. Belov, Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii. (In Russian).

Dukhovnaya kul'tura Kitaya: entsiklopediya : v 5 t. + dop. tom (2006-2010) [The spiritual culture of China: the encyclopedia in 5 + 1 volumes] / gl. red. M.L. Titarenko, Moscow: Vost. lit. (In Russian).

Eurasia's Regional Powers Compared — China, India, Russia / Tabata Sh., ed. (2015). — L., N. Y.: Routledge Taylor & Francis Group.

Galenovich Yu.M. (2012). Voyny Novogo Kitaya i yego diplomaticheskaya sluzhba [The wars of the New China and its diplomatic service], Moscow: Vost. kniga. (In Russian).

Gribin S. (2022). Chem russkiye ot kitaytsev otlichayutsya? Vosem' glavnykh kachestv kitayskogo kharaktera [In what the Russians differ from the Chinese? The Eight main qualities of the Chinese character]. URL: <https://www.shkolazhizni.ru/world/articles/72926/> (accessed: 22.02.2022). (In Russian).

Gootkin Ya. (2015). 7 good qualities of Chinese People. URL: <https://www.topcount.co/7-good-qualities-of-chinese-people/> (published: 22.06.2015).

Inner Experience of the Chinese People: Globalization, Social Transformation, and the Evolution of Social Mentality / Zhou Xiaohong, ed. (2017), Singapore, Springer.

Ivashov L.G. (2015). Geopolitika Russkoy tsivilizatsii / otv. red. O.A. Platonov. — Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii. (In Russian).

Kharakternye cherty russkogo kul'turnogo arkhetipa [The characteristics of Russian cultural archetype] (2022). URL: https://psyera.ru/sites/default/files/images/Psylead/2019_07/deof_43.jpg (accessed: 22.02.2022). (In Russian).

Kitayskaya mechta [Chinese dream]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Китайская_мечта (accessed: 25.04.2022). (In Russian).

Kobzev A.I. (2002). Filosofiya kitayskogo neokonfutsianstva, Moscow: Vost. lit. (In Russian).

Kul'turnyy arkhetip russkogo naroda [The cultural archetype of the Russian people]. URL: https://revolution.allbest.ru/culture/00890149_0.html (accessed: 22.02.2022).

Kuzyk B.N., Titarenko M.L. (2006). Kitay — Rossiya — 2050: strategiya sorazvitiya [China — Russia — 2050: the strategy of co-development], Moscow: Institut ekonomicheskikh strategiy. (In Russian).

Larin V.L. (2005). Rossiysko-kitayskiye otnosheniya v regional'nykh izmereniyakh (80-e gody XX — nachalo XXI v.) [The Russian-Chinese relations in the regional dimension (the 1980s — the early 21st century), Moscow: Vostok-Zapad. (In Russian).

Lednev V.S. (2010). Venety. Slavyane. Rus'. Istoriko-etimologicheskiye i paleograficheskiye problemy [The Venets. The Slavs. Russia. The historical-etimological and paleographic problems], Moscow: Institut ekspertizy obrazovatel'nykh programm i gosudarstvenno-konfessional'nykh otnosheniy Uchebnogo komiteta pri Svyashchenom Sinode Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi. (In Russian).

Li Youzheng (2012). The Structure of the Chinese Ethical Archetype (Part 1), Silkroad Press.

Liu Yingwei, Wang Tao, Zhou Ling, Nie Chunyan. (2020). Study on Chinese Brand cultural archetype theory building and cross-cultural comparison, *Journal of Contemporary Marketing Science*. 2020. V.3(1): 57–80.

Lomanov A.V. (2002). Khristianstvo i kitayskaya kul'tura [The Christianity and the Chinese culture], Moscow: Vostochnaya literatura RAN. (In Russian).

Lukin A.V. (2007). Medved' nablyudayet za drakonom. Obraz Kitaya v Rossii v XVII–XX vekakh [The bear watches the dragon. The image of China in Russia in the 17th — 20th centuries]. — Moscow: AST: Vostok — Zapad. (In Russian).

Luk'yanov A.E. (2001). Filosofsko-teoreticheskiye istoki konfutsianskoy tsivilizatsii [The philosophical and theoretical off-springs of the Confucian civilization], *Kitay, Rossiya, strany ATR i perspektivy mezhtsivilizatsionnykh otnosheniy v XXI veke. Tezisy dokladov XII Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii «Kitay, kitayskaya tsivilizatsiya i mir. Istoriya, sovremennost', perspektivY»* (Moskva, 25–27 sentyabrya 2001 g.). Chast' 3, Moscow: IDV RAN. Pp. 44–47. (In Russian).

Luk'yanov A.E. (2006) Rossiya i Kitay: arkhetypicheskiy potentsial vzaimoponimaniya i vzaimodeystviya [Russia and China: the archetype potential of mutual understanding and mutual action], *Rossiya i Kitay: vzaimnoy vospriyatiye (proshloye, nastoyashcheye, budushcheye). Tezisy dokladov XVI Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii «Kitay, kitayskaya tsivilizatsiya i mir. Istoriya, sovremennost', perspektivY»* (Moskva, 25–27 oktyabrya 2006 g.). Chast' 2, Moscow: IDV RAN. Pp. 86–89. (In Russian).

Malyavin V.V. (2000). Kitayskaya tsivilizatsiya [The Chinese civilization], Moscow: Asrel; Dizayn. Informatsiya. Kartografiya. (In Russian).

Maslov A.A. (2013). Kitay bez vran'ya [China without lie], M.: Ripol-Klassik. (In Russian).

Merkulova E.A., Merkulov K.A., Merkulov K.K. (2019–2022). Sistemologiya istinnogo dobra: izbrannyye osnovy. V 4-kh knigakh [The systemology of true good: selected principles. In 4 books], Moscow: Sputnik +. (In Russian).

Myasnikov V.S. (2006). Istoriko-kul'turnyye osobennosti vzaimodeystviya Rossii i Kitaya [The historical and cultural peculiarities of interaction of Russia and China], *Myasnikov V.S. Kvadratura kitayskogo kruga: Izbrannyye stat'i: v 2 kn*, Moscow: Vostochnaya literatura. Kn. 1. (In Russian).

Polnyy perechen' grekhov i dobrodetelej. URL: <https://zen.yandex.ru/media/pravoslavieone/polnyi-perechen-grehov-i-dobrodetelei-6003067df8b1af50bb41a675> (accessed: 25.02.2022).

Rossiya i Kitay: chetyre veka vzaimodeystviya. Istoriya, sovremennoye sostoyaniye i perspektivy razvitiya rossiysko-kitayskikh otnosheniy (2013) [Russia and China: the four centuries of interaction. History, modern state and the prospects of development of Russian-Chinese relations] / A.V. Lukin, ed., Moscow: Ves' MiR. (In Russian).

Rossiya i Kitay: vzaimnoye vospriyatiye (proshloye, nastoyashcheye, budushcheye): tezisy dokladov KHVI Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii “Kitay, kitayskaya tsivilizatsiya i mir. Istoriya, sovremennost', perspektivy” (Moskva, 25–27 oktyabrya 2006 g.) [Russia and China: mutual apprehension (the past, the present, the future): theses of reports of the 16th International scientific conference “China, the Chinese civilization and the world. History, contemporality, prospects” (Moscow, October 25-27, 2006) / [podgot. R. M. Aslanov i dr.], Moscow: IDV RAN, 2006. (In Russian).

Russkiy kul'turnyy arkhetyp (2022) [The Russian cultural archetype]. URL: https://man_society.academic.ru/307_Русский_культурный_архетип (accessed:22.02.2022).

Samoylov N.A. (2014). Rossiya i Kitay v XVII — nachale XX veka: tendentsii, formy i stadii sotsiokul'turnogo vzaimodeystviya [Tekst] [Russia and China in the

17th — the early 20th century: tendencies, forms and stages of sociocultural interaction], Sankt-Peterburg: Izd. dom Sankt-Peterburgskogo gos. un-t. (In Russian).

Shemshuk V.A. (2012). *Ukradennaya istoriya Rossii, Yevropy Azii i Ameriki* [The stolen history of Russia, Europe, Asia and America], Moscow: Vsemirnyy fond planety Zemlya. — 238 s. [Elektronnaya versiya]. — <http://www.fb2mir.ru/shemshuk-v-a/ukradennaya-istoriya/> (accessed: 26 April 2022). (In Russian).

Shubart V. (2000). *Yevropa i dusha Vostoka* [Europe and the soul of the East] / trans. Z.G. Antipenko, M.V. Nazarova., Moscow: Al'manakh «Russkaya ideYA». (In Russian).

[https://books.google.ru/books?id=MHU7DwAAQBAJ&dq=China%27s+traditional+mentality&hl=ru&sitesec=reviewsSocial Mentality in Contemporary China / Yang Yiyin, ed. \(2019\), Singapore: Springer Nature.](https://books.google.ru/books?id=MHU7DwAAQBAJ&dq=China%27s+traditional+mentality&hl=ru&sitesec=reviewsSocial+Mentality+in+Contemporary+China+Yang+Yiyin,ed.(2019),Singapore:Springer+Nature.)

Speshnev N. A. (2011). *Kitaytsy: osobennosti natsional'noy psikhologii* [The Chinese: the peculiarities of national psychology], Sankt-Peterburg: KARO. (In Russian).

Spisok dobrodeteley (2014) [The list of merits]. URL: <https://www.pravmir.ru/dobrodeteli/> (accessed: 25.02.2022). (In Russian).

Spisok dobrodeteley (2019) [The list of merits]. URL: <http://www.homeofknowledge.ru/dobrodetel> (accessed: 25.02.2022).

Sundararajan L (2015). *Understanding Emotion in Chinese Culture: Thinking Through Psychology*. New York, Dordrecht, London. Springer.

Tan Aoshuang (2004). *Kitayskaya kartina mira: Yazyk, kul'tura, mental'nost'* [The Chinese picture of the world: language, culture, mentality], Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury. (In Russian).

Tikhvinskiy S.L. (2008). *Vospriyatiye v Kitaye obraza Rossii* [The apprehension of Russia's image in China], Moscow: Nauka. (In Russian).

Trenin D. (2012). *True Partners? How Russia and China See Each Other*, London: Centre for European Reform (CER).

Tsitsel'skaya Yu.A. (1999). *Sravneniye natsional'noy mental'nosti russkikh i kitaytsev* [The comparison of the national mentality of the Russians and the Chinese], *Rossiya i ATR (Russia and the APR)*. No 3: 78–87. URL: http://www.riatr.ru/1999/3/Russia_and_ATR_1999-3_078-087.pdf (accessed: 22.02.2022). (In Russian).

V'yunov Yu.A. (2005). *Russkiy kul'turnyy arkhetyp: stranovedeniye Rossii : kharakter, sklad myshleniya, dukhovn'yye oriyentatsii* [The Russian cultural archetype: the country study of Russia : character, mode of thinking, spiritual orientation], Moscow: Flinta. (In Russian).

Wei Zhang, Qun Jiang (2019). *Razlichiya v mentalitete kitaytsev i rossiyan* [The differences in the mentality of the Chinese and the Russians], *Aktual'nyye problemy germanistiki, romanistiki i rusistiki (The actual problems of German and Russian studies)*. No 2: 120-123. (In Russian).

Zhang Lihua (2013). *China's Traditional Cultural Values and National Identity*. URL: <https://carnegieendowment.org/2013/11/21/china-s-traditional-cultural-values-and-national-identity-pub-53613> (published: 21.11.2013).

Избранные материалы Международной научной конференции «Китай и Восточная Азия: философия, литература, культура»

DOI: 10.48647/IFES.2022.38.89.037

А.Ю. Блажкина

УЧЕНИЕ О РИТУАЛЕ В ТРАКТАТЕ «КУН-ЦЗЫ ЦЗЯ ЮЙ»

Аннотация: В данной статье анализируется учение о ритуале (*ли*), которое текстуально закреплено в конфуцианском трактате «Кун-цзы цзя юй». В этом письменном памятнике ритуал занимает центральное место, выступает в качестве средства для гармонизации Поднебесной и укоренения нравственных основ мироздания; маркирует глубинную духовную связь индивида с другими людьми, в том числе и с умершими предками, поддерживает и укрепляет связи внутри сообщества, развивает почтительное отношение к человеческому бытию; представляет собой поведенческую опору конфуцианской этики; является калькой природных процессов, поэтому чужд принуждению и искусственности; осмысливается в качестве компонента конфуцианской доктрины об управлении на основании добродетели; он тесно связан с другими конфуцианскими этическими константами (человеколюбием (*жэнь*), благоговением (*гун*), почтением (*цзунь*), долгом (*и*), добродетелью (*дэ*)). В «Кун-цзы цзя юй» осмысливаются разные виды ритуала, которые отражают многообразие человеческой деятельности, нормами ритуала определяются не только последовательность действий, но и используемая ритуальная утварь, а также внешний облик (выражение лица, одеяние, головной убор) участников церемонии вплоть до мельчайших деталей. Занимая достойное

место в сфере аристократического быта, ритуал является не только важной частью придворной жизни царствующего дома, обладает эстетическим и этическим содержанием (ритуал и прекрасен, и добродетелен одновременно), но тесно связан с музыкой (*юэ*).

Ключевые слова: Кун-цзы цзя юй, ритуал, человеколюбие, конфуцианство, этика.

Автор: БЛАЖКИНА Анастасия Юрьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Центр изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID:0000-0002-8313-5917. E-mail: blazhkina@ifes-ras.ru

Anastasia Y. Blazhkina

Doctrine of Ritual in the Treatise *Kong-zi Jia Yu*

Abstract: This article analyzes the doctrine of ritual (*li*), which is textually enshrined in the Confucian treatise *Kong-zi Jia Yu*. The ritual in this written monument takes center stage, acts as a means for harmonizing the *Tianxia* and rooting the moral foundations of the universe; marks the deep spiritual connection of the individual with other people, including dead ancestors, maintains and strengthens ties within the community, develops a respectful attitude towards human being; is a behavioral support base of Confucian ethics; is a tracing paper of natural processes, therefore alien to coercion and artificiality; is understood as a component of the Confucian doctrine of virtue-based governance; it is closely related to other Confucian ethical constants: humanity (*ren*), reverence (*gong*), reverence (*zun*), justice (*yi*), virtue (*de*). The *Kong-zi Jia Yu* analyzes different types of ritual that reflect the diversity of human activity, the norms of the ritual determine not only the sequence of actions, but also the ritual utensils used, as well as the appearance (facial expression, dress, headdress) of the ceremony participants up to the smallest details. Occupying a worthy place in the field of aristocratic life, the ritual is not only an important part of the court life of the reigning house, has aesthetic and ethical content (ritual and beautiful, and virtuous at the same time), but also closely associates with music (*yue*).

Keywords: Kong-zi jia yu, ritual, humanity, Confucianism, ethics.

Author: Anastasia Yu. BLAZHKINA, Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Research Associate, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-8313-5917. E-mail: blazhkina@ifes-ras.ru

Одной из главных тем философской доктрины трактата «Кун-цзы цзя юй» («Речи школы Конфуция»)¹ является учение о ритуале (礼 *ли*). Наиболее важные аспекты учения о ритуале изложены в четырех отдельных главах трактата (гл. VI «О ритуале», гл. XXVII «Суждения о ритуале», гл. XXXII «Движение ритуала», гл. XLII «Цзы Гун спросил о разнообразных [видах] ритуала»), а также в ряде других глав (гл. I, V, VII, X, XI, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XXV, XXVI, XVII, XVIII, XXIX, XXX, XXXII, XXXIII, XXXIV, XL, XLI, XLII, XLIII, XLIV). Причем, как мы увидим из текста, этическая направленность этого учения часто превосходит эстетическую. Само понятие ритуала в конфуцианстве имеет широкий семантический диапазон: это и установленные церемониальные нормы, которые регулируют весь спектр общественной жизни индивида, и этическая константа, отвечающая за процесс личного самосовершенствования и надлежащего поведения. О сущности конфуцианского ритуала в отечественной и зарубежной науке написано немало глубоких исследований, здесь нет необходимости их повторять, поэтому обратимся непосредственно к содержанию трактата «Кун-цзы цзя юй». Ритуал в «Кун-цзы цзя юй» является как внутренним свойством индивида, так и внешним набором правил или норм.

Ритуал появляется тогда, когда Великое Дао (大道 *да дао*) предано забвению и когда минула эпоха Великого Единения (大同 *да тун*), он необходим для успокоения Поднебесной и укоренения нравственных оснований мироздания: «Посредством ритуала управляли человеческими чувствами, классифицировали духов-гуй и духов-шэнь, устанавливали

¹ «Кун-цзы цзя юй» («Речи школы Конфуция») — философский памятник, до недавнего времени приписываемый ученому-конфуцианцу Ван Су 王肃 (195–256), жившему в царстве Вэй в эпоху Троецарствия (220–280). Ван Су занимал различные административные должности при дворе, кроме того, посвятил себя толкованию классических книг, таких как «Шан шу», «Ши цзин», «Лунь юй», «И ли», «Ли цзи», «Чжоу ли», «Цзо чжуань» и др. Изначально трактат «Кун-цзы цзя юй» состоял из 27 цзюаней (свитков), из которых до нас дошли только 10. В современном виде «Кун-цзы цзя юй» разделен на 44 главы. Содержание данного текста составляют истории из жизни Кун-цзы 孔子 (551–479), его беседы с ближайшими учениками, а также видными политическими деятелями того времени. Беседы эти представляют собой философские диалоги, они касаются важнейших онтологических, этических, эстетических и эпистемологических вопросов. По всей вероятности, даже если неокончательный вариант текста «Кун-цзы цзя юй» и был отредактирован и записан каноником Ван Су в эпоху Троецарствия, то данный текст, скорее всего, имел более древний прототип — заметки ближайших учеников Кун-цзы. Подробнее см. [Ван Госюань, Ван Сюэмэй 2011; Ван Шэньюань 2014; Цзи Сюйшэн 2010; Ян Чаоми 2022; Попова 2021].

траур, жертвоприношение, стрельбу из лука, инициацию, бракосочетание, аудиенцию, приглашение на службу. Поэтому когда совершенномудрые поучали, руководствуясь ритуалом, то Поднебесная могла выправиться» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXXII, 1]. Ритуал осмысливается автором «Кун-цзы цзя юй» как основа социального космоса и корень этического воспитания индивида. Ритуал — способ (канал) взаимосвязи между Небом и человеком: «[Ритуал] — великое отверстие, через которое достигают Дао Неба, через которое следуют человеческим чувствам. Только совершенномудрые познали, что ритуал неиссякаем» [там же]. То, что связывает Дао Неба и Дао человека — называется ритуалом. В современном автору «Кун-цзы цзя юй» обществе нет даже и ритуала, которым можно было бы гармонизировать страну: «Если ритуал не упорядочен, то служилые-*ши* не исполняют своих обязанностей, а народ не подчиняется. Такое государство называется больным» [там же].

В Гл. I описывается официальная встреча луского Дин-гуна с циским правителем, в ходе которой циская сторона не раз нарушала ритуал (исполнение варварской музыки, выступление карликов и шутов перед правителями, пиршество после завершения встречи) и тем самым демонстрировала враждебный настрой по отношению к лускому государю. Кун-цзы резюмирует такое поведение следующими словами: «Сажать пустоцвет и сорняк — позор для правителя, забывать ритуал — дурная слава [для него]» (Кун-цзы цзя юй. Гл. I, 2). Забвение ритуала (弃礼 *ци ли*) не просто нарушение укорененной культурной традиции, это — нарушение вселенской гармонизирующей силы. И потому такое поведение в отдельных случаях может караться очень жестоко, вплоть до смертной казни: «„Когда простолюдины вводят в заблуждение *чжухоу*, такое злодеяние должно наказывать казнью, прошу правого воеводу-*сыма* немедленно наказать злодеев“». После чего карлики и шуты были казнены» [там же]. В данном случае казнь ни в чем неповинных карликов и шутов, которые реализуют политические интересы и выражают намерения циских властных кругов, можно рассматривать как аналог показательного процесса, целью такого публичного действия было предостережение для правителя царства Ци. На первый взгляд, действия Кун-цзы не согласуются с конфуцианской нравственной доктриной, но в действительности они отражают идеал справедливости/долга (义 *и*).

По мысли Кун-цзы, действия, нарушающие ритуал, не только не этичны, но также не разумны, они сродни тому, как «сажать пустоцвет и сорняк». Нарушать ритуал может только безумец, так как во внутрен-

нем содержании ритуала уже заключена квинтэссенция знаний древних совершенномудрых людей. В гл. I понимание норм ритуала не только помогает Кун-цзы следить за надлежащим исполнением необходимых при встрече двух правителей церемоний, но и оказывается выражением политической мощи царства Лу. Благодаря успешному исходу встречи «царство Ци вернуло Лу четыре захваченных поселения и земли в Вэньяне» [там же], а Кун-цзы наглядно продемонстрировал эффективность своего учения.

Хотя трактат «Кун-цзы цзя юй» является политематическим философским сочинением, анонимный автор уделяет большое внимание анализу сущности ритуала. Более того, в «Кун-цзы цзя юй» подробно осмысляются разные виды ритуала, которые отражают многообразие человеческой деятельности, а именно:

— ритуал бракосочетания Сына Неба (大婚 *да хунь*), который является наивысшей точкой в проявлении уважения (敬 *цзин*): «...в управлении на основании ритуала самым важным было уважение; предел уважения — это бракосочетание [Сына Неба]. Во время бракосочетания [Сын Неба] надевал парадный головной убор и приезжал за невестой в ее дом — в этом заключается уважение» [Кун-цзы цзя юй. Гл. VI, 4];

— ритуал жертвоприношения Небу и Земле (郊社之礼 *цзяошэ чжи ли*), который «выражает гуманное отношение к духам» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXVII, 1];

— ритуал большого жертвоприношения в храме предков (禘尝之礼 *дичан чжи ли*), который «выражает гуманное отношение к предкам» [там же];

— ритуал жертвенного подношения пищи (馈奠之礼 *куйдянь чжи ли*), который «выражает гуманное отношение к мертвым» [там же];

— ритуал стрельбы из лука и пир [для представления государю достойнейших учеников] (射飧之礼 *шэсян чжи ли*), которые «выражают гуманное отношение к землякам» [там же];

— ритуал пиршества (食飧之礼 *шисян чжи ли*), который «выражает гуманное отношение к гостям» [там же], помогает осуществить «добродетельное правление» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXVIII, 2] и «выявляет иерархию между старшими и младшими, возрождает ритуальную уступчивость» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXX, 1];

— ритуал вступления в брак (婚 *хунь* или 婚姻 *хуньинь*), который «упорядочивает отношения между мужчиной и женщиной» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXVI, 1];

— ритуал пиршества и стрельбы из лука (乡射之礼 *сяншэ чжи ли*), который помогает «самосовершенствоваться» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXVIII, 1];

— ритуал загородного жертвоприношения Небу (郊 *цзяо*), который помогает «вернуться к истокам, быть в согласии с самим Первопредком» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXIX, 1];

— ритуал жертвоприношения покойному, совершаемый после похорон (丧祭之礼 *санцзи чжи ли*), который представляет собой «обучение человеколюбию и милосердию... Дао того, как человеколюбивый сын неустанно поддерживает родителей» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXX, 1];

— ритуал аудиенции или прием местного князя-*чжухоу* государем (朝聘之礼 *чаопинь чжи ли*), который «разъясняет сущность долга» [там же];

— ритуал поднесения сговорных даров родителям невесты (婚聘之礼 *хуньпинь чжи ли*), который «устанавливает различие между мужчинами и женщинами, выявляет чувство долга между супругами» [там же];

— ритуал совершеннолетия (冠 *гуань*), «этот ритуал неизменен, во всей Поднебесной нет более значимого ритуала» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXXIII, 1];

— ритуал жертвоприношения духу очага (灶祀之礼 *цаосы чжи ли*) [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLII, 7];

— ритуал жертвоприношения-и (绎 *и*) [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIV, 11];

— траурный ритуал (丧之礼 *сан чжи ли*)² [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLII, 11, 12, 13, 14, 15, 25, 26, 28, 29], в рамках которого выделяется трехлетний траур (三年之丧 *саньнянь чжи сан*) [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIII, 2, 16], траур в один год (衰 *цуй*) [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIII, чж. 4], траур в девять месяцев (大功 *дагун*), малый траур (小功 *сяогун*) [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIII, 4], траур по матушке-воспитательнице (慈母之丧 *цыму чжи сан*) [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIII, 12];

— ритуал похорон (葬 *цзан*) [там же; гл. XLIII, 12; гл. XLIV, 5, 6, 7], в рамках которого выделяются похороны матери или жены (母与妻之丧 *му юй ци чжи сан*) [там же; гл. XLIV, 12], похороны тетки (伯母之丧 *бому чжи сан*) [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIII, 12, 15], ритуал временного захоронения (殓 *бинь*) [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIII, 6], малые похороны (小殓 *сяо лян*) [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIII, 15], похороны *дафу* (大夫之

² Подробнее о системе ношения траура в древнем Китае см. [Кейдун 2015].

喪 *дафу чжи сан*) [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIV, 1], совместные захоронения (合葬 *хэ цзан*) [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIV, 3]. Отдельно описывается ритуал похорон (葬 *цзан*) и траура по Учителю, который осуществляли ученики после смерти Кун-цзы [Кун-цзы цзя юй. Гл. XL, 4, 5, 6];

— ритуал сватовства (求婚之礼 *цюхунь чжи ли*) [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLII, 30];

— ритуальное омовение (浴 *юй*) [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIII, 5];

— ритуал кормления предков (食祭之礼 *ши цзи чжи ли*) [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIII, 7];

— жертвоприношение-фу (祔 *фу*), которое являло собой «начало поклонения духам предков» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIX, 10];

— жертвоприношение при облегчении траура (练 *лянь*), которое совершалось на 13-м месяце после смерти родителей [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIII, 14];

— ритуал вкушения (尝 *чан*), во время которого «совершают подношение съестным» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIV, 9].

Ритуал, являясь формальным установлением, официальным обрядом, который связан с общественной жизнью и маркирует значимые события в рамках социального космоса, устанавливает сопричастность, глубокую духовную связь с другими людьми (в том числе и с умершими предками), поддерживает и укрепляет связи внутри группы, а также возвращает этическую константу почтения (尊 *цзунь*) по отношению к человеческому бытию как таковому. Причем подлинная, то есть соответствующая мере (度 *ду*) эмоциональная составляющая превалирует над внешней последовательностью действий: «Во время погребального ритуала следуют подлинным качествам [выражения скорби]» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLII, 11], поэтому ритуал всегда связан с чувствами, в том смысле, что, с одной стороны, ритуальная практика предполагает возвращение должных чувств, а с другой стороны, без участия этих чувств невозможно осуществлять саму ритуальную практику. Иными словами, без подлинных чувств ритуал бесполезен. По мысли конфуцианских философов, осуществлять ритуальную практику необходимо, опираясь на чувство благоговения (恭 *гун*): «без благоговения нет ритуала» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XIX, 2], и это чувство благоговения, в свою очередь, наполняет ритуальные действия наивысшим духовным содержанием.

Конфуцианские мыслители превозносят погребальный ритуал не только потому, что он соответствует установлениям древних совершенномудрых ванов, но и потому, что ценят жизнь человека. Так, Кун-цзы

не только выступал против практики захоронения вместе с покойником реальных людей, но и даже против использования погребальных статуэток (偶 *оу*), которые выглядели как настоящие люди [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIV, 7]. В «Кун-цзы цзя юй» мы находим пронзительный эпизод: Кун-цзы горько плачет, узнав о том, что из-за дождя разрушен могильный холм над захоронением его родителей [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLIV, 3], это наглядно демонстрирует тот факт, что в сфере социального космоса ритуал является проявлением истинной сущности человека — человеколюбия (仁 *жэнь*): «Тот, кто может обуздать себя и обратиться к ритуалу, обладает человеколюбием» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLI, 1]. Именно ритуал отличает людей от животных. Ритуал и человеколюбие являются взаимозависимыми аспектами конфуцианской концепции человеческого Дао (人道 *жэнь дао*), то есть принципами морали, на которых строится общество: «Ритуал и мера управляют плотскими страстями народа, выявляют благо и зло, следуют Небесному Дао» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXX, 1]. Ритуал и человеколюбие можно концептуально различить следующим образом: ритуал относится к церемониальной форме надлежащего поведения, а человеколюбие — понятие более общее, оно характеризует не только внутреннюю сущность человека, но принцип взаимодействия между людьми в рамках социума в довольно широком смысле слова. Как отмечает Цянь Шимин (钱世明): «Кун-цзы не дает научной формулировки термину „ритуал“, однако исходя из контекста становится ясно, что он подразумевает под этим термином. Ритуал — это правильный подход и способ в общении с людьми» [Цянь Шимин 1999, 7].

Ритуал — это конкретный социальный инструмент для самосовершенствования и средство гармоничной человеческой коммуникации, поведенческая опора конфуцианской этики: «Поведение совершенного человека — постижение сокровенного и познание ритуала. В этом есть процветание добродетели» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XVIII, 1]. Ритуал часто путают с политической властью или привилегиями, материальным достатком или авторитетом, которые легче определить эмпирически, чем ритуальные действия. Но такое представление ошибочно, поскольку ритуал должен выражать человеколюбие и согласовываться с ним: «Когда богатство выше ритуала, жди беды» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XLII, 2].

Ритуал относится к обширному кругу норм поведения, начиная с определенной последовательности действий в ходе официальных церемоний (разного рода жертвоприношений, сватовства, аудиенции, приветствия и т.д.) и до более общих ограничений и предписаний, кото-

рые охватывают едва ли не весь спектр жизненных ситуаций, касаются надлежащего поведения в семье, на службе и т.д. и не входят в сферу официальных церемоний. Причем нормами ритуала определяется не только последовательность действий, но и используемая ритуальная утварь (礼器 *ли ци*), а также внешний облик (выражение лица, одяние, головной убор) участников церемонии вплоть до мельчайших деталей. Хотя формально нормы ритуала не носят облигаторный характер, но, по сути, это утверждение касается лишь простолюдинов, поведение которых повторяет поведение правителя и высшего чиновничества, поэтому «благородный муж не смеет пренебрегать установленными [правилами] ритуала» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXIX, 1]. Ритуал в конфуцианстве выступает в качестве инструмента, благодаря которому можно гармонизировать нравы общества, укрепить древние культурные традиции, определить внутреннее содержание норм поведения внутри общества. Как пишет Чжоу Фучэн (周辅成): «По всей видимости, ритуал берет свое начало из тотемизма (图腾崇拜 *тутэн чунбай*) ...это своего рода суеверие. Однако посредством него древние люди поддерживали общество, объединяли общество в один клан или семью, совмещая религиозный смысл с политическим и даже экономическим. Таким образом сфера действия ритуала была обширной, в итоге имелись: государственный ритуал, ритуал правителя и подчинённых, ритуал отцов и детей, ритуал мужа и жены, ритуал друзей» [Чжоу Фучэн 1998, 400]. Иными словами, когда конфуцианец следует ритуализированному поведению, он тем самым демонстрирует другим членам социального космоса (посредством движений, выражения лица, походки, тембра голоса и др.), что они нравственно скреплены в единую семью (для этого и устраивается, например, ритуал пиршества), что каждый в рамках такой семьи заслуживает внимания и уважения: «Стремиться поступать должным образом, совершенствоваться в ритуале, относиться ко всем людям на тысячи *ли* как к своим братьям. Если не стремиться поступать должным образом и не совершенствоваться в ритуале, то и живущие по соседству не пожелают связываться с тобой» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XV, 21].

Единство и устойчивость государства в этой связи будут зависеть от бесчисленных взаимодействий между отдельными людьми: «если руководствоваться ритуалом, то в стране будет стабильность» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXV, 1]; «Царствовать, не опираясь на ритуал, — это бедствие [для Поднебесной]» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXXII, 1]. Поэтому ритуал всегда требует индивидуальной включенности, личной заинтересован-

ности тех, кто в нем участвует, и этим он отличается от безличного и деперсонифицированного закона (法 *фа*), о котором говорили легисты. Но в то же время ритуал дает строгие предписания для действий, тем самым ограждая пространство социального космоса от вседозволенности и безнравственности, поэтому самоограничение и скромность являются необходимыми условиями самосовершенствования. В то же время, ритуал, создаваясь совершенномудрыми людьми древности, является калькой природных процессов и фиксацией основополагающих принципов мироздания, поэтому чужд принуждению и искусственности. Хотя порядок ритуального действия четко регламентирован, но рождает чувство подлинного естества, конфуцианский ритуал гармоничен, он происходит как бы сам по себе, без внешних усилий.

В «Кун-цзы цзя юй» описан ряд случаев, когда, поступая, казалось бы, вразрез с ритуалом, благородный муж в широком смысле следует принципам человеколюбия, которые вмещают в себя ритуальное поведение и вместе с тем сохраняют личную заинтересованность на уровне взаимоотношений между людьми: «Жил в царстве Лу один скупец, как-то раз он сварил похлебку, попробовал и решил, что похлебка удалась. Налил похлебку в глиняный горшок-треножник и преподнёс Кун-цзы. Кун-цзы с такой радостью принял похлебку, будто это было ритуальное кушанье. Цзы Лу спросил: „Сосуд сделан грубо, похлебка тоже самая простая, почему же Учитель так рад?“ Учитель ответил: „Потому что хороший советник думает о государе, тот, кто ест вкусную пищу, вспоминает о своих родных. Я ценю не столовую утварь, я ценю то, что, вкушая пищу, [этот человек], вспомнил обо мне!“ Кун-цзы был в царстве Чу, один рыбак преподнес ему рыбу. Но Кун-цзы отказался, тогда рыбак сказал: „День сегодня жаркий, а рынок далеко, где мне продать рыбу? Чем выбросить ее, не лучше ли преподнести благородному мужу? Поэтому я и посмел подойти к Вам“. Тогда Учитель дважды поклонился и принял [подарок]. Затем он велел ученикам подмести пол и приготовиться к жертвоприношению рыбой. Ученики спросили: „Этот [человек] хотел выбросить [рыбу], а Учитель собирается принести ее в жертву, почему же?“ Кун-цзы ответил: „Я слышал, что если человек, приготовив пищу, сожалеет [если она испортится] и отдает ее другому, то такого называют человеколюбивым. Где же это видано, чтобы не принести в жертву то, что отдал тебе человеколюбивый?“» [Кун-цзы цзя юй. Гл. VIII, 2, 3]. В обоих приведенных выше фрагментах в очередной раз обнаруживается антропоцентрическая направленность конфуцианского учения,

максимальная включенность философии в социальную сферу. Все вопросы конфуцианства, будь то вопросы этические, эпистемологические или эстетические, в конечном счете сводятся к человеку и к его природе (性 *син*). Идеал Человека в конфуцианстве воплощен в образе благородного мужа, который всегда мыслится не изолированно, а в рамках семьи и общества. Общество понимается как макросемья, в обществе действуют те же нравственные законы, что и в семье. Своим поведением Кун-цзы демонстрирует заботу о Другом, подчеркивает, что различие между благородным мужем и ничтожным человеком — различие не социальное, а этическое. Конфуцианское определение человека как такового — это, прежде всего, нравственное определение, которое сразу выявляет отличие человека от других существ. Ритуал и человеколюбие в этом плане полагаются специфически антропологическими характеристиками, они выступают мерилом морального начала в индивидууме: «Ритуал для человека, словно закваска для вина. В благородном муже он крепок, в низком человеке он слаб» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXXII, 1].

Конфуцианская этика не была оторвана от политических и социальных реалий, поэтому в «Кун-цзы цзя юй», как и в ряде других текстов («Лунь юй», «Чжун юн», «Да сюэ»), магистральными являются политические принципы должного управления. Кун-цзы разработал систему, которая призвана была контролировать и сдерживать насилие путем следования добродетели, исходящей от Неба, культивируемой путем воспитания ритуальной уступчивости и обучения древним канонам («Ши цзин», «Шу цзин», «И цзин»): «Кун-цзы наказывает [ученикам] сначала изучить „Ши цзин“ и „Шу цзин“, руководит ими на основании сыновней почтительности и уважения к старшим братьям, говорит о человеколюбии и долге, сближает посредством ритуала и музыки, затем завершает [обучение] на основании культуры и добродетели» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XII, 1].

Важно отметить, что ритуал являлся не только важной частью придворной жизни царствующего дома, обладал эстетическим и этическим содержанием (ритуал и прекрасен, и добродетелен одновременно), и поэтому вполне естественна и закономерна связь ритуала с музыкой (乐 *юэ*): «Благородные мужи древности при встрече не обязательно разговаривали друг с другом, но выражали [почтение] посредством ритуала и музыки. Ритуал — это порядок, музыка — это мера. Без порядка не действуй, без меры не делай» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXVII, 1]. Благородные мужи, опираясь на ритуал и музыку, предстают в качестве руководителей

культурной трансформации, они соотносят свое поведение с порядком (理 *ли*) и мерой (節 *цзе*). Кроме того, ритуал не был оторван от других, более приземлённых аспектов политической и социальной традиций. Вместе с тем ритуал осмысливается в качестве составляющей конфуцианской доктрины об управлении на основании добродетели (为政以德 *вэй чжэнь и дэ*) в противовес управлению на основании наказания (刑 *син*) и закону: «Ритуал — то, что приводит в порядок дела. Если у благородного мужа есть какое-то дело, его надлежит упорядочивать. Если управлять страной, не опираясь на ритуал, это подобно тому как слепому [ходить] без поводья, разве сможет он достигнуть цели?» [Кун-цзы цзя юй. Гл. XXVII, 1]. Конфуцианские мыслители полагали, что наказания необходимы для наставления и искоренения пороков, а предотвратить преступления можно только на основании добродетели. Злоупотребление наказаниями ввергает страну в хаос, получает резкий отпор и неприятие со стороны народа, и хотя использование законов и наказаний разграничивает нормы надлежащего и ненадлежащего поведения и принуждает людей к совершению приемлемых с точки зрения социального устройства поступкам, однако, по мысли Кун-цзы, сама угроза внешнего подавления подрывает возвращение внутреннего личного стыда (耻 *чи*). Столкнувшись со страхом наказания, индивид будет делать все что угодно, лишь бы избежать его, согласно конфуцианской доктрине, каждый обязан поступать должным образом не из страха наказания, а потому что стремится придерживаться норм ритуала, которые сформулированы еще совершенномудрыми. В рамках конфуцианской идеальной модели общества народ добровольно, без принуждения подчиняется монарху, копирует его поведение, подобно тому как маленькие дети подчиняются воле отца не потому, что боятся наказания, а потому, что авторитет отца в их глазах настолько высок, что не приходит в голову поступить иначе. Вместе с тем люди усваивают нормы ритуального поведения как активно, так и пассивно: активно, когда индивид осознанно подражает добродетельным «верхам», желая тоже стать добродетельным и желая продемонстрировать свои благие качества; пассивно, когда индивид придерживается ритуальных норм неосознанно, без какого-либо сознательного желания или намерения, а просто потому, что неоднократно уже поступал подобным образом.

В период великих потрясений, политической нестабильности и общественных волнений конфуцианская доктрина об управлении Поднебесной на основании ритуала имела важное теоретическое и прак-

тическое значение. Хаос в рамках социально-политического космоса в большей степени объясняется тем, что «верхи» перестают транслировать «низам» нормы ритуального поведения, смута среди правящего класса порождает смуту в народе. Таким образом, если стоит задача должным образом трансформировать поведение народа, то необходимо начать с реформирования поведения власть имущих. Здесь следует отметить, что для достижения состояния гармонии и порядка в стране необходима аристократия, которая будет обладать конфуцианскими добродетелями и благодаря этим добродетелям влиять на народ, побуждая его к нравственному совершенствованию: «Среди всех живущих в мире важен ритуал. Без ритуала нельзя служить духам Неба и Земли, без ритуала не разделить правителя и чиновника, высших и низших, стар и млад, без ритуала не установить отношения между мужчинами и женщинами, между отцами и детьми, между старшим и младшим братьями, не установить брачные отношения и отношения родства, не различить близких и дальних родственников. Вот почему благородный муж сначала сам почитает ритуал, а затем с его помощью обучает народ послушанию, непрестанно [обучает] соответствию с границами [ритуала]» [Кун-цзы цзя юй. Гл. VI, 1].

Суммируя все вышесказанное, необходимо подчеркнуть, что ритуал в трактате «Кун-цзы цзя юй», во-первых, выступает в качестве средства для гармонизации Поднебесной и укоренения нравственных основ мироздания; во-вторых, маркирует глубинную духовную связь индивида с другими людьми (в том числе и с умершими предками), поддерживает и укрепляет связи внутри сообщества, развивает почтительное отношение к человеческому бытию; в-третьих, представляет собой поведенческую опору конфуцианской этики; в-четвертых, является калькой природных процессов, поэтому чужд принуждению и искусственности; в-пятых, осмысливается в качестве компонента конфуцианской доктрины об управлении на основании добродетели.

Библиографический список

Кейдун И.Б. Порядок ношения траура в канонических установлениях конфуцианства (по материалам трактата «Ли цзи»). URL: <http://vestnik.spbu.ru/html15/s13/s13v4/07.pdf> (дата обращения: 22.04.2022).

Потова Г.С. Введение в изучение Кун-цзы цзя-юй («Школьные беседы Конфуция»). // Ориенталистика. 2021, 4. С. 901–928.

Ван Госюань, Ван Сюмэй. Кун-цзы цзя юй ши цзюань [Кун-цзы цзя юй в десяти свитках]. — Пекин: Чжун хуа шу цзю, 2011. (На кит.)

Ван Шэньюань. Кун-цзы цзя юй тун цзе [Разъяснения «Кун-цзы цзя юй»]. — Нанкин: Илин чубаньшэ, 2014. (На кит.)

Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiayu> (дата обращения: 22.04.2022). (На кит.)

Цзи Сюйшэн и др. Кун-цзы цзя юй чжунвэнь цзиндянь ибай цзю [Сто классических фраз на китайском из «Кун-цзы цзя юй»]. — Тайбэй: Чжоу чубань чэнбан вэньхуашиэ гуфэнь юсянь гунсы, 2010. (На кит.)

Цянь Шимин. Жусюэ туншо цуншу: шо ли юэ [Книжная серия «Общий обзор конфуцианского учения»: о ритуале и музыке]. — Пекин: Цзинхуа чубаньшэ, 1999. (На кит.)

Чжоу Фучэн. Кун-цзы дэ лилунь сысян [Этика Кун-цзы]. // Бэйцзиндасюэ байнянь госюэ вэньцуй чжэсюэ цюань [Сборник статей авторов Пекинского университета по китайской синологии за сто лет, том «Философия»]. — Пекин: Бэйцзиндасюэ чубаньшэ, 1998. С. 399–419. (На кит.)

Ян Чаомин. Кун-цзы цзя юй дэ чэншу юй кэкаоинь яньцзю [Изучение подлинности книги «Кун-цзы цзя юй»]. URL: <http://bbs.tianya.cn/post-666-31315-1.shtml> (дата обращения: 21.04.2022). (На кит.)

References

Ji Xuisheng (2010). Kongzi jia yu zhongwen jingdian yibai jiu [One hundred classic phrases in Chinese from The School Sayings of Confucius], Taipei: Zhou chuban chengbang wenhuashiye gufen yuxian gongsi. (In Chinese).

Kejdun I.B. Poryadok nosheniya traura v kanonicheskij ustanovleniyah konfucianstva (po materialam traktata “Li czi”) [The procedure for wearing mourning in the canonical institutions of Confucianism (based on the materials of the treatise “Li ji”)]. URL: <http://vestnik.spbu.ru/html15/s13/s13v4/07.pdf> (accessed: 22.04.2022). (In Russian).

Kongzi jia yu [The School Sayings of Confucius]. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiayu> (accessed: 22.04.2022). (In Chinese).

Popova G.S. (2021). Vvedenie v izuchenie Kun-czy czya-yuj (“Shkol’nye besedy Konfuciya”), Orientalistika [Orientalism]. No 4: 901–928. (In Russian).

Qian Shiming (1999). Ruxue tongshuo congshu: shuo li yue [Book series “General Overview of Confucian Teaching”: about ritual and music], Beijing: Jinghua chubanshe. (In Chinese).

Wang Guoxuan; Wang Xumei (2011). Kongzi jia yu shi juan [The School Sayings of Confucius in ten rolls], Beijing: Zhonghua shuju. (In Chinese).

Wang Shengyuan (2014). Kongzi jia yu tongjie [Explanations of The School Sayings of Confucius], Nanking: Yilin chubanshe. (In Chinese).

Yang Chaoming. Kongzi jia yu de chengshu yu kekaoxing yanjiu [Authenticity Study of The School Sayings of Confucius]. URL: <http://bbs.tianya.cn/post-666-31315-1.shtml> (accessed: 21.04.2022). (In Chinese).

Zhou Fucheng (1998). Kongzi de lilun sixiang [Ethical Thoughts of Confucius], *Beijingdaxue bainian guoxue wencui zhaxue quan* [A Century of Chinese Studies at Peking University Vol. Philosophy], Beijing: Beijingdaxue chubanshe. Pp. 399–419. (In Chinese).

Н.В. Пушкарская

ПРОБЛЕМА АУТЕНТИЧНОСТИ И ОБЗОР ОСНОВНЫХ ПЕРВОИСТОЧНИКОВ УЧЕНИЯ О ПЯТИ СТИХИЯХ У *СИН*

Аннотация: В статье затрагивается проблема достоверности древнекитайских текстовых источников (таких как «Шан шу»), относящихся к доимперскому периоду. Хотя история обсуждения данной проблемы насчитывает века, она по-прежнему остается довольно острой, так как в зависимости от ее решения меняется и отношение к содержанию памятников, являющихся первоисточником для многих основополагающих учений, к числу которых относится и учение о пяти стихиях у *син*. Наиболее скептическую позицию относительно древности китайской классики занимали политический деятель и мыслитель Кан Ювэй и известный китайский историк Гу Цзеган, основатель школы сомнения в древности (*изунай*). Однако археологические раскопки второй половины XX в. помогли решению данного вопроса. Благодаря ценным находкам, подтвердившим древнее происхождение доимперских текстов, и использованию метода «послойного» анализа текста (предложенного Гу Цзеганом) сейчас мы можем утверждать, что основным источником учения о пяти стихиях у *син* — глава «Хун фань» из книги «Шан шу» — написан не позднее периода Чжоу. В качестве обзора первоисточников учения об у *син* в статье рассматриваются две главы «Шан шу» — «Гань ши» и «Хун фань» с оригинальным переводом (той части текста, которая касается этого учения) и подробными комментариями.

Ключевые слова: у *син*, исторический скептицизм, первоисточники, Шан шу, Хун фань, Гань ши.

Автор: ПУШКАРСКАЯ Наталья Вячеславовна, научный сотрудник, Центр изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0001-5372-5281. E-mail: pushkarskaya@ifes-ras.ru

Natalya V. Pushkarskaya

The Authenticity Problem and the Review of the Main Primary Sources of the Wu Xing Conception

Abstract: The article touches upon the authenticity problem of ancient Chinese text sources (such as *Shang Shu*), dating from the pre-Qin period. Although the history of discussing this problem goes back centuries, it remains quite acute, because, depending on its solution, the attitude to the content of these texts that are the primary sources for many fundamental concepts, including conception of Wu Xing, also changes. The most skeptical position regarding the antiquity of the Chinese classics were taken by the politician and thinker Kang Youwei and the famous Chinese historian Gu Jiegang, the founder of the Doubting Antiquity School (*yigupai*). However, archaeological excavations of the second half of the 20th century helped to solve this issue. Due to valuable findings that confirmed the ancient origin of the pre-Qin classics and the using of the «layer-by-layer» text analysis method (proposed by Gu Jiegang), now we can say that the main source of the conception of Wu Xing — the chapter *Hong Fan* from the *Shang Shu* — was written no later than the Zhou period. As an overview of the Wu Xing primary sources, in the article examines two chapters of *Shang Shu* — *Gan Shi* and *Hong Fan*, with an original translation (of the part of the text that concerns this concept) and detailed comments.

Keywords: Wu Xing, historical skepticism, primary sources, Shang Shu, Hong Fan, Gan Shi.

Author: Natalya V. PUSHKARSKAYA, Research Associate, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0001-5372-5281. E-mail: pushkarskaya@ifes-ras.ru

Проблема аутентичности

Первыми достоверными текстами, содержащими информацию о пяти стихиях (五行 у син), являются главы книги «Шан шу» 尚書 — «Гань ши» 甘誓 и «Хун фань» 洪范.

«Шан шу» 尚書 является ценным источником сведений, относящихся в основном к системе управления государством и связанному с этим комплексу воззрений. Временной период, затрагиваемый в произведении, охватывает полумифическую эпоху Ся (?2070–?1600 до н.э.), эпохи Шан (?1600–1046 до н.э.) и Чжоу (?1046–256 до н.э.). Название

«Шан шу» начинает использоваться с эпохи Хань (202 до н.э. — 220 н.э.) и может переводиться как «Документы глубокой древности»¹.

Споры о подлинности «Шан шу» и других древних китайских текстов ведутся китайскими учеными начиная еще с династии Хань, когда перед китайской цивилизацией стояла задача восстановить культурные памятники прошлого, уничтоженные во время династии Цинь (221–207 до н.э.). Кульминации эта дискуссия достигла на рубеже XIX–XX вв. Известный китайский политический деятель и мыслитель Кан Ювэй 康有为 (1858–1927) в книге «Исследование поддельных канонов Синьской школы» (新学伪经考 *Синьсюэ вэй цзин као*, 1891 г.) [Тихвинский 2014, 298] объявил классические китайские тексты подделкой Лю Синя 刘歆 (50 до н.э. — 23 н.э.), китайского ученого эпохи Хань [Hein 2019, 37–63].

В 20-х гг. XX в. известный китайский историк Гу Цзеган 顾颉刚 (1893–1980) продолжил исследование китайской классики в духе исторического скептицизма и дал начало школе сомнения в древности (疑古派 *игунпай*). С 1926 по 1941 г. он, совместно со своими последователями, написал семь томов «Критики древней истории» (古史辨 *Гу ши бянь*), где, кроме ошибочных сомнений в подлинности многих произведений (впоследствии по большей части оспоренных), Гу Цзеган, под влиянием идей китайского писателя и философа Ху Ши 胡适 (1891–1962), предложил ценный для последующего изучения древних китайских трактатов метод «послойного» анализа текста, согласно которому чем позже появлялся миф, тем раньше он ставился в хронологии событий (подробнее см. [Richter 1994, 355–388]).

Происхождение концепций *инь-ян* 阴阳 и *у син* 五行 и их влияние на древнюю политическую систему Китая Гу Цзеган обсуждает в 5-м томе «Критики древней истории» (1935). Относительно учения о пяти стихиях *у син* Гу Цзеган высказывает мнение о том, что в ранних, доимперских текстах произведениях содержится слишком мало информации об этом учении, тогда как в более поздних произведениях, напротив, дается его развернутое и подробное описание. В связи с этим он утверждает, что учение о пяти стихиях зародилось и развилось только во время дина-

¹ Иероглиф *шан*, согласно словарю «Шо вэнь» [Шовэнь цзецзы URL], имеет значение иероглифа 上 *шан* — «предшествующий, предыдущий, прежний, прошлый», поэтому значение названия «Шан шу» 尚书 можно выразить фразой «上代之书 *шан дай чжи шу*», т.е. «книга прежних поколений/правителей». В соответствии с другим значением иероглифа 尚 *шан* — «уважать, почитать», книгу переводят как «Чтимая книга» (например, см. [Чтимая книга 2014]). Еще одно, более древнее название книги — «Канон документов» (书经 *Шу цзин*) или «Документы» (书 *Шу*).

стии Цинь, а такие главы «Шан шу», как «Гань ши» и «Хун фань», — это попытка ханьских ученых обеспечить своему учению историю, берущую начало с древних времен [Гу Цзеган 1982, 404–617].

Данная аргументация не выдерживает критики, так как существуют доимперские тексты, содержащие в том или ином виде отсылки к учению о пяти стихиях. Например, «Комментарий Цзо» (*左传 Цзо чжуань*), долгое время служивший важнейшим источником сведений по истории Древнего Китая с VIII по V в. до н.э. и окончательно оформившийся примерно к 300 г. до н.э. Бесценный вклад в разрешение проблемы датировки китайской классики внесли археологические раскопки второй половины XX в. Благодаря этим находкам были получены доказательства раннего возникновения многих классических текстов [Shaughnessy 2006, 60].

Несмотря на довольно большие расхождения в оценке времени создания главы «Хун фань», датирование колеблется внутри большого периода Чжоу, подтверждая ее доимперское происхождение. Известный китайский историк и археолог Ли Сюэцин *李学勤* (1933–2019) приводит в своей статье «Книга на шелке „У Син“ и „Хун фань“ из „Шан шу“» доказательство того, что «Хун фань» является текстом, написанным в эпоху Западной Чжоу (1046–771 до н.э.) [Ли Сюэцин 1986, 37–40]. В то же время американская исследовательница истории Древнего Китая Майкл Нилан считает, что составление главы «Хун фань» из более ранних источников должно быть датировано IV в. до н.э. [Nylan 1988, 251–264].

Интересно, что Великий Юй², мифический герой главы «Хун фань», в традиционной хронологии действует после всех легендарных правителей, в данном случае речь идет о правителях Яо и Шунь³. Историко-филологический анализ мифологического содержания «Шан шу», представляющий собой развитие идеи «послойного» анализа текста Гу Цзегана показывает, что миф о Великом Юе, скорее всего, является более древним, чем представление о последовательном правлении Яо, Шуня и Юя, закрепленное в первых двух частях «Шан шу»: «...подчинённое положение Юя по отношению к Яо и Шуню является более поздним представлением и

² Великий Юй (*大禹 Да Юй*) — древнекитайский герой серии древних мифов, связанных с наводнением, легендарный основатель династии Ся (?2070–1600 до н.э.).

³ Легендарные правители Яо и Шунь относятся к одной из двух групп мифических правителей, объединенных под названием «три властителя и пять императоров» (*三皇五帝 сань хуан у ди*). Наиболее распространенным списком пяти императоров является перечень Сыма Цяня в главе «Хроники [правления] пяти императоров» (*五帝本纪 У ди бэньцзи*): Хуан Ди 黄帝, Чжуань-сюй 颛顼, Ди Ку 帝喾, Яо 尧 и Шунь 舜 [Сыма Цянь. У ди бэньцзи URL].

результатом систематизации различных мифов» [Попова 2013, 382–392]. Это наблюдение в очередной раз косвенно подтверждает принадлежность главы «Хун фань» ко времени до начала династий Цинь и Хань.

«Торжественная клятва в месте Гань»

Обзор первоисточников следует начать с текста «Гань ши» 甘誓 из раздела «Документы династии Ся» (夏书 *Ся шу*) сборника «Шан шу», содержащего упоминание о пяти стихиях. Название «Гань ши» можно перевести как «Торжественная клятва в месте Гань» (甘⁴гань — топоним⁴, 誓⁵ши — «торжественная клятва»). В тексте мы находим короткую речь вана⁵ о готовящейся военной операции, поводом для которой послужило восстание племени Ю Ху 有扈⁶. В «Торжественной клятве» говорится: «Клан Ю Ху оскорбил пять стихий, пренебрег тремя правилами, Небо за это покарало его и прервало его судьбу» (有扈氏侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命) [Гань ши URL].

Исследователи часто начинают обзор источников учения о пяти стихиях именно с главы «Гань ши» [Лу Юлинь 2004, 360], следуя логике изложения событий в «Шан шу»: предыстория события, описываемого в этой главе, связана, согласно информации, содержащейся в «Предисловиях к записям»⁷, с самым ранним периодом истории Китая, временем династии Ся, и фигурой сына Великого Юя — Ци 启⁸.

⁴ Принято считать, что место Гань находится на юге уезда Хусянь (пров. Шэньси), но есть мнение, что Гань располагался к северу от Чжэнчжоу (пров. Хэнань).

⁵ В тексте не указывается, какого именно. В действительности при составлении текста этой главы могли использовать отрывок из речи одного из чжоуских ванов [Попова 2015, 565–601].

⁶ Ху 扈 или Ю Ху 有扈 — объединение древних племен, как будто жившее в период ранней династии Ся на территории совр. пров. Хэнань.

⁷ «Предисловия к записям» (书序 *Шу сюй*) — это краткие вводные пояснения, включенные в вариант текста «Шан шу», называемый «Древние письма» (古文 *Гу вэнь*). Текст предисловия содержит прямое указание на Ся Ци 夏启: «Ци и владетель ху сражались на поле в Гань, [об этом была] составлена [запись] „Клятва в Гань“» (启与有扈战于甘之野，作《甘誓》) [Попова 2015, 565–601].

⁸ Ци 启 известен как второй император династии Ся. Основные сведения о нем содержатся в «Бамбуковых анналах» [Бамбуковые анналы 2005, 88] и в «Исторических записках» Сыма Цяня в главе «Хроники династии Ся» [Сыма Цянь. Ся бэньци URL]. Легенда гласит, что после смерти основателя династии Ся Великого Юя его сын Ци самовольно занял престол, хотя, по законам того времени, должен был от него отречься. Клан Ю Ху, который следовал традициям императоров Яо и Шуня, избравших Юя правителем за мудрость и добродетельность, попытался противостоять но-

Если текст «Гань ши», пишет Лу Юлинь, считать текстом, написанным в эпоху Ся, то можно говорить о том, что в эпоху Ся уже существовало представление о пяти стихиях [Лу Юлинь 2004, 360]. Однако, судя по содержанию текста, упоминаемые здесь пять стихий являются частью божественного закона, несоблюдение которого влечет за собой неминуемое наказание. При этом никаких указаний на то, чем именно являются эти пять стихий, не дано. Отмеченные черты напоминают нам о существовании важного символа политической легитимности — Небесном мандате (天命 *Тянь мин*). Это учение зародилось и активно развивалось именно во время династии Чжоу, т.е. примерно через 600 лет после конца предполагаемой династии Ся⁹.

Опираясь на вышеизложенные соображения, данный текст следует считать написанным не ранее периода Чжоу, а учение о пяти стихиях — широко распространенным ко времени написания текста, что в совокупности не позволяет рассматривать «Гань ши» как первое упоминание об этом учении.

«Великий план»

Основной источник, по которому мы можем судить об учении о пяти стихиях у *син* — глава из книги «Шан шу», которая называется «Хун фань» 洪范. Именно здесь учение о пяти стихиях представлено весьма развернуто, цельно и в системном виде.

Название текста «Хун фань» на русский язык можно перевести как «Великий план» (洪 *хун* = 大 *да* — «великий», 范 *фань* = 法 *фа* — «план», «образец»¹⁰). Существуют и другие варианты перевода названия на русский язык, например, «Великий закон» [Великий закон 1972, 104–111], «Великие правила» [Карапетьянц 1974, 23–34], «Всеобъемлющий образец» [Васильев 1975, 5–14] и др.

вой политике Ци. Тогда сын Великого Юя решил усмирить бунтарей, а перед сражением обнародовал свой приказ. Сражение произошло в месте под названием Гань 甘. В битве воины клана Ю ху потерпели поражение и были взяты в плен. Больше никто не возражал против политики Ся Ци, и система наследования престола из поколения в поколение, от отца к сыну, заменила старую систему наследования.

⁹ Так как историческая эпоха Шан-Инь, следующая за династией Ся, не оставила после себя письменных памятников, то временем зарождения учения о Небесном мандате следует считать начало династии Чжоу. Подробнее о происхождении идеи Небесного мандата (天命 *Тянь мин*) см.: [Lun 2017, 67–80].

¹⁰ Другие синонимы иероглифа 范 *фань* — 式 *ши*, 模 *мо*, 型 *син* — выражают ту же идею эталона, плана, модели.

Название главы связано с одним из легендарных событий в героической жизни Великого Юя — с передачей ему Небом «Великого плана», содержащего девять разделов, что отражено непосредственно в тексте самой главы: «...тогда Небо даровало Юю девять разделов „Великого плана“...» (天乃锡禹洪范九畴) [Хун фань URL]. Интересно, что в китайском современном языке философское понятие «категория» звучит как 范畴 *фаньчоу*, обнаруживая возможную смысловую связь с обсуждаемым текстом. Иероглиф 畴 *чоу* в древнем китайском языке означает «возделываемое поле» (耕治之田) (букв. «упорядоченно вспахиваемое поле») [Шовэнь цзецзы URL]. Иероглиф 范 *фань* в сочетании с иероглифом 畴 *чоу* — 范畴 *фаньчоу* — передают идею «образцовой упорядоченности», что близко к смыслу понятия категория в европейской философии, где категории понимаются как понятия, упорядочивающие в процессе познания действительность¹¹ [Новейший философский словарь 1998].

Что касается структуры произведения, то «Хун фань» условно можно разделить на три части. Первая часть является вводной и сообщает о том, как «Великий план» с его девятью разделами сначала был передан Великому Юю, а затем был изложен императору Чжоу У Вану 周武王¹² в диалоге с неким Цзи-цзы 箕子¹³. Вторая часть представляет собой крат-

¹¹ Похожие соображения относительно значения понятия 畴 *чоу* уже высказывались, см.: [Васильев 1975, 5–14].

¹² Чжоу У Ван 周武王 (? — ок. 1043 до н.э.) — знаменитый основатель династии Чжоу, сын великого и мудрого правителя Вэнь Вана (文王) (ок. 1552–1056 до н.э.), известного своими заслугами в области культуры и образования (иероглиф 文 *вэнь*, вошедший в его имя, указывает именно на эти качества и заслуги), а также своими политическими планами, в которых победа над династией Шан-Инь стояла на первом месте. Согласно тексту «Предисловий к записям» к главе «Хун фань», У Ван продолжил дело своего отца и сверг последнего правителя Шан-Инь, Чжоу Синя 紂辛 (другое имя Шоу 受), известного своей жестокостью. Затем он утвердил на престоле У Гэна 武庚 [Хун фань URL]. У Гэн был сыном последнего правителя Шан-Инь Чжоу Синя, другое имя Лу Фу 禄父 [Сыма Цянь. Чжоу бэньцзи URL].

¹³ О личности Цзи-цзы 箕子 сохранилось мало точной информации. Предположительно Цзи-цзы был добродетельным человеком, философом, политическим деятелем и верным слугой династии Шан-Инь, а также являлся дядей или сводным братом правителя Чжоу Синя. Настоящее его имя — Сюй Юй 胥余. Имя Цзи-цзы он получил по данному ему во владение уезду Цзи 箕 (около 100 км к юго-западу от нынешнего Тайюаня пров. Шаньси) и по рангу знатности *цзы* [Чэн Цзя 2007, 92–94]. Согласно информации, которую мы находим у Легга [Legge 1865, 320], Цзи-цзы заявил, что если крушение настигнет дом Шан, то он не будет служить другой династии. И когда династия Шан рухнула, он отказался признать новую власть в лице У Вана, хотя тот и освободил его от тюрьмы, куда последний правитель Шан-Инь Чжоу Синь поместил его [Сыма Цянь. Чжоу бэньцзи URL]. Цзи-цзы сбежал, или хотел сбежать,

кое описание «Плана» и его разделов. Третья часть содержит детальное описание этих разделов в изложении Цзи-цзы.

Во вступительной части «Великого плана» мы читаем:

«На тринадцатый год [со дня смерти Вэнь Вана]¹⁴ [Чжоу У] Ван [решил] обратиться к Цзи-цзы [с вопросом]. [У] Ван тогда произнес: „Ах, Цзи-цзы! Только Небо безмолвно печется о простых людях, [заставляя] их жить в добром согласии, но я не знаю, [в чем состоят] эти правила упорядочивания человеческих взаимоотношений“. Тогда Цзи-цзы ответил: „Я слышал, что когда-то Гунь [пытался] сдержать Великое наводнение [с помощью земляной насыпи]¹⁵, не вникнув в порядок пяти стихий. Тогда Небо обрушило [на него] свой гнев и не

в Корею. Чжоу У Ван восхищался его преданным отношением к павшей династии и сделал ему подарок, наделив его землей. Цзи-цзы теперь чувствовал себя обязанным появиться в замке Чжоу. И когда У Ван, на тринадцатом году своего правления, пригласил Цзи-цзы, чтобы проконсультироваться с ним относительно принципов управления, тот сообщил ему о «Великом плане» с его девятью разделами.

¹⁴ Предположительно Вэнь Ван умер в 1056 г. до н.э., а события, упоминаемые в «Хун фань» (свержение Чжоу Синя У Ваном) происходили в 1043 г. до н.э., как раз через 13 лет после смерти Вэнь Вана. На русском языке о проблеме датировки событий, связанных с началом эпохи Чжоу, см.: [Ларичев, Комиссаров, Кудинова, Гиенко 2016, 639–647].

¹⁵ Как сообщает Анна Биррел, в китайской традиции существует четыре мифа о потоке [Bigrell 1999, 146]. Один из четырех мифов — это миф о Гуне. Гунь 鯀 — легендарный персонаж, отец Великого Юя, главного героя другого мифа о потоке. Источниками мифа о Гуне являются: поэтическое произведение «Вопрошание Неба» (天问 *Тянь вэнь*) (авторство приписывается поэту Цюй Юаню 屈原 (см. [Тянь вэнь URL])), «Канон внутренних земель» (海内经 *Хай нэй цзин*) из «Канона гор и морей» (山海经 *Шань хай цзин*) (начало создания этого произведения также относится к эпохе Воюющих Царств (см. [Хай нэй цзин URL])). Несколько иначе Гунь изображается в «Шан шу», и этот же вариант мифа, где Гунь оказывается преступником, достойным казни, развивает позднее Сыма Цянь. Согласно Сыма Цяню, во время правления императора Яо случилось сильное наводнение, которое принесло много бед простому народу. Нужен был человек, способный остановить бедствие, и четыре божества предложили для этой цели Гуня. Однако император Яо отверг его кандидатуру, сказав, что Гунь может нарушить веление Неба и тем самым уничтожить свой род. Но божества дали понять, что Гунь хочет, чтобы император испытал его. Яо согласился, но за 9 лет Гуню не удалось остановить воду. Тогда Яо передал власть над Поднебесной Шуню, и Шунь казнил Гуня на горе Юйшань, а его сына Юя заставил продолжать дело своего отца [Сыма Цянь. Ся бэньцзи URL]. Есть вероятность, что причиной неудачи Гуня стал неверно выбранный метод в борьбе с наводнением: он пытался заблокировать воду путем создания земляных насыпей [Юань Кэ 2012, 230].

дало [Гуню] девять разделов „Великого плана“¹⁶, [поэтому] надлежащие отношения между людьми [в Поднебесной] пришли в упадок. Гунь был предан смерти, а Юй продолжил [его дело] и преуспел [в нем]¹⁷, тогда Небо даровало Юю девять разделов „Великого плана“, и отношения между людьми [начали] упорядочиваться...“¹⁸

В тексте главы (как и во всем сборнике «Шан шу») используются наиболее известные и авторитетные из бытовавших в то время в китайской культуре мифов. Таким образом, смысловое содержание произведения приобретает большую значимость и становится более доступным для восприятия. Свойственная преданиям вариативность позволяет соединять и трансформировать сюжеты, вплетая их в необходимую авторам канву философского и исторического повествования. В «Шан шу» мы наблюдаем трансформацию мифа в историю¹⁹: привязывание мифических событий к определенному историческому времени и историческим персонажам.

Легенда о Великом Юе и его успехе в преодолении водной стихии не случайно излагается Чжоу У Вану. В их жизненном пути прослеживается аналогия: Чжоу У Ван, так же как и Юй, продолжает труд своего отца Вэнь Вана и добивается успеха — свергает жестокого императора Чжоу Синя, чье поведение считалось недостойным правителя; и так же как и Юй, У Ван заслуживает награды Неба за избавление народа от страданий. Такой наградой, согласно логике задуманного сюжета, может являться только особое, высшее знание, недоступное простым смертным, которым имплицитно обладает лишь божество, — знание о том, как управлять людьми и сохранять между ними порядок и согласие.

¹⁶ В которых содержатся основные принципы упорядочивания общественных отношений.

¹⁷ Источниками мифа о Великом Юе в контексте наводнения являются, как и в случае с Гунем, «Вопрошание Неба», «Канон гор и морей»; в «Шан шу» в главе «Дары Юя» (禹贡 Юй Гун) подчеркивается значимость успехов Юя в борьбе с наводнением, акцент делается на его работе с реками [Юй гун URL], у Сыма Цяня еще более подробно описывается многолетняя работа Юя по налаживанию пользования водными ресурсами во всех областях Китая, в результате которой люди учатся разумно использовать землю [Сыма Цянь. Ся бэньцзи URL]. Успех Юя в борьбе с наводнением был связан с тем, что он избрал другой метод: он не блокировал воду землей, как это делал Гунь, а углублял русла рек, давая воде течь в нужном направлении [Юань Кэ 2012, 230].

¹⁸ Здесь и далее перевод главы «Хун фань» — Н.В. Пушкирской

¹⁹ Об историзации китайского мифа в «Шан шу» писал еще Бернхард Карлгрэн [Karlgrén 1946, 303]

Передача подобной сакральной информации, связывающей земную жизнь и высшие небесные силы, не могла происходить обыкновенным образом. Среди легенд о Юе встречаются истории о том, как Юй получает помощь чудесных существ, что подчеркивает его роль божественного избранника [Bigrell 1999, 148]. В «Вопрошании Неба» упоминаются черепаха и дракон [Тянь вэнь URL], в «Трудах мастера Ши»²⁰ — речной бог, передавший Юю знаменитую «Карту реки» (河图 Хэ ту)²¹. В других источниках говорится о таинственной черепахе, которая появилась из вод реки Ло 洛. Согласно преданию, на ее панцире были изображены «Письмена [из реки] Ло» (洛书 Ло шу) — отметины, изображающие числа от 1 до 9, на основании которых Юй и составил девять разделов «Великого плана»²².

Как уже было сказано, сюжет главы «Хун фань» встраивается в канву отдаленных исторических событий начала эпохи Чжоу и неразрывно

²⁰ «Труды мастера Ши» (尸子 Ши-цзы) (текст см. [Хуан-ди сыцзин 2020]) — еще один источник, возможно, относящийся к доимперской эпохе. Автором «Ши-цзы» считается Ши Цзяо 尸佼, годы его жизни относят приблизительно к 390–328 до н.э., т.е. к эпохе Чжань Го. Происхождение текста продолжает вызывать сомнения и споры, однако в последнее время стали появляться китайские исследования, подтверждающие существование доимперской версии «Ши-цзы», напр., см.: [Сюй Вэнь 2005, 122–128].

²¹ Еще один, более поздний, вариант мифа о «Карте [Желтой] реки» (河图 Хэ ту) связан с именем другого культурного героя — мифического правителя древности Фуси 伏羲. «Хэ ту» с Фуси связал историк и писатель Бань Гу 班固 (32–92). Еще позднее появление «Хэ ту» было ассоциировано с конем-драконом в «Книге [династии] Вэй» (魏书 Вэй шу, сер. VI в. н.э.). По легенде, Фуси увидел числовой узор на спине коня-дракона, всплывшего из вод реки [Nielsen 2003, 104].

²² «Карта [Желтой] реки» (河图 Хэ ту) обычно ассоциируется с Письменами [из реки] Ло (洛书 Ло шу). «Хэ ту» и «Ло шу» представляют собой числовые квадраты, составленные из сгруппированных черных и белых точек, обозначающих числа от одного до десяти и от одного до девяти соответственно. Считается, что графические изображения, связанные с «Хэ ту» и «Ло шу» появились не ранее династии Сун (960–1279), но сами концепции очень древние, их происхождение относят к доимперской эпохе [Nielsen 2003, 104]. Например, упоминание о черепахе с чертежом на панцире довольно позднее, оно содержится в «Книге [династии] Вэй» (魏书 Вэй шу) [Nielsen 2003, 169], однако упоминание самих «Ло шу» и «Хэ ту» встречается в ранних классических источниках, например, в тексте одного из традиционных комментариев «И-цзина» «Сици чжуань» 系辞传 мы читаем: «Из Хэ вышел чертеж, из Ло вышли письмена, совершенномудрые люди берут их за эталон» (河出图, 洛出书, 圣人则之) [Сици чжуань]. Многие ученые сомневались в древнем происхождении «Хэ ту» и «Ло шу», но были и те, кто искренне верил в то, что эти чертежи являются подлинными [Smith 2006, 465–477], и этому есть подтверждения.

связан с политической ситуацией, сложившейся в то время на территории Китая. Поэтому будет уместно отметить, что с помощью соотнесения образа действующего правителя с успешным культурным героем, избранником Неба Великим Юем, решалась проблема политической легитимации, остро стоявшая перед Чжоу У Ваном в период становления династии Чжоу. Это соотнесение усиливалось благодаря передаче ему «ключа» к справедливому и благополучному правлению в виде текста «Великого плана», содержащего знания, обладающие исключительным статусом божественной мудрости. Все эти обстоятельства ставили Сына Неба (天子 *Тянь-цзы*) в особое, центральное, положение и давали предпосылки для концентрации всей власти в его руках.

Может показаться, что упоминаемые во вступительной части главы пять стихий, в порядок которых будто не смог вникнуть Гунь, вновь отсылают нас к концепции Небесного мандата (天命 *Тянь мин*), тесно связанной с темой легитимности правления, как это было в главе «Гань ши» (甘誓). Однако представление о пяти стихиях как о карающих или дарующих милость силах, проводящих волю Верховного Божества, скорее, составляет часть более поздней теории циклической смены династического правления, сформировавшейся на основе концепции Небесного мандата²³, и не является предметом нашего исследования.

Здесь же, в главе «Хун фань», у *син* предстают не в качестве неуправляемых стихий, а как особым образом структурированный набор отношений между понятиями, в начале главы условно обозначенными как материальные стихии, но в дальнейшем к ним не сводящимися. Усвоение смысла данной совокупности понятий, судя по тексту, способно помочь человеку постичь и упорядочить окружающую его действительность на всех возможных уровнях. Можно предположить, что в тексте «Великого плана» мы наблюдаем важнейший онтологический сдвиг: знание о мире становится одной из главных человеческих ценностей, совершив пере-

²³ Согласно данным американского палеографа и исследователя Древнего Китая Сары Аллан, все надписи на сосудах и тексты, относящиеся к началу эпохи Чжоу, говорят о том, что идея Небесного мандата (天命 *Тянь мин*) первоначально возникла в связи с небесным знаменем, которое наблюдал отец Чжоу У Вана — Вэнь Ван. Возможно, это было какое-то природное явление, наблюдавшееся в небе во время правления Вэнь Вана, интерпретированное Чжоу У Ваном как сверхъестественный знак, подтверждающий его легитимность в качестве правителя после свержения династии Шан. В дальнейшем идея Небесного мандата стала частью теории династического цикла [Аллан 2007, 1–46]. На русском языке о предположительных природных явлениях в небе, связанных с возникновением концепции Небесного мандата, подробнее см.: [Ларичев, Комиссаров, Кудинова, Гиенко 2016, 639–647].

ход (хоть и по воле Неба) из сферы трансцендентного (непостижимого) в сферу, имманентную человеку. Вместе с превращением знания происходит и трансформация познающего. В центре Поднебесной оказывается человек (а не Небожитель), способный управлять ею, обладая необходимым набором сведений, среди которых первостепенным становится учение о пяти стихиях *у син*.

Во второй части главы «Хун фань» перечисляются разделы, составляющие «План». Как уже говорилось ранее, он состоит из девяти разделов:

в первом разделе говорится о пяти стихиях (五行 *у син*);

во втором — о старательном осуществлении пяти действий (敬用五事 *цзин юн у ши*);

в третьем — об усердном исполнении восьми государственных задач (农用八政 *нун юн ба чжэн*);

в четвертом — о согласованном использовании пяти способов ориентирования во времени (协用五纪 *се юн у цзи*);

в пятом — об установлении и применении принципов справедливого правления (建用皇极 *цзянь юн хуан цзи*);

в шестом — о совершенствовании и воплощении трех типов нравственного поведения (义用三德 *и юн сань дэ*);

в седьмом — о проясняющем использовании гадания для разрешения сомнений (明用稽疑 *мин юн цзи и*);

в восьмом — о разумном использовании значений некоторых знамений (念用庶征 *нянь юн шу чжэн*);

в девятом — о радостном пользовании пятью благами, о достойном принятии шести напастей (向用五福, 威用六极 *сян юн у фу, вэй юн лю цзи*).

В третьей части главы «Хун фань» изложен основной текст. Выбор рассматриваемых разделов будет обусловлен наибольшей значимостью для понимания учения о пяти стихиях *у син*, поэтому прежде всего нас интересует 1-й раздел под названием «Пять стихий» (五行 *у син*).

Первый раздел гласит:

«Первая стихия называется водой, вторая — огнем, третья — деревом²⁴, четвертая — металлом, пятая — почвой. Основное свойство воды в том, что она увлажняет и стекает вниз; огня — в том, чтобы жечь и возноситься вверх; дерева — в том, чтобы одновременно

²⁴ Дерево понимается здесь как древесина.

быть податливым и твердым; металла — в том, чтобы поддаваться воздействию и менять форму; почвы же — в том, чтобы возвращать посаженные в нее зерна. То, что увлажняет и стекает вниз, становится соленым²⁵; то, что жжет и возносится вверх, становится горьким; то, что одновременно является податливым и твердым, становится кислым; то, что поддается воздействию и меняет форму, становится острым; то, что возвращает посаженные зерна, становится сладким».

В данном разделе мы впервые находим наукообразное описание свойств каждой стихии без отсылок к историко-мифологическим и религиозным обстоятельствам. Здесь даются названия стихий — вода (水 *шуй*), огонь (火 *хо*), дерево (木 *му*), металл (金 *цзинь*), почва (土 *ту*), их нумерация и порядковое расположение от 1-го до 5-й, указываются их основные свойства. Дополнительно обозначается связь стихий с пятью вкусами (五味 *у вэй*). Интересно, что нумерация стихий является отличной от всех известных впоследствии нумераций и не совпадает ни с одной из известных схем пяти стихий²⁶.

Далее, во втором разделе «Великого плана» под названием «Пять действий» (五事 *У ши*)²⁷ мы читаем:

«Первое действие — это поведение, второе — высказывание суждений, третье — наблюдение, четвертое — слушание, пятое — размышление.

Главное преимущество в поведении — это корректность, в высказывании суждений — обоснованность, в наблюдении — внимательность, в слушании — восприимчивость, в размышлении — широкая осведомленность.

Корректность [в поведении] дает серьезность, обоснованность [в высказывании суждений] дает упорядоченность, внимательность [в наблюдении] дает ясность, восприимчивость [в слушании] дает взвешенность, широкая осведомленность дает глубокомысленность».

²⁵ Как пишет в пояснениях к своему переводу Джеймс Легг, имеются в виду не те вкусы, которые изначально присущи самим стихиям, а те, которые со временем обретают производные от этих стихий [Legge 1865, 326].

²⁶ Имеются в виду схемы взаимопреодоления (相克 *сян кэ*) и взаимопорождения (相生 *сян шэн*) [Graham 1989, 342].

²⁷ Словосочетание 五事 *у ши* еще переводят как «пять чувств», «пять способностей», «пять органов», но подобный перевод не охватывает всего спектра значений, заложенного в этом тексте.

Во втором разделе, по всей видимости, содержится образ идеального правителя с точки зрения его линии поведения в общественном пространстве и отношения к развитию своих возможностей, данных от рождения. Не сама способность говорить, слышать и т.д. является тем «действием» (или «делом» в переводе Дж. Легга), о котором речь идет в данном разделе, и тем более не имеются в виду сами органы чувств. Природные способности, считает Дж. Легг, только создают условия для осуществления связанных с ними действий, продуманное выполнение которых ведет к главной цели — формированию в характере человека ценных качеств, соответствующих в том числе его высокому социальному статусу [Legge 1865, 326–327].

В четвертом разделе под названием «Пять способов ориентирования во времени» (五纪 *Уцзи*) сообщается:

«Первый способ ориентирования во времени — это планета Юпитер²⁸, второй способ — это Луна, третий — Солнце, четвертый — расположение небесных светил, пятый — система календарных исчислений».

В Древнем Китае существовала традиция учреждать новый календарь во время установления новой династии. Это в равной степени относится и к мифическому герою Великому Юю, основателю династии Ся, и к Чжоу У Вану, основателю династии Чжоу. Поэтому не случайно в отдельном разделе «Великого плана» собраны основные способы определения времени, существовавшие на тот момент. Календарные расчеты использовались, как правило, для составления хроник и установления сроков сельскохозяйственных работ. Ко времени написания данного текста уже было известно, что планета Юпитер делает один оборот по небу примерно за 12 лет. Его видимый с Земли путь древние люди разбили на двенадцать участков с помощью двенадцати зодиакальных созвездий²⁹. Когда Юпитер проходил мимо одного из созвездий, считалось, что про-

²⁸ Согласно словарю «Шовэнь цзецзы», иероглиф 岁 *суй* указывает на планету Юпитер (岁星 *суй син*) [Шовэнь цзецзы URL]. Другие названия Юпитера — 木星 *му син*, 太岁 *тай суй*, 太阴 *тай инь*.

²⁹ В действительности созвездий было известно больше (минимум двадцать восемь), однако из них выбрали именно двенадцать, скорее всего, чтобы сопоставить с уже существовавшей к тому времени системой деления небесного оборота звезд (周天 *чжоу тянь*) на двенадцать циклических знаков (十二辰 *шиэр чэнь*) или двенадцать [земных] ветвей (十二支 *шиэр чжи*).

шел один год³⁰. Наблюдения за фазами Луны привели к созданию лунного календаря, с помощью которого отсчитывали месяцы, а наблюдение за видимым движением солнца естественным образом привело к представлению о сутках³¹.

В восьмом разделе под названием «Некоторые знамения» (庶征 *Шу чжэн*) говорится:

«Некоторыми знамениями называются: дождь, солнечный свет, жара, холод и ветер. Если эти пять знамений наличествуют вместе [в течение года], и каждое в своей очередности, то растения произрастают во множестве. [В случае если наличие] одного из них будет избыточно или недостаточно, [то наступит] бедствие. [Если говорить о] благоприятных знамениях [в характере правителя], то серьезность подобна своевременному дождю, упорядоченность подобна солнечному свету, ясность подобна своевременной жаре, взвешенность подобна своевременному холоду, глубокомысленность подобна своевременному ветру. [Если говорить о] неблагоприятных знамениях [в характере правителя], то необузданность подобна постоянному дождю, непоследовательность подобна постоянному солнцу, неразборчивость подобна постоянной жаре, опрометчивость подобна постоянному холоду, невежественность подобна постоянному ветру...»

В начале этого раздела содержатся базовые наблюдения за влиянием погодных условий на ситуацию с земледелием. Однако представляется, что главная цель данного рассуждения — показать, что избыточность или дефицит самых разных явлений ведет к негативным последствиям в любой сфере. Сопоставление благоприятных и неблагоприятных погодных признаков с подобными же проявлениями характера человека (правителя), связанных во втором разделе с пятью действиями (五事 *у ши*), носит метафорический характер, предлагая читателю наиболее понятные аналогии.

И наконец, в девятом разделе, который можно назвать «Пять благ и шесть напастей» (五福六极 *У фу лю цзи*), сказано:

«[Если говорить о] пяти благах, то первое — это долгая жизнь, второе — изобилие, третье — здоровье и спокойствие, четвертое —

³⁰ Подробнее о двенадцатичастной системе счисления времени и определении года по планете Юпитер см.: [Лю Чуань 1997, 38–41].

³¹ Подробнее на русском языке о древней китайской календарной системе см.: [Агеев 2012, 225–237].

добродетельность, пятое — естественный конец в глубокой старости. [Если говорить о] пяти напастях, то первая — это преждевременная смерть, вторая — недуг, третья — тревога, четвертая — нужда, пятая — безнравственность³², шестая — безволие».

Для наглядности можно привести таблицу всех пунктов, представленных в тексте «Великого плана» числом пять (Табл. 1):

Таблица 1. Пятеричные наборы понятий главы «Хун фань»

五行 у син пять стихий	水 цуй 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 действий	貌 мао поведение	言 янь высказыва- ние сужде- ний	视 ши наблюдение	听 тин слушание	思 сы размышле- ние
Предпочтитель- ные качества при осуществ- лении пяти действий 五事 у ши	恭 гун кор- ректность	从 цун обоснован- ность	明 мин вниматель- ность	聰 цун восприим- чивость	睿 жуй широкая осведом- ленность
Приобретаемые качества при культивиро- вании пред- почтительных качеств	肅 си серьез- ность	乂 и упорядо- ченность	晰 си ясность	謀 моу взвешен- ность	聖 шэн глубоко- мыслен- ность

³² Согласно одной из приведенных Б. Карлгреном интерпретаций слова 惡 э [Karlgren 1970, 247–248], наиболее уместным представляется перевод «безнравственность», а не «уродство» (так перевели, например, С.Р. Кучера и В.М. Майоров). Под «уродством» имеются в виду физические недостатки, однако уродство может быть понято и в переносном смысле — как моральное уродство. В пользу такого варианта перевода свидетельствуют следующие обстоятельства: «безнравственность» из шести напастей удачно противопоставляется «добродетельности» в наборе пяти благ; уродство тела может быть частью более широкого понятия «недуг», следовательно, нет достаточных оснований для того, чтобы выносить «уродство» в отдельную папасть.

五纪 у цзи пять способов ориентирования во времени	岁 суй Юпитер	月 юэ Луна	日 жи Солнце	星辰 син чэнь расположение небесных светил	历数 ли шу система календар- ных исчис- лений
庶征 шу чжэн некоторые благоприятные знамения (в природе)	时雨 ши юй своевре- менный дождь	时晴 ши цин своевре- менный солнечный свет	时燠 ши юй своевре- менная жара	时寒 ши хань своевре- менный холод	时风 ши фэн своевре- менный ветер
Соответствую- щие благопри- ятные знамения (в характере человека)	肃 су серьез- ность	乂 и упорядо- ченность	晰 си ясность	谋 моу взвешен- ность	圣 шэн глубоко- мыслен- ность
庶征 шу чжэн некоторые не- благоприятные знамения (в природе)	恒雨 хэн юй постоян- ный дождь	恒晴 хэн цин постоянный солнечный свет	恒燠 хэн юй постоянная жара	恒寒 хэн хань постоян- ный холод	恒风 хэн фэн постоян- ный ветер
Соответствую- щие неблагопри- ятные знамения (в характере человека)	狂 куан необуздан- ность	僭 цзянь непоследо- вательность	豫 юй неразбор- чивость	急 цзи опромет- чивость	蒙 мэн невеже- ственность
五福 у фу пять благ	寿 шоу долгая жизнь	富 фу изобилие	康宁 кан нин здоровье и спокой- ствие	攸好德 ю хао дэ доброде- тельность	考终命 каочжун- мин естествен- ный конец в глубокой старости

Если попытаться определить смысловую связь между всеми обозначенными в главе «Хун фань» пятеричными понятийными последовательностями, то прежде всего нужно обратить внимание на общую для главы «Хун фань» концепцию передачи и сохранения особого знания, оговоренную выше. С учетом такого понимания главы каждый из разделов содержит какой-либо вид знания, необходимый для полноценной и успешной деятельности человека в природном и социальном простран-

стве. Если считать значения этих цепочек, не удаляясь от времени написания, контекста и цели самого произведения, то перечисленные здесь наборы материй, свойств и качеств представляют собой, с точки зрения определения цели высказывания, своего рода ориентиры, образцы (образцы материалов и образцы образа действий), которым нужно следовать (что, кстати, перекликается и с названием главы, где иероглиф 范 *фань*, как уже сказано выше, может переводиться как «образец»³³).

Что касается понятий первого раздела, обозначающих природные материалы (五行 *у син*), и понятий, напрямую отсылающих к органам чувств (五味 *у вэй*), то их вероятное смысловое соотнесение лежит в представлении о базовом познании человеком мира через чувственное восприятие. Если представить себе условную иерархию чувственных восприятий с точки зрения степени участия в познавательном процессе, то обратная связь с материальным миром (не с пищей) через вкусовые рецепторы окажется (возможно, вместе с обонянием) у современного человека на последнем месте. Но в те времена, когда человек владел примерно тем же арсеналом средств получения информации об окружающей его действительности, что и животное, вкусовым рецепторам могло придаваться большее значение.

При рассмотрении же каждого из пяти предложенных природных материалов в наборе *у син* 五行 становится совершенно очевидно, что здесь перечислены основные природные материи, играющие ключевую роль в человеческой практике поддержания жизни. Причем наличие среди них металла³⁴ дополнительно указывает на период постепенного перехода от бронзы к железу, который совпадает в Китае с эпохой Чжоу³⁵.

Пять действий человека (五事 *у ши*), изначально привязанные к физическим возможностям человека как биологического существа, имеют в тексте «Великого плана» явную социальную направленность. Перечисленные здесь действия — это не столько способ познать физический мир с целью осуществления практической деятельности (用 *юнь*), как это происходит в случае с *у син* и *у вэй*, сколько способ воздействовать на

³³ Возможно, перевод главы «Хун фань» как «Великий образец» (а не «Великий план») больше отвечал бы содержанию текста.

³⁴ Согласно словарю «Шо вэнь», иероглиф 金 *цзинь* означает не какой-то конкретный металл, а «металлы пяти цветов», т.е. цветные металлы [Шовэнь цзецзы URL].

³⁵ Подробнее о проблеме периодизации истории Китая с точки зрения археологии см.: [Молодин, Кожин, Комиссаров 2015, 5–12].

мир людей, на общественные процессы и отношения через саморазвитие — совершенствование своих качеств и навыков.

Эталоны знаний, умений и образцы личных качеств, представленные в главе «Хун фань», вкуче с предысторией с участием Цзи-цзы и его рассказе о Великом Юе, свидетельствуют о серьезном сдвиге в мировоззрении архаичного Китая времен эпохи Чжоу. В центре Поднебесной оказывается не просто сильный правитель, власть которого подкреплена знаменами свыше и историко-мифологической поддержкой, но образцовый правитель. Именно акцент на интеллектуальном, моральном и структурном (в смысле своего места, положения) превосходстве правителя, усиленном идеальными понятийными конструкциями, дает толчок для дальнейшего расцвета в Китае культа знаний, богатой традиции самосовершенствования и формированию целой интеллектуальной культуры, основанной на универсальных числовых моделях, среди которых важнейшую роль играет пятеричная классификация.

Библиографический список

Агеев Н.Ю. О шести древних китайских календарях // Общество и государство в Китае. 2012. Т. 42, 3. С. 225–237.

Бамбуковые анналы: древний текст (Гу бэнь чжу шу цзи нянь) / пер. с кит. М.Ю. Ульянова, при участии Д.В. Деопика и А.И. Таркиной — М.: Восточная литература, 2005.

Васильев К.В. «Хун фань» («Всеобъемлющий образец») об идеальном правителе и его месте в мире // Общество и государство в Китае. Т. VI. Ч. 1. — М.: Наука, Восточная литература, 1975.

Великий закон / пер. с кит. С. Кучеры // Древнекитайская философия. Т. 1. — М.: Мысль, 1972.

Каранетьянц А.М. Древнейшая китайская культура по свидетельству «Великих правил» // Общество и государство в Китае. Т. V. Ч. 1. — М.: Наука, Восточная литература, 1974.

Ларичев В.Е., Комиссаров С.А., Кудинова М.А., Гиенко Е.Г. Битва при Муе и конец государства Шан // История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 т. Т. I. Древнейшая и древняя история (по археологическим данным): от палеолита до V в. до н.э. — М.: Наука, Восточная литература, 2016.

Молодин В.И., Кожин П.М., Комиссаров С.А. Особенности перехода к раннему железному веку на территории Северного Китая // Вестник НГУ. 2015. Т. 14, 4. С. 5–12.

Новейший философский словарь / сост. А.А. Грицанов — Минск: Изд. В.М. Скакун, 1998.

Попова Г.С. Процесс формирования и особенности датировки мифологического слоя Шуцзина // 43-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. — М.: ИВ РАН, 2013.

Попова Г.С. Исследование, перевод и комментарий «Предисловий к записям» (Шу-суй) // Общество и государство в Китае. 2015. Т. 45, 1. С. 565–601.

Тихвинский С.Л. Движение за реформы 1895–1898 // История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 т. Т. VI. Династия Цин (1644–1911). — М.: Наука, Восточная литература, 2014.

Чтимая книга: древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу суй») / пер. В.М. Майорова — М.: ИДВ РАН, 2014.

Гань ши [Торжественная клятва в месте Гань] // Шан шу [Документы глубокой древности]. URL: https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_3087.aspx (дата обращения: 20.04.2022). (На кит.)

Лу Цзеган. Гу ши бянъ [Критика древней истории]. Т. 5. — Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1982. (На кит.)

Ли Сюэцинъ. Бо шу «У син» ю «Шан шу Хун фань» [Книга на шелке «У син» и «Хун фань» из «Шан шу»] // Сюэшу юэканъ [Академический ежемесячный журнал]. 1986. 11. С. 37–40. (На кит.)

Лу Юлинь. Чжунго сюэшу тунши: сянь цинь цзюань [История китайской науки: доциньский период]. — Бэйцзин: Жэньминь чубаньшэ, 2004. (На кит.)

Лю Чуань. Шиэр шичэнь ю эр'я суйсин цзинянь [Двенадцать временных отрезков и определение года по Юпитеру согласно словарю «Эрья»] // Сычуань вэньли сюэюань сюэбао [Вестник Сычуаньской академии искусств и наук]. 1997. 1. С. 38–41. (На кит.)

Сицы чжуань [Комментарий привязанных слов]. URL: <https://baike.baidu.com/item/%E7%B3%BB%E8%BE%9E/5272945> (дата обращения: 22.04.2022). (На кит.)

Сыма Цянь. Ся бэньцзи [Хроники династии Ся]. // Ши цзи [Исторические записки]. URL: https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4FE075ED3B53E421ED.aspx (дата обращения: 24.04.2022). (На кит.)

Сыма Цянь. У ди бэньцзи [Хроники [правления] пяти императоров] // Ши цзи [Исторические записки]. URL: https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F520EBF2044461B6A.aspx (дата обращения: 05.04.2021). (На кит.)

Сыма Цянь. Чжоу бэньцзи [Хроники династии Чжоу] // Ши цзи [Исторические записки]. URL: https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F9A2C7E8DC94BA11E.aspx (дата обращения: 26.04.2022). (На кит.)

Сюй Вэнь. «Шицзы» бянъ [Различение [текстов под названием] «Шицзы»] // Кунцзы яньцзю [Изучение Конфуция]. 2005. 4. С. 122–128. (На кит.)

Тянь вэнь [Вопрошание Неба] // Чу цы [Чуские строфы]. URL: https://so.gushiwen.cn/shiwenv_12f82c602c43.aspx (дата обращения: 25.04.2022). (На кит.)

Хай нэй цзин [Канон внутренних земель] // Шань хай цзин [Канон гор и морей]. URL: https://so.gushiwen.cn/guwen/book_46653FD803893E4F6FCB61241D8108D0.aspx (дата обращения: 25.04.2022). (На кит.)

Хун фань [Великий план] // Шан шу [Документы глубокой древности]. URL: https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4FF5E5DBB473F9E80D.aspx (дата обращения: 28.04.2022). (На кит.)

Хуан-ди сыцзин, Гуаньбинь-цзы, Ши-цзы [Четыре канона Хуан-ди, Мудрец Инь с заставы, [Труды] Мастера Ши] / пер., коммент. Чжан Цзин, Чжан Сунхуэй. — Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2020. (На кит.)

Чэн Цзя. Жэнь чжэ Ци-цзы ци жэнь [Гуманист Ци-цзы] // Хэйлунцзян цзяюй сюэюань сюэбао [Журнал Хэйлунцзянского образовательного колледжа]. 2007. Т. 26. № 6. С. 92–94. (На кит.)

Шовэнь цзецзы [Обсуждение письмен и объяснение иероглифов]. URL: <https://www.zdic.net/zd/sw/> (дата обращения: 28.04.2022). (На кит.)

Юань Кэ. Чжунго шэньхуа чуаньшо: цун Паньгу дао Цинь Шихуан [Китайские мифы и легенды: от Паньгу до Цинь Шихуана]. — Пекин: Шицзе тушу чубань гунсы Бэйцзин гунсы, 2012. (На кит.)

Юй гун [Дары Юя] // Шан шу [Документы глубокой древности]. URL: https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F0B5BAE221C3C78EB.aspx (дата обращения: 23.04.2022). (На кит.)

Allan S. On the identity of Shang Di 上帝 and the origin of the concept of a celestial mandate (Tian Ming 天命) // *Early China*. 2007. No 31: 1–46.

Birrell A. Chinese Mythology: An Introduction. — Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1999.

Graham A.C. Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China. — La Salle, Illinois: Open Court, 1989.

Hein A. Concepts of «Authenticity» and the Chinese Textual Heritage in Light of Excavated Texts // *China and the World — the World and China*. Vol. 1: Transcultural Perspectives on Pre-modern China. German East Asian studies. — Gossenberg: Osta-sien Verlag, 2019.

Karlgren B. Legends and Cults in Ancient China // *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*. 1946. No 18. Pp. 199–365.

Karlgren B. Glosses on the “Book of Documents”. — Göteborg: Elanders Boktryckery Aktiebolag, 1970.

Lun D.U. The early Zhou period: Origin of the idea of political legitimacy and the political philosophy of Confucianism // *Asian Studies*. 2017. Vol. 5, No 1. Pp. 67–80.

Legge J. The Chinese Classics: With A Translation, Critical And Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, in seven volumes. Vol. III. P. II. The Shoo King, or The Book of Historical Documents. — Hong Kong: at the Author’s. London: Trubner & Co., 60, Paternoster Row, 1865.

Nielsen B. A companion to Yi Jing numerology and cosmology. — London: Routledge Curzon, 2003.

Nylan M. A modest proposal, illustrated by the original “Great Plan” and Han readings // *Cina*. 1988. No 21. Pp. 251–264.

Richter U. Historical scepticism in the new culture era: Gu Jiegang and the “Debate on ancient history” // *Jindai Zhongguo shi yanjiu tongxun*. 1994. No 23. P. 2. Pp. 355–388.

Shaughnessy E. *Rewriting Early Chinese Texts*. — Albany: State University of New York Press, 2006.

Smith R.J. Knowing the Self and Knowing the “Other”: The Epistemological and Heuristic Value of the Yijing (Classic of Changes) // *Journal of Chinese philosophy*. 2006. Vol. 33. No 4. Pp. 465–477.

References

Ageev N.Yu. (2012). O shesti drevnikh kitaiskikh kalendaryakh [About six ancient Chinese calendars], *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae [Society and the state in China]*, Vol. 42, No 3: 225–237. (In Russian).

Bambukovye annaly: drevnii tekst (Gu ben' chzhu shu tszi nyan') (2005) [The Bamboo Annals: ancient text (Gu ben zhu shu ji nian)], trans. from Chinese by Ul'yanov M.Yu. with the particip. of Deopik D.V. and Tarkina A.I, M.: Vostochnaya literatura. (In Russian).

Vasil'ev K.V. (1975). «Hong fan» («Vseob'emlyushchii obrazets») ob ideal'nom pravite i ego meste v mire [«Hong fan» («Comprehensive sample») about the ideal ruler and his place in the world], *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae [Society and the state in China]*, Vol. VI, Part 1, M.: Nauka, Vostochnaya literatura. (In Russian).

Velikii zakon (1972) [The Great Law], trans. from Chinese by Kuchera S., *Drevnekitaiskaya filosofiya [Ancient Chinese philosophy]*, Vol. 1, M.: Mysl'. (In Russian).

Karapet'yants A.M. (1974). Drevneishaya kitaiskaya kul'tura po svidetel'stvu «Velikikh pravil» [The oldest Chinese culture according to the evidence of the «Great Rules»], *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae [Society and the state in China]*, Vol. V, Part 1, M.: Nauka, Vostochnaya literatura. (In Russian).

Noveishii filosofskii slovar' (1998) [The newest philosophical dictionary], compl. Gritsanov A.A., Minsk: Izd. V.M. Skakun. (In Russian).

Larichev V.E., Komissarov S.A., Kudinova M.A., Gienko E.G. (2016). Bitva pri Mue i konets gosudarstva Shan [The Battle of Muye and the End of the Shan State], *Istoriya Kitaya s drevneishikh vremen do nachala XXI veka: v 10 t. [The history of China from ancient times to the beginning of the XXI century: in 10 Vols.]*, Vol. I: *Drevneishaya i drevnyaya istoriya (po arkhеologicheskim dannym): ot paleolita do V v. do n.e. [The most ancient and ancient history (according to archaeological data): from the Paleolithic to the V century BC]*, M.: Nauka, Vostochnaya literatura. (In Russian).

Molodin V.I., Kozhin P.M., Komissarov S.A. (2015). Osobennosti perekhoda k rannemu zheleznomu veku na territorii Severnogo Kitaya [Features of the transition to the Early Iron Age in Northern China], *Vestnik NGU [Bulletin of the NSU]*, Vol. 14, No 4: 5–12. (In Russian).

Popova G.S. (2013). Protseess formirovaniya i osobennosti datirovki mifologicheskogo sloya Shutzina [The process of formation and dating features of the mythological layer of Shujing], *43-ya nauchnaya konferentsiya «Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae» [43th Scientific conference «Society and the state in China»]*, Part 1, M.: IV RAN. (In Russian).

Tikhvinskii S.L. (2014). Dvizhenie za reformy 1895–1898 [Reform Movement 1895–1898], *Istoriya Kitaya s drevneishikh vremen do nachala XXI veka: v 10 t. [The history of China from ancient times to the beginning of the XXI century: in 10 Vols.]*, Vol. VI: *Dinastiya Tsin (1644–1911) [Qing Dynasty (1644–1911)]*, M.: Nauka, Vostochnaya literature. (In Russian).

Chtimaya kniga: drevnekitaiskie teksty i perevod «Shang shu» («Shu jing») i «Malogo predisloviya» («Shu xu») (2014) [Revered book: Ancient Chinese texts and translation of «Shang shu» («Shu Jing») and «Small Preface» («Shu xu»)], trans. from Chinese by Maiorov V.M., M.: IDV RAN. (In Russian).

Allan S. (2007). On the identity of Shang Di 上帝 and the origin of the concept of a celestial mandate (Tian Ming 天命), *Early China*, No 31: 1–46.

Birrell A. (1999). *Chinese Mythology: An Introduction*, Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.

Graham A.C. (1989). *Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China*, La Salle, Illinois: Open Court.

Hein A. (2019). Concepts of «Authenticity» and the Chinese Textual Heritage in Light of Excavated Texts, *China and the World — the World and China*. Vol. 1: *Trans-cultural Perspectives on Pre-modern China*. *German East Asian studies*, Gossenberg: Ostasien Verlag.

Karlgren B. (1946). Legends and Cults in Ancient China, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No 18: 199–365.

Karlgren B. (1970). *Glosses on the «Book of Documents»*, Göteborg: Elanders Boktryckery Aktiebolag.

Lun D.U. (2017). The early Zhou period: Origin of the idea of political legitimacy and the political philosophy of Confucianism, *Asian Studies*, Vol. 5, No 1: 67–80.

Legge J. (1865). *The Chinese Classics: With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, in seven volumes*, Vol. III. P. II: *The Shoo King, or The Book of Historical Documents*, Hong Kong: at the Author's, London: Trubner & Co., 60, Paternoster Row.

Nielsen B. (2003). *A companion to Yi Jing numerology and cosmology*, London: Routledge Curzon.

Nylan M. (1988). A modest proposal, illustrated by the original «Great Plan» and Han readings, *Cina*, No 21: 251–264.

Richter U. (1994). Historical scepticism in the new culture era: Gu Jiegang and the «Debate on ancient history», *Jindaishi yanjiusuo jikan [Bulletin of the Institute of Modern History]*, No 23, part 2: 355–388.

Shaughnessy E. (2006). *Rewriting Early Chinese Texts*, Albany: State University of New York Press.

Smith R.J. (2006). Knowing the Self and Knowing the «Other»: The Epistemological and Heuristic Value of the Yijing (Classic of Changes), *Journal of Chinese philosophy*, Vol. 33, No 4: 465–477.

Gan shi [Solemn oath on the place of Gan], *Shang shu [Documents of ancient times]*. URL: https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_3087.aspx (accessed: 20.04.2022). (In Chinese).

Gu Jiegang (1982). Gu shi bian [Criticism of ancient history], Vol. 5, Shanghai: Shanghai guji chubanshe. (In Chinese).

Li Xueqin (1986). Bo shu «Wu xing» yu «Shang shu Hong fan» [The book on silk «Wu xing» and «Hong Fan» from «Shang Shu»], *Xueshu yuekan [Academic monthly magazine]*, No 11: 37–40. (In Chinese).

Lu Yulin (2004). Zhongguo xueshu tongshi: xian qin juan [The history of Chinese science: the Pre-Qin period], Beijing: Renmin chubanshe. (In Chinese).

Liu Chuan (1997). Shier shichen yu eryl suixing jinian [Twelve time periods and the determination of the year to Jupiter according to the dictionary «Erya»], *Sichuan wenli xueyuan xuebao [Bulletin of the Sichuan Academy of Arts and Sciences]*, No 1: 38–41. (In Chinese).

Xici zhuan [Comment on linked words]. URL: <https://baike.baidu.com/item/%E7%B3%BB%E8%BE%9E/5272945> (accessed: 22.04.2022). (In Chinese).

Sima Qian. Xia benji [Annals of the Xia Dynasty], *Shi ji [Historical notes]*. URL: https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4FE075ED3B53E421ED.aspx (accessed: 24.04.2022). (In Chinese).

Sima Qian. Wu di benji [Annals of the five emperor's rule], *Shi ji [Historical notes]*. URL: https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F520EBF2044461B6A.aspx (accessed: 05.04.2022). (In Chinese).

Sima Qian. Zhou benji [Annals of the Zhou Dynasty], *Shi ji [Historical notes]*. URL: https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F9A2C7E8DC94BA11E.aspx (accessed: 26.04.2022). (In Chinese).

Xu Wenwu (2005). «Shizi» bian [Identification [of texts under the name] «Shizi»], *Kongzi yanjiu [The Study of Confucius]*, No 4: 122–128. (In Chinese).

Tian wen [Questioning the Sky], *Chu ci [Verses of Chu]*. URL: https://so.gushiwen.cn/shiwenv_12f82c602c43.aspx (accessed: 25.04.2022). (In Chinese).

Hai nei jing [Classic of the regions within seas], *Shan hai jing [Classic of mountains and seas]*. URL: https://so.gushiwen.cn/guwen/book_46653FD803893E4F6FCB61241D8108D0.aspx (accessed: 25.04.2022). (In Chinese).

Hong fan [Great plan], *Shang shu [Documents of ancient times]*. URL: https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4FF5E5DBB473F9E80D.aspx (accessed: 25.04.2022). (In Chinese).

Huangdi si jing, Guanyinzi, Shizi (2020) [Yellow Emperor's Four Classics, Master Yin of the Pass, [Writings of] Master Shi], transl. and annot. by Zhang Jing, Zhang Songhui, Zhonghua shuju. (In Chinese).

Cheng Jia (2007). Renzhe Jizi qi ren [The Humanist Jizi], *Heilongjiang jiaoyu xueyuan xuebao* [Journal of Heilongjiang Educational College], Vol. 26, No 6: 92–94. (In Chinese).

Shuowen jiezi [Discussing writing and explaining characters]. URL: <https://www.zdic.net/zd/sw/> (accessed: 28.04.2022). (In Chinese).

Yuan Ke (2012). Zhongguo shenhua chuanshuo: cong Pangu dao Qin Shihuan [Chinese myths and legends: from Pangu to Qin Shihuan], Beijing: Shijie tushu chubanshe Beijing gongshe. (In Chinese).

Yu gong [Tribute of Yu], *Shang shu* [Documents of ancient times]. URL: https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F0B5BAE221C3C78EB.aspx (accessed: 23.04.2022). (In Chinese).

В.Б. Виноградская

ЧЖАН ЧАО (1650–1709?): ПОВОРОТЫ «БЕДЫ-УДАЧИ» И ПАМЯТЬ КУЛЬТУРЫ

Аннотация: Чжан Чао (1650–1709?) — литератор и книгоиздатель начала династии Цин (1644–1911). В его творчестве преобладает так называемая «досуговая литература» в виде неформальной эссеистической и афористической прозы и игровой поэзии. В его книгоиздательской деятельности определяющей также была «досуговая литература», в частности огромным успехом пользовались составленные им антологии неформальной прозы современных авторов. Помимо истории «досуговой литературы», жизнь и творчество Чжан Чао предоставляет интересный материал для исследования культурной памяти, в том числе в кросскультурной перспективе. В статье описаны три этапа его отношений с удачей — до рождения, при жизни и в посмертии. Показано, как менялась его репрезентация и восприятие в нескольких областях информационного пространства — традиционная текстуальная культура, академический дискурс и книжный рынок XX–XXI вв., а также нынешние медиа. Неудачник из «низовых литерати», но успешный автор и издатель; человек, при жизни реализовавший свои личные устремления и склонности, но почти забытый после смерти, а затем «возрожденный» как классик знакового жанра и объект нишевой медийной популярности.

Ключевые слова: Чжан Чао, литерати, Цин, досуговая литература, *сяньцин вэньсюэ*, текстуальная культура, информационное пространство.

Автор: Виноградская Вероника Брониславовна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, Центр изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0002-3878-1282. E-mail: vinogradskaya@ifes-ras.ru

Veronika B. Vinogradskaya
Zhang Chao (1650–1709?): Life's Ups and Downs
and Cultural Memory

Abstract: Zhang Chao (1650–1709?) was a writer and book publisher in the early Qing Dynasty (1644–1911). His work is dominated by the so-called “leisure literature”, especially by informal essayistic and aphoristic prose and wordplay poetry. “leisure literature” was also predominant in his book publishing, and anthologies of contemporary informal prose that he compiled enjoyed great success. In addition to the history of “leisure literature”, Zhang Chao’s life and works offer interesting material for the study of cultural memory, including a cross-cultural perspective. The paper describes three stages of his relationship to luck (before birth, during life and after death) through representation and perception changes in several areas of the information space: traditional textual culture, academic discourse and the book market of the 20th–21st centuries, as well as the current media. A “low-level literatus”, he was a failure as an official, but a successful author and publisher; a person who during his lifetime fulfilled his personal aspirations, but was almost forgotten after his death, and then “resurrected” as a classic author of a respectable literati genre and an object of niche media popularity.

Keywords: Zhang Chao, literati, Qing, leisure literature, *xianqing wenxue*, textual culture, information space.

Author: Veronika B. Vinogradskaya, Candidate of Sciences (Philology), Leading Research Associate, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-3878-1282. E-mail: vinogradskaya@ifes-ras.ru

Беды-удачи превращаются и порождают друг друга, их изменения не очевидны.

В приграничье у одного человека, владевшего искусством чисел, ни с того ни с сего пропала лошадь — ушла к северным варварам ху. Все сочувствовали ему. Его отец сказал: — А что если это к удаче? Прошло несколько месяцев, его лошадь вернулась с хуским скакуном. Все поздравляли его. Его отец сказал: — А что если это может привести к беде?

Семья обогатилась хорошими лошадьми, сын полюбил ездить верхом, упал и сломал себе бедро.

Все сочувствовали ему. Его отец сказал: — А что если это к удаче? Прошел год, варвары ху большими силами вторглись в приграничье.

Молодые и крепкие с луками ушли на войну.

В приграничье было девять погибших из каждых десяти.

И только лишь из-за хромоты отец и сын оба сохранили жизнь.

Потому удача становится бедой, а беда — удачей:

преобразованиям не достигнуть предела, глубину не измерить.

«Хуайнань цзы», глава 18¹

Популярной притче из «Хуайнань цзы», известной также в качестве идиомы «старик из пограничья теряет лошадь» (*сай вэн ши ма* 塞翁失馬), остроту придает совершенное владение её героями искусством чисел (*шань шу* 善術), то есть, в частности, предсказаниями, которое, видимо, и дает старику понимание неочевидности того, что кажется очевидным, так как жизнь человека и оценка каждой конкретной ситуации зависит от неопределённого числа параметров. Тем не менее использование пусть грубых, но явных переменных «беды-удачи» и конвенциональных признаков жизненного успеха позволяет не только выразительно поведать о причудливости и непредсказуемости судьбы, но и расставить значимые вехи в личной истории, чтобы проследить её на меняющемся культурном фоне. Мы посмотрим, как воспринимали, забывали, вспоминали и переоценивали типичного *литерати* начала династии Цин (1644–1911) — Чжан Чао 張潮 (1650–1709?).

Китайские литерати относились к социальной группе, в которой многое определялось степенью известности. Общественное признание и успех подразумевали, что не только человек пишет и является производителем контента, но и о нем пишут, он сам становится фактом историографии, участником истории, узнаваемым лицом в информационном пространстве. Случай Чжан Чао интересен резкими поворотами личной судьбы и изменением восприятия его жизни и деятельности в исторической перспективе. Он в полной мере испытал на себе «повороты беды-удачи» (*хо-фу чжи чжуань* 禍福之轉), при жизни столкнулся с проблемой самоидентификации, характерной для своей социальной группы, а после смерти — со значительной переоценкой его творчества. В статье

¹ Здесь и далее перевод — В.Б. Виноградская.

夫禍福之轉而相生，其變難見也。近塞上之人有善術（(善于数術)）者，馬無故亡而入胡。人皆吊之。其父曰：「此何遽不為福乎？」居數月，其馬將胡駿馬而歸。人皆賀之。其父曰：「此何遽不能為禍乎？」家富良馬，其子好騎，墮而折其髀。人皆吊之。其父曰：「此何遽不為福乎？」居一年，胡人大入塞，丁壯者引弦而戰，近塞之人，死者十九，此獨以跛之故，父子相保。故福之為禍，禍之為福，化不可極，深不可測也。（《淮南子·人間訓》）。

его отношения с удачей представлены, с одной стороны, в свете соответствия социальным ожиданиям и собственным желаниям, а с другой — через присутствие в информационном пространстве² традиционной текстуальной культуры, академического дискурса и книжного рынка XX–XXI вв., а также в нынешних медиа.

В современных энциклопедических справках Чжан Чао 張潮 (1650–1709?) чаще всего определяют как литератора и книгоиздателя. Он действительно писал много и в разных жанрах, а на пике своей социальной реализации был успешным и влиятельным издателем. Тем не менее в официальных исторических источниках не содержится ни единого упоминания о нем, даже год его смерти до сих пор точно не установлен. Подобное отсутствие сведений вполне объяснимо, так как Чжан Чао не получил высокой ученой степени и не занимал приличных постов. С этой точки зрения его можно отнести к так называемым «низовым литератам» (*дициэн вэньжэнь* 底層文人), у которых, в зависимости от личного ощущения, пока или уже не получилось сдать государственные экзамены и поступить на службу. Эта весьма разнородная социальная группа из провалившихся экзамены даже в уездное училище до бросивших экзаменационную гонку даже не получив второй ученой степени *цзюйжэнь*. Ещё при династии Мин (1368–1644) она разрослась до значительных размеров и стала заметной частью культурного ландшафта общества [Мэн Цинсин 2017; Elman 2008, 360–427]. И как литератор, и как издатель, Чжан Чао активно участвовал в литературной и книжной жизни г. Янчжоу 揚州 (совр. пров. Цзянсу), который издавна входил в состав культурного региона Цзяннань, считавшегося зернохранилищем страны и колыбелью талантов. Согласно поговорке:

天下英才，半數盡出江南。

Из выдающихся талантов Поднебесной половина вышла из Цзяннаня.

Янчжоу, один из важнейших городов династии Цин (1644–1911), во второй половине XVII в. был также уникальным «межрегиональным и междинастийным» центром культуры литерата [Meyer-Fong 2003; Fin-

² Информационное пространство — многозначный термин, здесь используется в наиболее общем значении: как пространство, в котором создается, перемещается и потребляется информация; «как комплекс непрерывающихся процессов, связанных с распространением сообщений и обменом разнообразными данными» [Евдокимов 2018]. Там же см. о соотношении информационного пространства и медиапространства.

пане 2004]. Успешная торговля солью, которой также славился Янчжоу, делала Чжан Чао, кроме того, заметным экономическим актором. Но всё это «не считалось» в контексте государственной идеологии, поэтому собственного официального жизнеописания он не удостоился, и сведения о нем исходят в основном из упоминаний в произведениях современников, его собственных произведений и из изданной им самим обширной личной и деловой переписки: «Разрозненные письма» (*Чи ду оу цунь* 尺牋偶存) содержат 456 писем Чжан Чао, а два выпуска «Писем дружеских голосов» (*Чи ду ю шэн* 尺牋友声) — 1003 письма от трехсот корреспондентов к Чжан Чао на протяжении нескольких десятилетий [Son 2010, 285–287; Чэнь Сяофэн 2018, 156–162].

Разнонаправленные факторы влияли на место Чжан Чао в информационном пространстве до рождения (I), при жизни (II) и после смерти (III), то способствуя его заметности, то приближая к забвению.

I. До рождения

По своему происхождению Чжан Чао был отпрыском родовитой, богатой во многих поколениях семьи. Но со смертью деда Чжан Чжэнмао 張正茂 в 1616 г. наступил длительный период бедности. Будущему отцу Чжан Чао, Чжан Сикуну 張習孔 (1606–?) тогда едва было 11 лет, и именно он как старший сын обеспечивал всю семью, одновременно учась сам и работая учителем в местных школах. В 1649 г. он получил заветную высшую ученую степень *цзиньши*, поступил на службу, и к рождению второго сына, Чжан Чао, семья вошла в длительную полосу удачи.

II. При жизни (1650–1709?)

В своих «семейных наставлениях» (*цзя сюнь* 家訓) отец Чжан Чао недаром писал:

貧莫貧於無才，賤莫賤於無志。

Нет беднее бедного, чем бесталанный.

Нет низкороджденной низкороджденного, чем безвольный.

Мальчик рос в достатке, но воспитывался в строгости и в полном соответствии с конфуцианскими идеалами. После смерти матери Чжан

Сикун ушел в отставку, осел в Янчжоу и успешно занялся торговлей. У Чжан Чао рано проявился литературный талант, а в 1663 г. он получает статус перспективного студента (*бу чжу шэн* 補諸生). Однако, потерпев четыре провала на экзаменах за последующие 12 лет, с 1663 по 1675 г., Чжан Чао в 1677 г. окончательно отказывается от идеала бюрократической карьеры³. Подобных неслучившихся или ушедших в отставку по разным причинам чиновников, а также принципиально настроенных против службы бунтарей и эскапистов в XVII–XVIII вв. становится все больше. Чжан Чао повезло в том, что он, благодаря унаследованной семейной торговле, не нуждался в заработке и мог полностью отдаться любимым занятиям — писательству и книгоизданию. Чрезвычайная любовь к чтению и книгам, вкупе с незаурядной социальной открытостью и активностью способствовали потрясающему успеху его разнообразных книжных проектов и росту его личной популярности как автора. В Янчжоу он стал местной знаменитостью и славился как хозяин поэтических сборищ. У него всегда было много друзей, в том числе среди самых почтенных членов общества и признанных знаменитостей — это получившие известность как драматурги Кун Шанжэнь 孔尚任 (1648–1684) и Ю Тун 尤侗 (1618–1704), Чжан Чжупо 張竹坡 (1670–1698), прославившийся «критическими замечаниями» (*пин дянь* 評點) к роману «Цзинь, Пин, Мэй» 金瓶梅 («Цветы сливы в золотой вазе»), крупный издатель из Ханчжоу Ван Чжо 王卓 (1636–?) и многие другие.

В творчестве Чжан Чао преобладает неформальная эссеистическая проза «малого рода» (*сяо пинь* 小品) и поэзия разных жанров, либо в виде авторских сборников (*цзи* 集), например, «Сборник Синь-Чжая⁴ о том о сем» (*Синь-Чжай ляо фу цзи* 心齋聊復集), «Сборник стихотворений *ши* Синь-Чжая» (*Синь-Чжай ши цзи* 心齋詩集), либо в качестве отдельных небольших произведений на один «свиток» (*цзюань* 卷), в составе антологий (*сяуань цзи* 選集) и «собраний книг» (*цун шу* 叢書), таких как «Гексаграмма Бедность» (*Пинь гуа* 貧卦), эссе о бедности в стиле «Канона перемен», или текст-коллаж из фраз «Чжуан-цзы», «Соединяя Чжуан-цзы» (*Лянь Чжуан* 聯莊). Обращает на себя внимание обилие текстов

³ Хотя в большинстве источников воспроизводится информация о том, что он был архивариусом или библиотекарем в академии Ханьлинь (*Ханьлинь юань кунму* 翰林院孔目), Сон Суён приводит текстовые свидетельства того, что эта мелкая должность была куплена (ради престижа или по каким-то еще соображениям), но Чжан Чао никогда не служил [Son 2018, 21].

⁴ Синь-Чжай 心齋 «Пост сердца» — популярная в Китае того времени аллюзия на диалог из четвертой главы Чжуан-цзы. Одно из литературных прозвищ Чжан Чао.

игрового характера. Помимо уже упомянутых — например, застольные игры «Правила вина» (*Цзю люй* 酒律), «Вещи для винопития» (*Ся цзю* 下酒物); пародийная библиография в виде фармакологического компендиума «Корни-травы книг» (*Шу бэнь-цао* 書本草)⁵; замечательный сборник графических стихотворных шарад «Поэтический мешочек из кусочка парчи» (*Си нан цунь цзинь* 奚囊寸錦)⁶.

Все приведенные примеры подходят под определение «досуговой литературы» (*сяньцин вэньсюэ* 閑情文學)⁷, охватывающей огромный круг разнородных произведений, противопоставленных каноническим памятникам и жанрам классической литературы, но объединённых общим настроением неформальности, занимательности и оригинальности. К ней относят прозу *сяо пинь*, отдельные романы литерати, разнообразные сюжетные и несюжетные записки *би цзи* 筆記, необычные поэтические форматы. Подобные произведения присутствовали в текстуальной культуре Китая с давних времен, но при династии Мин стали излюбленным предметом рефлексии литерати и важным для их самоопределения культурным продуктом. В том же духе «досуговой литературы» выдержано и наиболее знаменитое произведение Чжан Чао — «Ю мэн ин» 幽夢影 («Тени ускользящих снов»)⁸, сборник, в наиболее полной версии состоящий из 219 высказываний афористического характера (*цин янь* 清言, букв. «чистые речения») в сопровождении 580 «критических замечаний» (*пин дянь* 評點) его друзей-литерати (125 авторов), с несколькими предисловиями и послесловиями⁹.

Помимо собственного творчества Чжан Чао много времени и сил посвящал книгоизданию методом ксилографии (*кэ шу* 刻書). Он владел

⁵ Перевод на русский с комментариями см. [Виноградская 2022, 333–346].

⁶ Более точное представление о тематическом и жанровом разнообразии на примере конкретных произведений даёт монография [Гао Цилу 2004, 29–36].

⁷ Об определении досуговой литературы (анг. *leisure literature*) и ее месте в литературном процессе в Китае см. [Laughlin 2008, 26].

⁸ Существует большое количество вариантов перевода, например, «Тени глубокого сна», «Тени тихих снов», «Тени потаенных снов», «Прозрачные тени снов»; англ.: *Quiet Dream Shadows, Night Dream Shadow, Sweet Dream Shadows, Faint Dream Shadows, Shadows of Secret Dreams* и т.д. Расхождения в основном связаны с иероглифом *ю* 幽, который плохо поддается однозначному переводу, в частности, потому что в его значение встроена коннотация с невербализуемыми аспектами переживания.

⁹ Состав в разных изданиях слегка варьируется в зависимости от концепции современных редакторов и того, какое из ранних изданий выбиралось в качестве образца. О «гибком издательском процессе» (*flexible publishing process*) и вариациях в сохранившихся ранних изданиях «Ю мэн ин» см. [Son 2010, 116–122].

собственной книгопечатной мастерской и за 25 лет издал более 40 книг¹⁰, как самостоятельно, так и совместно с другими известными издателями того времени (подробнее см.: [Son 2010, 98–136]). При этом книгопечатание не было для него профессиональным занятием или чисто коммерческим предприятием, но всегда оставалось увлечением, пусть и далеко не случайным. Относительная простота и гибкость технологии ксилографии сделала её популярным хобби среди состоятельных литерати уже при династии Мин, включая её принцев [Kerlouégan 2011, 39–73]. Чжан Чао к книгоизданию приобщил его отец, Чжан Сикун, который привлекал сыновей к работе над семейными проектами, начиная с традиционной семейной генеалогии (*цзя пу* 家谱) и вплоть до его собственных сочинений, включая комментарии к каноническим произведениям и классикам сунского неоконфуцианства [Son 2018, 25–26].

До XVI в. мало кому из авторов удавалось увидеть свои творения в печатном виде. Печатные издания чаще становились посмертным актом признания и памяти, да и сами авторы традиционно отдавали предпочтение рукописным изданиям. Настроения поменялись к XVII в. И так как теперь любой, кто мог позволить себе заплатить за дерево, бумагу, тушь и нанять резчика для изготовления печатных блоков, мог выступить в роли издателя, хоть «мясники и продавцы вина» (Тан Шуньжи 唐順之, 1507–1560), то литерати постепенно втянулись в «самиздат». Для кого-то книгоиздание было одиночным проектом, для кого-то основным источником дохода, кто-то публиковал самостоятельно, кто-то в сотрудничестве с другими, одни — ради пропаганды своих идей, другие — исключительно ради денег. Одним из следствий этих сложных процессов стала органичность совмещения ролей автор–издатель.

На первом этапе (1677–1682), когда Чжан Чао печатал собственные ранние произведения, такие как «Правила вина» (*Цзю люй* 酒律) или «Сборник Синь-Чжая о том о сем» (*Синь-Чжай ляо фу цзи* 心齋聊复集), и сочинения отца, издание оставалось на любительском уровне — по необходимости специально к каждому случаю нанимались резчики, печатники и иллюстраторы. За успехом этих камерных начинаний в избранных кругах последовало увеличение масштабов деятельности, а Чжан Чао становится также увлеченным компилятором и редактором. Кроме этого, он активно участвует в чужих издательских проектах, помогая финансированием, консультированием и полезными связями. Начиная

¹⁰ Библиографическое описание 19 сохранившихся изданий см. [Son 2018, 201–222].

с 1682 г., к его издательскому делу уже трудно относиться как к хобби: растут масштабы проектов и жанровое разнообразие, изданные книги выходят за пределы Янчжоу, становясь популярными также в Сучжоу, Ханчжоу, Нанкине и Пекине, а наиболее успешные почти сразу достигают Японии и Кореи.

Он издавал сборники драм и популярных песен, собрания писем, поэзию и сюжетную и эссеистическую прозу, комментированную классику, трактат по фонологии, элегии в память об умершей жене, учебники для женщин. Но определяющей составляющей его книгоиздательской деятельности была современная Чжан Чао «досуговая литература». Объемные «собрания книг» разных авторов и жанров издавались в беспрецедентных количествах уже в конце династии Мин и продолжали пользоваться спросом при Цин¹¹, но антологии современников, любовно собранные, тщательно отредактированные и изданные Чжан Чао, вошли в топ наиболее успешных. Это:

1) «Новые анналы Юй Чу» (*Юй Чу синь чжи* 虞初新志)¹², по образцу «Анналов Юй Чу» (*Юй Чу чжи* 虞初志), популярных при Мин. 150 коротких фактографических сюжетных рассказов, анекдотов и биографий на вэньяне в четырех выпусках-сборниках (*цзи* 集), издаваемые с 1683 по 1704 г.

2) «Собрание книг сандалового стола» (*Тан цзи цун шу* 檀几叢書) совместно с Ван Чжо, знаменитым издателем из Ханчжоу. Всего 157 произведений *сяо пинь* на разные темы и в разных стилях в трех выпусках-сборниках в 1695 г., с переизданием в 1697 г.

3) «Собрание книг блистательной эпохи» (*Чжао дай цун шу* 昭代叢書) совместно с Ван Чжо, в трех выпусках (1697, 1700, 1703), каждый по 50 произведений. По представленным жанрам и принципам отбора (не перепечатки, но только новейшие и тщательно отобранные) не отличается от «Тан цзи цун шу», но каждое произведение сопровождается небольшим предисловием и послесловием Чжан Чао¹³.

¹¹ Из-за цензуры при правлении Цяньлуна в конце XVIII в. затруднительно дать точные оценки этого сегмента книжного рынка, но до наших дней дошло более 50 поэтических антологий конца Мин — начала Цин, в которые входило от 50 до 500 поэтов [Son 2018, 9].

¹² Юй Чу 虞初 — маг *фан ши* 方士 времен династии Хань, считается основателем «школы *сяо шо*» (*сяо шо цзя* 小说家).

¹³ Собрание «Чжао дай цун шу» настолько понравилось читающей публике, что получило продолжение (распространенная практика для популярных изданий при Мин и Цин) — после смерти Чжан Чао вышло еще 7 выпусков, составивших серию из 10 сборников.

Два последних издания, включавшие 307 произведений порядка 240 авторов, несмотря на то что последовательно ориентировались на наиболее образованную аудиторию, стали бестселлерами и на широком книжном рынке. В планах были также чрезвычайно популярные «повседневные энциклопедии» (*жююн лэйшу* 日用類書), книги по истории, буддизму и даосизму, собрания экзаменационных сочинений, но Чжан Чао опять не повезло. В 1699 г. он по навету попадет в тюрьму. Об этом, смутно связанном с политикой печальном стечении обстоятельств в официальных источниках нет никаких сведений, ведь он так и остается одним из «низовых литерати» без признанных государством заслуг перед обществом. Пребывание в тюрьме было недолгим, но тяжелым, подкосило его здоровье, самоощущение и подорвало основы материального благосостояния. Он продолжал писать и издавать, но теперь ему самому приходилось просить о финансовой помощи в начинаниях. В те годы он начинает использовать литературное прозвище Даос Три Есть (*Сань Цзай даожэнь* 三在道人), так как:

田還在，屋還在，身還在

Первое: поле пока есть (нет нужды покупать рис).

Второе: жилье пока есть (нет необходимости снимать).

Третье: тело пока есть (в гроб класть еще рано).

О последних годах его жизни, в связи с резким сокращением круга социальной активности, почти ничего не неизвестно.

III. После смерти (XVIII–XXI вв.)

За прошедшие два с лишним века отношение к Чжан Чао менялось достаточно сильно. Успешный и известный в своё время, он был почти забыт к XX в., так как во второй половине XVIII в. изданные им книги попали под прицел цензуры, которая стала заметным явлением информационного пространства при династии Цин [Brook 1988, 177–196; Son 2018, 127–161]. Из-за бюрократического произвола ее жертвой мог стать, в принципе, кто угодно и, в общем-то, за что угодно. Сам Чжан Чао был аполитичен, и как издатель внимательно следил, чтобы в изданных им книгах не содержалось проявлений антимагичурских настроений или других неодобряемых сверху идей. Но сама неподконтрольность частной издательской деятельности литерати была источником постоянного бес-

покойства цинских властей, а «самиздат» авторов воспринимался с еще большим подозрением и порицался за самонадеянность и легкомыслие.

В 1769 г. «Юй Чу синь чжи», которые к тому времени стали еще популярней, чем при жизни Чжан Чао, подверглись частичному запрету, возможно, из-за ненадежности некоторых авторов. В 1781 г., в ходе отбора произведений для грандиозного «Полного собрания книг четырех хранилищ» (*Сы ку цюань шу* 四庫全書), «Чжао дай цун шу» сначала был представлен к включению в этот крупнейший издательский проект китайской текстуральной культуры, затем исключен, но как «подлежащее сохранению в каталоге» (*ин цунь шу му* 應存書目), а впоследствии отнесен к категории «выборочно сжечь» (*чоу хуй* 抽燬), то есть разрешен к обращению, но с купюрами. В том же году был подтвержден частичный запрет на «Юй Чу синь чжи» и были классифицированы как «подлежащие сожжению» (*ин хуй* 應燬), то есть запрещенные целиком, «Песни кисти» (*Би гэ* 筆歌), собрание северных пьес и популярных песен, ранний сборник «Синь-Чжай ляо фу цзи», сборник поэтических шарад «Си нан цунь цзинь» и пособие для экзаменов «Разъяснение понимания комментариев старших к Четырехкнижию» (四書尊註會意解) Чжан Цзюда 張九達 (конец XVII в.). Также не прошли цензуру эпистолярные сборники «Чи ду оу цунь» и «Чи ду ю шэн», но были они запрещены полностью или частично, не ясно [Son 2018, 148].

В подобной ситуации не было ничего исключительного, и, судя по результатам, такие запреты даже отдельных произведений способствовали вымыванию, их авторов из информационного пространства. Из близкого круга Чжан Чао подобная посмертная судьба настигла, например, Ши Пана 石龐 (1670–1702?)¹⁴, разностороннего и плодовитого «удивительного таланта» (*ци цай* 奇才). При жизни он прославился как драматург и достойный продолжатель стиля Тан Сяньцзу 湯顯祖 (1550–1616), автор од в жанре *фу* 賦, в том числе знаменитого палиндрома «Ода снегу» (*Сюэ фу* 雪賦), также был известен своей каллиграфией. Сборник «Рассуждения Тянь-Вая» (*Тянь-Вай тань* 天外談) вошёл в «Сы ку цюань шу», но его же «Начальный сборник Хуй-Цуня» (*Хуй-Цунь чу цзи* 晦村初集) был запрещен, многие драмы и новеллы *чуань ци* утрачены [Чжан Цзиньпин 2004]. К концу императорского Китая он, как и Чжан Чао, превратился в малоизвестного проходного персонажа на задворках литературного процесса.

¹⁴ Он написал, в частности, одно из предисловий к «Ю мэн ин» [Чжан Чао 2008, с. 4–6].

В 20-х гг. XX в. в целом в фарватере китайской литературы шел социальный реализм, но параллельно начала расти привлекательность неформальной эссеистической прозы в духе *сяо пинь* [Laughlin 2008, 7–12], и «досуговая литература» династий Мин и Цин вновь становится объектом пристального внимания определенных групп интеллектуалов. Сборник «Ю мэнь ин» Чжан Чао был, после падения династии Цин, издан уже в 1915 г., но оставался в тени таких авторов как Чэнь Цзижу 陳繼儒 (1558–1639), Цзинь Шэнтань 金聖歎 (1608–1661), Чжан Дай 張岱 (1597–1676), Ли Юй 李玉 (1591–1671), Юань Хундао 袁宏道 (1568–1610), Шэнь Фу 沈復 (1763–1825?) и других.

В 1936 г. в Шанхае выходит из печати «Ю мэнь ин», изданию которого способствует писатель и переводчик Чжан Ипин 章衣萍 (1902–1946). Рукопись его земляка Чжан Чао попала к нему на букинистическом развале в Хуйчжоу и поразила как «книга таланта и большого мыслителя»¹⁵. Приблизительно в это же время «Ю мэнь ин» привлекает внимание Линь Юйтана 林語堂 (1895–1976), влиятельного интеллектуала, известного писателя и переводчика, который много сделал для переоценки наследия традиционной культуры в эпоху модерна [Chan, Lee 2015]. В 1935 г. небольшая выборка из афоризмов Чжан Чао публикуется в переводе Линь Юйтана под названием *The Epigrams of Chang Ch'ao* в первом еженедельнике на английском языке *The China Critic* (1928–1946) [Lin 1935, 86–87]. Более полный перевод появляется в составе книги *The Importance of Living* (1937) [Lin 1937, 316–328], «предке и предшественнике современных “self-help” книг», по меткой характеристике на портале [goodreads.com](https://www.goodreads.com)¹⁶. Цитаты из этого сборника эссе Линь Юйтана и в том числе из его перевода изречений Чжан Чао продолжают воспроизводиться и в современных блогах¹⁷. В 1960 г. Линь Юйтан выпускает более полный, хотя также местами фрагментарный и довольно вольный,

¹⁵ 才子之書，亦大思想家之書也。

¹⁶ “An ancestor and precursor of modern ‘self-help’ books”. URL: <https://www.goodreads.com/book/show/84352> (accessed 21.06.2022).

¹⁷ Например, на популярной платформе для блогов Medium в посте в 2020 г. Param Hegde приводит цитату из *The Importance of Living*: “Reading books in one’s youth is like looking at the moon through a crevice; reading books in middle age is like looking at the moon in one’s courtyard; and reading books in old age is like looking at the moon on an open terrace. This is because the depth of the benefits of reading varies in proportion to the depth of one’s own experience”. Оригинальное изречение под номером 35 находится в основательном и аккуратном издании «Ю мэнь ин» издательства «Чжунхуа шуцзюй» [Чжан чао 2008, 53–54]. URL: <https://medium.com/amateur-book-reviews/a-book-to-keep-on-your-bedside-the-importance-of-living-be659fc76b33> (published: 13.07.2020).

перевод, включающий наконец и «замечания» *пин дянь*. Он открывает антологию *The Importance of Understanding: Translations From the Chinese* [Lin 1960, 36–74]¹⁸, в которой отрывки из Мэн-цзы и Чжуан-цзы соседствуют с Шэнь Фу и самим Линь Юйтаном. Этот перевод «вернулся» в Китай в составе двуязычных изданий с параллельным текстом на китайском и английском.

Переиздание этих «афоризмов литерати» (*вэньжэнь дэ гэянь* 文人的格言), по определению Линь Юйтана, положило начало новой известности Чжан Чао. Ей способствовала и постепенная переоценка статуса любимых жанров Чжан Чао, *би цзи* и *сяо пинь*. Неформальная несюжетная проза стала восприниматься как одно из знаковых направлений литературы династий Мин и Цин. В Тайване избранные изречения из «Ю мэн ин» были включены в школьную программу. В КНР он оставался более или менее на обочине, но начиная со второй половины XX в. постоянно увеличивалось количество переизданий его произведений. В XXI в. счет печатных изданий «Ю мэн ин» идет уже на десятки и отдельной книгой, и, несколько позже, в составе собраний в одном или нескольких томах других афористических сборников «досуговой литературы» династий Мин¹⁹ и Цин²⁰.

Также появляются научные работы, посвященные Чжан Чао и его творчеству, сначала на китайском²¹, а в XXI в. также и на английском языке, посвященные и его творчеству, и роли в культурных процессах начала династии Цин. Сон Соён²² на примере подробного рассмотрения издательской деятельности Чжан Чао демонстрирует особенности книгоиздательства в начале династии Цин [Son 2010, 98–135].

¹⁸ В эту антологию включено еще одно произведение Чжан Чао под названием *Seven Remedies* (*Ци ляо* 七療) [Lin 1960, 91–97].

¹⁹ Такие как «Рассуждения грызущего кочерыжки» (*Цай гэнь тань* 菜根譚) Хун Инмина 洪应明, «Уединенные записки у окошка» (*Сяо чуан ю цзи* 小窗幽记) Чэнь Цзижу 陈继儒, «Изречения стонов» (*Шэнь-инь юй* 呻吟语) Люй Куня 吕坤, «Ночные разговоры у камелька» (*Вэй лу е хуа* 围炉夜话) Ван Юнбиня 王永彬.

²⁰ Такие как «Разнообразные записки у дощатого моста» (*Бань цяо цза цзи* 板桥杂记) Юй Хуая 余怀, «Шесть записок о быстротечной жизни» (*Фу шэн лю цзи* 浮生六记) Шэнь Фу 沈复, «Случайное пристанище для праздных дум» (*Сянь цин оу цзи* 闲情偶寄) Ли Юя 李渔.

²¹ Так, с 1980 по 2002 в Тайване защищено 19 магистерских и докторских диссертаций [Гао Цилу 2004 с. 295–297].

²² Подробнее см. настоящее издание: Рецензия на книгу: *Son Suyoung Writing for Print: Publishing and the Making of Textual Authority in Late Imperial China*. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018. 249 p. ISBN: 978-1-68417-096-8. (*Виноградская В.Б.*) (с. 241–247).

С подъемом микроблогов в 2012 г. и повсеместным распространением социальных сетей во второй половине 10-х гг. наступает период новой актуальности в более широком медийном пространстве, снова в связи с переоткрытием «Теней ускользающих снов»: необычный формат коротких изречений, напоминающих посты с разнообразными «комментами» от сотни с лишним современников, заиграл новыми красками в контексте соцсетей. Сравнения «Ю мэнь ин» сначала с блогами и позже с микроблогами появляются сразу же, как только в Китае начинают распространяться соответствующие технологии. В 2012 г. еще в бумажной газете публикуется заметка «При Цин тоже были „подсевшие на микроблоги“» [Хэй Ванхуй 2012]²³.

В 2018 г. в сети появляются отрывки из «Ю мэнь ин» в стиле мессенджера с «критическими замечаниями» *пин дянь*, оформленными как комментарии друзей:

本文根據史實和張潮作品，經過合理想象而作。為達閱讀效果，略有戲謔之語，或有杜撰之處，並無任何對古人不敬之意，還望讀者諒解！

Этот текст создан согласно историческим фактам и произведениям Чжан Чао, посредством разумного воображения. Для достижения читательского эффекта содержит некоторую долю шутовщины и вымысла, но не подразумевает никакого неуважения к древним, надеюсь на понимание читателей [Су Дисюань 2018]²⁴.

А к началу 20-х гг. эти отрывки воспроизводятся уже с дизайном любимой китайской соцсети WeChat с аватарками Чжан Чао и авторов комментариев [Циндай 2021].

На русском языке «Ю мэнь ин» впервые мелькает в частичном переводе В.В. Малявина в журнальной публикации в 1992 г. [Чжан Чао 1992, с. 23], затем в его же переводе уже в тематическом сборнике «Книга мудрых радостей» [Книга... 1997] и, наконец, в 2004 г. в наиболее полном виде в книге «Афоризмы старого Китая» [Чжан Чао 2004, 249–336] под названием «Прозрачные тени снов». Начиная с конца нулевых годов я также публиковала отдельные переводы из Чжан Чао в своем блоге в Живом Журнале и посвященные ему статьи, например, «„Ю мэнь ин“

²³ 黑王辉： 清朝也有“微博控” // 汕头日报. 15.06.2012. URL: http://www.stdaily.com.cn/html/2012-06/15/content_330096.htm (дата публикации: 15.06.2012).

²⁴ 素笛軒： 張潮的朋友圈. URL: https://www.gushiciku.cn/dc_tw/105808981 (дата публикации: 15.03.2018).

Чжан Чао (1650–1709?) как интерактивный проект» [Виноградская 2015, 52–71]. При этом на академических ресурсах (<https://www.synologia.ru>) и в изданных энциклопедиях нет статей, посвященных Чжан Чао²⁵, а в русскоязычной Википедии до сих пор приводится максимально короткая и явно устаревшая статья²⁶. Тем не менее в медийное пространство «Тени снов» постепенно проникают:

В декабре 2014 г. в Калининградском областном историко-художественном музее состоялось открытие выставки китайского искусства XX в. Поэтичное название экспозиции «Тени глубокого сна» было навеяно сборником афоризмов интеллектуала XVII века Чжан Чао [Белякова 2015, 42–43].

В последние годы, в духе движения современного просветительства, независимо друг от друга также состоялись две лекции, посвященные Чжан Чао. В 2018 г. в Тольятти Сергей Сумин («филолог, педагог, издатель, поэт и общественный деятель»²⁷) прочел лекцию «Средневековая китайская афористика (Хун Цзычен²⁸, Чэнь Цзижу, Чжан Чао)»:

«Хун Цзычен, Чэнь Цзижу, Чжан Чао — одни из главных „собеседников“ автора и его гостей в этом большом разговоре о мудрости, национальном менталитете, исторических корнях, трудностях перевода и неизбежной актуальности восточных афоризмов в современной мировой культуре. Сказанное будет рождать гармонию с прочувствованным, увиденным и даже сделанным собственными руками! Помимо самой лекции, гостей ждет настоящий урок каллиграфии под умиротворяющие звуки средневековой китайской музыки. И, конечно же, чашечка зеленого чая, поданная по всем правилам китайской чайной церемонии»²⁹.

²⁵ В энциклопедии «Духовная культура Китая» вскользь он упоминается в томе «Литература» [Духовная 2008, с. 504].

²⁶ «**Чжан Чáо** (кит. трад. 張潮, упр. 张潮, пиньинь *Zhāng Cháo*) — китайский интеллектуал времён империи Цин. Автор сборника афоризмов „Тени глубокого сна“ (幽梦影), каллиграф. По идеологическим причинам литературное творчество Чжан Чао не было включено в Сыку цюаньшу; оно получило известность только в XX веке, благодаря участию Линь Ютана. На русский язык перевод „Теней глубокого сна“ был выполнен В.В. Малявиным». URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A7%D0%B6%D0%B0%D0%BD_%D0%A7%D0%B0%D0%BE (дата обращения: 15.06.2012). Сообщается также, что «на эту статью не ссылаются другие статьи Википедии».

²⁷ Цитата из объявления по ссылке URL: https://vk.com/wall-153046708_71 (дата публикации: 08.02.2018).

²⁸ Транскрипция приводится как в афише.

²⁹ Объявление о предстоящей лекции по ссылке URL: https://vk.com/wall-153046708_71 (дата публикации: 08.02.2018).

В 2021 г. в Интеллектуальном клубе «Кратер» (Воронеж) Андрей Гончарук (филолог и основатель клуба) проводит лекцию «Возвышенные сны Чжан Чао»³⁰:

«Что общего между книгой китайского интеллектуала XVII века и современным микроблогом? Почему гедонист и эпикуреец, любитель вина и ценитель женской красоты взял себе псевдоним „Пост сердца“? Что в его размышлениях об эстетике, чтении, дружбе, идеальном отдыхе устарело, а что остаётся актуальным и сегодня? Какие главы из „Прозрачных теней снов“ не стал переводить на русский язык синолог Владимир Малявин? На каком основании мы берёмся утверждать, что Чжан Чао был женат и у него были дети, если никаких сведений о них не сохранилось? Что делал поэт с удачными строчками, для которых никак не находилось место в стихах? Правда ли, что он был даосом и практиковал йогу сновидений? Как получилось, что автор одного из прекраснейших произведений китайской литературы оказался в конце жизни в тюрьме? Кто вернул миру его книгу после двухсот лет забвения?»³¹

Замечательно, что в обоих случаях лекции проводили не академические синологи, а представители значительно более широкого пишущего и читающего сообщества, исключительно по собственной инициативе и в ряду других подобных литературных встреч с самыми разными темами. И даже в этих двух постах из одной социальной сети ВКонтакте, в схожем жанре, для схожей аудитории и в узком временном диапазоне проявились совершенно разные подходы к восприятию и оценке Чжан Чао, в соответствии с внутренними запросами лекторов и их аудитории: с одной стороны, конкретизация и стремление к верификации, на которых держится научный дискурс (Андрей Гончарук), с другой — тенденция к обобщению по направлению к культурному мифу³² (Сергей Сумин) Так, в динамике на протяжении 250 лет теряют актуальность оценки жизненного успеха и начинает проявляться действие культурной памяти³³, стирающей под-

³⁰ Полная видеозапись лекции и сопутствующие материалы по ссылке URL: https://vk.com/wall-87542672?w=wall-87542672_496 (дата публикации: 19.12.2021).

³¹ Объявление о предстоящей лекции по ссылке URL: https://vk.com/club-kvrm?w=wall-87542672_493 (дата публикации: 06.12.2021).

³² О мифе в контексте исследований культурной памяти см. [Kern 2022, 135].

³³ “Cultural Memory ... differs from history in that its stated focus of interest lies not in the past as such but in its successive retrospective configuration; and it differs from tradition in that it is not static or conservative, but—because of its responsiveness to an ever-evolving present— dynamic and innovative” [Kern 2022, 135].

робности ради компактного, легко воспроизводимого и высоко значимого нарратива.

С точки зрения конфуцианского идеала государственной карьеры Чжан Чао оказался неудачником, но успешно занимался любимым делом, попав в коммерческий тренд издания любезной его сердцу современной «досуговой литературы». При жизни его восприятие определяется отчасти конфликтующими, отчасти дополняющими друг друга статусами 1) представителя низовых литерати и 2) популярного автора и издателя. После смерти под влиянием цензуры и под напором времени он почти исчезает из информационного пространства, но возвращается в XX в. в связи с переоценкой наследия традиционной культуры, как по линии академических штудий, так и в духе ностальгической рефлексии. Постепенно он превращается из полузабытого рядового участника литературного процесса в классика знакового для своего периода времени жанра и становится объектом нишевой медийной популярности в наши дни.

Библиографический список

Белякова П.Н. Тени глубокого сна // Мир музея. 2015. № 6. С. 42–43. URL: <https://koihm.ru/teni-glubokogo-sna/> (дата обращения: 05.06.2022).

Виноградская В.Б. «Ю мэнь ин» Чжан Чао (1650–1709?) как интерактивный проект // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2014. — М.: ИДВ РАН, 2015. С. 52—71.

Виноградская В.Б. Библиографическая фармакология Чжан Чао (1650–1709?) // Китай: история, политика, культура. К 90-летию Ю.М. Галеновича. Сборник статей. Отв. ред. Е.Н. Румянцев. — М.: Синосфера, 2022. С. 333–346.

Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. / Ин-т Дальнего Востока. Т. 3: Литература. Язык и письменность. — М.: Восточная литература, 2008. 855 стр.

Евдокимов В.А. Информационное и медиaprостранство: соотношение понятий // Наука о человеке: гуманитарные исследования, 2018. №4 (34). С. 47–52. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/informatsionnoe-i-mediaprostranstvosootnosheniye-ponyatiy> (дата обращения: 16.09.2019).

Чжан Чао. Из книги «Тени глубокого сна» / пер. В.В. Малявин // Наука и религия. 1992. № 3. С. 23.

Чжан Чао. Тени глубокого сна // Книга мудрых радостей / сост. В.В. Малявин; пер. В.В. Малявин, В.М. Алексеев. — М.: Наталис, 1997. 431 с.

Чжан Чао. Прозрачные тени снов // Афоризмы старого Китая / сост., пер. В.В. Малявин. — М.: Астрель, АСТ, 2004. С. 249–336.

Гао Цилу. Чжан Чао юй Ю мэн ин [Чжан Чао и «Ю мэн ин»]. — Тайбэй: Ваньцзюаньлоу, 2004, 299 с. (На кит.)

Мэн Цинсин. Вань-Ли шу тань: Син Тун гэань яньцзю [Каллиграфическое сообщество годов Вань-Ли: исследование случая Син Туна]. — Пекин: ЖЭнь-минь вэньсюэ чубаньшэ, 2017. 347 с. (На кит.)

Су Дисюань. Чжан Чао дэ пэньюцюань [Круг друзей Чжан Чао]. URL: https://www.gushiciku.cn/dc_tw/105808981 (дата публикации: 15.03.2018). (На кит.)

Хэй Ванхуй. Цинчао е ю «вэйбокун» [При Цин тоже были «подсевшие на микроблоги»] // Шаньтоу жибао. 15.06.2012. URL: http://www.stdaily.com.cn/html/2012-06/15/content_330096.htm (дата публикации: 15.06.2012). (На кит.)

Циндай Чжан Чао дэ «Ю мэн ин» [«Тени ускользящих снов» цинского Чжан Чао]. URL: <https://baike.baidu.com/tashuo/browse/content?id=7a442b40a8e807c8e0b3fb0f> (дата публикации: 31.05.2021). (На кит.)

Чжан Цзиньпин. Ши Пан цзи ци вэньсюэ яньцзю [Ши Пан и исследование его литературного творчества]: дисс. Чжан Цзиньпина (магистр). — Чэнду: Аньхойский университет, 2018. URL: <https://cdmd.cnki.com.cn/Article/CDMD-10357-1018123404.htm> (дата обращения: 15.07.2022). (На кит.)

Чжан Чао. Ю мэн ин [Тени ускользящих снов] / ред., коммент. Ван Фэн. — Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2008. 228 с. (На кит.)

Чэнь Сяофэн. Чжан Чао «Чи ду оу цунь» «ю шэн» шулунь [Описание «Разрозненных писем» и «Голосов друзей» Чжан Чао]. // Сучжоу дасюэ сюэбао: чжэ-сюэ шэхуй кэсюэбань. 2018. № 5. С. 156–162. (На кит.)

Brook T. Censorship in Eighteenth-Century China: A View from the Book Trade // Canadian Journal of History. 1988. V. 23(2). P. 177–96.

Chan Sh., Lee D. Lin Yutang: Reinterpreting the Ancients for Moderns // Journal of the Oriental Society of Australia. 2015. V. 47. P. 116–137.

Elman B.A. The Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing // The Ch'ing Empire to 1800, part one / D. Twitchett and J.K. Fairbank, eds., The Cambridge History of China. — Cambridge: Cambridge University Press, 2008. V. 9. P. 360–427.

Finnane A. Speaking of Yangzhou: a Chinese City, 1550–1850. — Cambridge, Massachusetts: Harvard University Asia Center: Harvard University Press, 2004. 487 p.

Kerlouégan J. Printing for Prestige? Publishing and Publications by Ming Princes // East Asian Publishing and Society. 2011. No 1. P. 39–73.

Kern M. Cultural Memory and the Epic in Early Chinese Literature: The Case of Qu Yuan and the *Lisao* // Journal of Chinese Literature and Culture. 2022. V. 9. P. 131–169.

Laughlin Ch. The Literature of Leisure and Chinese Modernity. — Honolulu: University of Hawaii Press, 2008. 242 p.

Lin Yutang. The Epigrams of Chang Ch'ao // The China Critic, 25.04.1935, p. 86–87. URL: http://www.chinaheritagequarterly.org/features.php?searchterm=030_essay.inc&issue=030 (дата обращения: 15.07.2022).

Lin Yutang. The Importance of Living. — New York: Reynal & Hitchcock, 1937. 459 p.

Lin Yutang. *The Importance of Understanding: Translations From the Chinese*. — Cleveland: World Publishing Company, 1960. 494 p.

Meyer-Fong T. *Building Culture in Early Qing Yangzhou*. — Stanford: Stanford University Press, 2003. 281 p.

Son Suyoung. *Publishing as a Coterie Enterprise: Zhang Chao and the Making of Printed Texts in Early Qing China*. // *Late Imperial China*. 2010. V. 31(1). P. 285–287.

Son Suyoung. *Writing for Print: Publishing and the Making of Textual Authority in Late Imperial China*. — Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Asia Center: Harvard University Press, 2018. 264 p.

References

Beljakova P.N. (2015) *Teni glubokogo sna*, *Mir muzeja*, 2015, No 6: 42–43. URL: <https://koihm.ru/teni-glubokogo-sna/> (accessed: 05.06.2022). (In Russian).

Brook T. (1988). *Censorship in Eighteenth-Century China: A View from the Book Trade*, *Canadian Journal of History*, 1988, 23.2: 177–96.

Chan Sh., Lee D. (2015). *Lin Yutang: Reinterpreting the Ancients for Moderns*, *Journal of the Oriental Society of Australia*, 2015, 47: 116–137.

Chen Xiaofeng (2018). *Zhang Chao “Chi du ou cun” “you sheng” shulun*, *Suzhou daxue xuebao: zhixue shehui kexueban*, 2018, No. 5: 156–162. (In Chinese).

Duhovnjaja kul'tura Kitaja: jenciklopedija v 5 t. / In-t Dal'nego Vostoka. T. 3: Literatura. Jazyk i pis'mennost' (2008), Moscow: Vostochnaja literatura. (In Russian).

Elman B.A. (2008) *The Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing*, *The Ch'ing Empire to 1800, part one / D. Twitchett and J K. Fairbank, eds., The Cambridge History of China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, V. 9: 360–427.

Evdokimov V.A. (2018). *Informacionnoe i mediaprostranstvo: sootnoshenie ponjatij*, *Nauka o cheloveke: gumanitarnye issledovanija*, 2018, No 4 (34): 47–52. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/informatsionnoe-i-mediaprostranstvosootnoshenie-ponyatij> (accessed: 16.09.2019). (In Russian).

Finnane A. (2004). *Speaking of Yangzhou: a Chinese City, 1550–1850*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Asia Center: Harvard University Press.

Gao Qilu (2004). *Zhang Chao yu “You meng ying”* [Zhang Chao and “You meng ying”], Taipei: Wanjuanlou. (In Chinese).

Hei Wanghui (2012). *Qingchao ye you “weibokong”* [There were addicted to microblogging in the Qing dynasty], *Shantou ribao*. 15.06.2012. URL: http://www.stdaily.com.cn/html/2012-06/15/content_330096.htm (published: 15.06.2012). (In Chinese).

Kerlouégan J. (2011). *Printing for Prestige? Publishing and Publications by Ming Princes*, *East Asian Publishing and Society*, 2011, No 1: 39–73.

Laughlin Ch. (2008). *The Literature of Leisure and Chinese Modernity*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Lin Yutang (1935). The Epigrams of Chang Ch'ao, *The China Critic*, 25.04.1935: 86–87. URL: http://www.chinaheritagequarterly.org/features.php?searchterm=030_essay.inc&issue=030 (accessed: 15.07.2022).

Lin Yutang (1937). *The Importance of Living*, New York: Reynal & Hitchcock.

Lin Yutang (1960). *The Importance of Understanding: Translations from the Chinese*, Cleveland: World Publishing Company.

Meng Qingxing (2017). Wan-Li shu tan: Xing Tong gean yanjiu [Calligraphy circles during the reign of emperor Wanli of the Ming dynasty: a case study on Xingtong], Peking: Renmin wenzue chubanshe. (In Chinese).

Meyer-Fong T. (2003). *Building Culture in Early Qing Yangzhou*, Stanford: Stanford University Press.

Qingdai Zhang Chao de “You meng ying” [«Тени ускользящих снов» цинского Чжан Чжао “You meng ying” by Qing Dynasty author Zhang Chao]. URL: <https://baike.baidu.com/tashuo/browse/content?id=7a442b40a8e807c8e0b3fb0f> (published: 31.05.2021). (In Chinese).

Son Suyoung (2010). Publishing as a Coterie Enterprise: Zhang Chao and the Making of Printed Texts in Early Qing China, *Late Imperial China*, 2010, 31(1): 285–287.

Son Suyoung (2018). *Writing for Print: Publishing and the Making of Textual Authority in Late Imperial China*, Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Asia Center: Harvard University Press.

Su Dixuan. Zhang Chao de pengyouquan [Zhang Chao's Moments]. URL: https://www.gushiciku.cn/dc_tw/105808981 (published: 15.03.2018). (In Chinese).

Vinogradskaja V.B. (2015). “You meng ying” Zhang Chao (1650—1709?) kak interaktivnyj proekt [Zhang Chao's “Faint dream shadows” as an interactive project], *Chelovek i kul'tura Vostoka. Issledovanija i perevody. 2014*, Moscow: IDV RAN, 2015. Pp. 52–71. (In Russian).

Vinogradskaja V.B. (2022). Bibliograficheskaja farmakologija Zhan Chao (1650–1707?) [Zhang Chao's bibliographic pharmacology], *Kitaj: istorija, politika, kul'tura. K 90-letiju Ju. M. Galenovicha. Sbornik statej / E.N. Rumjancev, ed.*, Moscow: Sino-sfera. Pp. 333–346. (In Russian).

Zhang Chao (1992). Iz knigi «Тени глубокого сна» [Deep dream shadows] / trans. V.V. Maljavin, *Nauka i religija*, 1992, 3. P. 23 (In Russian).

Zhang Chao (1997). Тени глубокого сна [Deep dream shadows], *Kniga mudryh radostej / comp. V.V. Maljavin; trans. V.V. Maljavin, V.M. Alekseev*. Moscow: Natalis. (In Russian).

Zhang Chao (2004). Prozrachnye teni snov [Translucent dream shadows], *Aforizmy starogo Kitaja / comp., trans. V.V. Maljavin*, Moscow: Astrel, AST. Pp. 249–336. (In Russian).

Zhang Chao (2008). You meng ying [Faint dream shadows] / Wang Feng, ed., comm., Peking: Zhonghua shuju. (In Chinese).

Zhang Jinping (2018). Shi Pang ji qi wenzue yanjiu [Shi Pang and his literary works], master thesis, Chengdu: Anhui Daxue. URL: <https://cdmd.cnki.com.cn/Article/CDMD-10357-1018123404.htm> (accessed: 05.06.2022). (In Chinese).

Е.А. Завидовская

АНАЛИЗ ИСТОЧНИКОВ ОПИСАНИЙ НАРОДНОСТЕЙ ПРОВИНЦИИ ГУЙЧЖОУ ИЗ ЦИНСКИХ «АЛЬБОМОВ ОБ ИНОРОДЦАХ»¹

Аннотация: В мире насчитывается более сотни т.н. «альбомов об инородцах» (кит. *баймяоту*) эпохи Цин, которые представляют собой рукописные альбомы со сценами из жизни народностей провинций Гуйчжоу, Юньнань, Хунань, Хайнань и т.д. в сопровождении кратких описаний их места проживания, нравов, обычаев, видов деятельности. Изначально они предназначались для местного чиновничества. В библиотеке СПбГУ хранится четыре таких альбома о провинциях Юньнань и Гуйчжоу. Данное исследование ставит своей целью осветить источники, из которых черпались сведения для пояснений в «альбомах об инородцах». Ещё тексты эпохи Мин претерпевали изменения, сокращения и дополнения, что показано на примере описания народности лоло (совр. название ицзу) из провинции Гуйчжоу.

Ключевые слова: «альбомы об инородцах», источники, историко-географические описания, Цин, лоло.

Автор: ЗАВИДОВСКАЯ Екатерина Александровна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, Центр изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997), доцент, Брянский Государственный Университет имени академика И.Г. Петровского (Бежицкая ул., 14, Брянск, 241036). ORCID: 0000-0002-3878-1282; E-mail: katushaza@yahoo.com

¹ Исследование выполнено при поддержке РФФ в рамках научного проекта № 22-28-00119.

Ekaterina A. Zavidovskaya

Analysis of the Sources for the Descriptions of the Guizhou Ethnic Groups from the Miao Albums²

Abstract: Currently over a hundred hand-written Miao albums of Qing dynasty are scattered around the world, they depict scenes about ethnic groups of Yunnan, Guizhou, Hunan, Hainan provinces accompanied by written descriptions of the areas of their habitation, lifestyles, moral characteristics, activities etc. These albums were originally designed for local officials. St.Petersburg State University library holds four such albums about Yunnan and Guizhou. The paper aims to delineate original sources which were used for textual descriptions in the Miao albums, for instance, Ming dynasty texts were abridged, edited or extended. The paper scrutinizes this process of sources appropriation using the case of luolu ethnic group (modern name yizu).

Keywords: Miao albums, sources, local gazetteers, Qing dynasty, luolu.

Author: Ekaterina ZAVIDOVSKAYA, Candidate of Sciences (Philology), Leading Research Associate, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovskiy Av., Moscow, 117997), Associate Professor, Bryansk State University (Bezhitskaia ul., 14, Bryansk, 241036). ORCID: 0000-0002-3878-1282; E-mail: katushaza@yahoo.com.

Общая информация о цинских «альбомах об инородцах» из собрания библиотеки СПбГУ

В Научной библиотеке им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета (НБ СПбГУ) хранятся четыре альбома, изображающие представителей этнических групп, населявших провинции юго-западного Китая в эпоху Цин (1644–1911) — Гуйчжоу и Юньнань: два альбома о народах провинции Юньнань (шифр Хул. F-26, Хул. F-25, Хул), два альбома о народах Гуйчжоу (шифр F-25а, Хул. F-27). Эти альбомы включают 174 цветных рукописных рисунка, изображающих различные сцены жизни представителей примерно 20 этносов Юньнани и Гуйчжоу, относящихся к группам тибето-бирманских (и, луны, цяны и др.), тайских (дуны, мулао и др.), кадайских (гэлао), мяо-яо и других

² This study was funded by the Russian Scientific Fund, project № 22-28-00119.

народов. Изображена их повседневная хозяйственная деятельность (земледелие, охота, рыболовство, ремесла, торговля), культовая обрядность, праздники, учеба, досуг, характерные наряды, прически, украшения и т.п. Каждый рисунок имеет подпись объемом от 30 до 260 слов, поясняющую этническую принадлежность изображенных людей, ареал проживания и краткую справку историко-этнографического плана. Известно, что альбомы поступили в библиотеку СПбГУ в 1855 г. из Казанского университета, куда были привезены предположительно в 1850 г. выдающимся китаеведом и тибетологом В.П. Васильевым (1818–1900) из Пекина, где их могли приобрести в книжных лавках рынка на Люличан [Маяцкий 2020, 211].

Данная статья преследует цель проследить истоки текстовых описаний в двух «альбомах об инородцах», описывающих народы провинции Гуйчжоу из Научной библиотеки СПбГУ (шифр Хул. F-25а, Хул. F-27). Один из них с шифром Хул. F-25а — анонимный альбом без оригинальной обложки, на новой обложке кто-то подписал пером название альбома «Рисунки, представляющие жителей провинции Юньнань», на самом деле он является неполным альбомом об «инородцах» Гуйчжоу, важно то, что на вложенной записке указана датировка — 1844 г. Альбом включает 72 иллюстрации на листах размером 32,4 × 27,6 см., в углу наклеены небольшие листочки рисовой бумаги с краткими описаниями. Важно то, что данный альбом, скорее всего, не является полным, т.к. стандартный «мяоский альбом», сформировавшийся на рубеже XVIII–XIX вв., включал описания 82 народностей.

Второй альбом с шифром Хул. F-27 имеет название «Полное собрание изображений мяо провинции Гуйчжоу» (*Цюаньцян мяоту* 全黔苗圖) и представляет собой гармонику из 56 листов. Первый и последний листы наклеены на оригинальную, обтянутую узорной тканью деревянную обложку с названием памятника по центру. Листы разделены на две части. В правой части приводится текст описания, озаглавленный номером оборота (нумерация идет с разворота №13), на левой части изображена бытовая сценка, где видны только люди и предметы на белом фоне. Благодаря наличию нумерации видно, что данный альбом неполный, так как первые 12 разворотов в нем отсутствуют, но 27 сохранились³ [Маяцкий 2020, 213–214]. Недостающая часть описаний из этих альбо-

³ Можно провести восстановление отсутствующих описаний по схожему альбому из собрания University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology — «Картины мяо всей Цянь [Гуйчжоу]» (*Цюаньцян мяоту* 全黔苗圖), содержащему 40 картин [Цюаньцян мяоту URL].

мов может быть восстановлена по имеющимся в китайских и западных собраниях альбомам с таким же названием и, наиболее вероятно, схожим набором описываемых народностей Гуйчжоу. Почему мы говорим о том, что это «наиболее вероятно»? Проведенная нами ранее работа по сопоставлению альбомов из Библиотеки СПбГУ с доступными в онлайн-формате альбомами из других библиотек подтверждает тот факт, что единого «лекала» или единого «альбома-предка», который бы копировался всеми художниками, не существовало. Между версиями альбомов о народах Гуйчжоу существуют различия, будь то содержание описаний, последовательность размещения картин, содержание, композиция и манера их исполнения.

Нам удалось найти подтверждения того, что расширенный вариант альбома о народах Гуйчжоу, включающий 82 картины, сформировался на рубеже XVIII–XIX столетий и даже более вероятно — в первом десятилетии XIX в. Более ранние доступные для исследования альбомы середины–конца XVIII в. содержат около 40 картин с описаниями. Так хранящийся в берлинском *Etnologisches Museum* альбом «Картины сорока видов народностей мяо» (*Мяоминьту сышиэр чжун* 苗民圖四十二種) с предисловием, датированным 1768 г., включает 39 картин с описаниями. «Альбом с картинами мяоских варваров, не разделенный на цзюани» (*Мяомань туцзе: буфэнь цзюань* 苗蠻圖冊頁: 不分卷) из Библиотеки Конгресса США (контрольный номер 2014514069), с предисловием Фан Тина 飭亭 1784 г. содержит 41 картину [Мяомань туцзе URL].

Опубликованный в 2006 г. Д. Дилом (D. Deal) и Л. Хостетлер (L. Hostetler) альбом, который они датируют временем «после 1797 года», содержит 82 картины [Deal, Hostetler 2006]. Важно то, что местонахождение и данные об оригинале этого альбома из США так и остались невыясненными, известно лишь, что фотокопии альбома поступили к исследователям из галереи Freer Gallery of Art, Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution. Еще один важный для исследователей экземпляр — альбом «Картины с описаниями мяо из Гуйчжоу» (*Цяньмяо тушо* 黔苗圖說), хранящийся в Музее провинции Гуйчжоу, он изготовлен за пределами провинции в период правления Даогуан 道光 (1821–1850), содержит 80 иллюстраций [Баймяоту 2004]. Его ценность состоит в том, что он использовался чиновниками, направленными в Гуйчжоу, для изучения нравов местных народов. Китайский исследователь Ху Цзинь делает важное замечание о том, что в этом альбоме 28 иллюстраций скопированы из изданного по поручению двора альбома «Изображения данни-

ков правящей династии Цин» (*Хуанцин чжигунту* 皇清職貢圖, перв. изд. 1751–1761), он также включает заимствования иллюстраций из «Общего историко-географического описания Гуйчжоу» (*Гуйчжоу тунчжи* 貴州通志) 1673 г., содержавшего их [Ху Цзинь 2005, 80]. Подобного рода идентификация источников, легших в основу хранящихся в России альбомов, представляется продуктивной и важной для лучшего понимания обстоятельств их создания.

Данная статья ставит своей задачей осветить те источники, из которых описания и иллюстрации могли заимствоваться в исследуемые альбомы из собрания НБ СПбГУ. Ниже будут представлены данные об этих источниках и их изданиях. В третьей части работы представлен сопоставительный текстологический анализ описаний из российских и иностранных альбомов, а также из оригинальных источников о провинции Гуйчжоу с тем, чтобы проследить эволюцию этих описаний.

Типы источников о провинции Гуйчжоу и ее народах

В качестве главного и наиболее систематизированного источника необходимо указать общие историко-географические описания (*тунчжи* 通志) провинции Гуйчжоу. Они начали создаваться в эпоху Мин, когда было издано четыре издания: 1) «Новое описание Гуйчжоу с картами» (*Гуйчжоу туцзин синьчжи* 貴州圖經新志, 17 цз.) периода Хунчжи 弘治 (1488–1505); 2) издание «Гуйчжоу тунчжи» 貴州通志 1555 г. периода Цзяцин 嘉靖 (1522–1566, 12 цз.); 3) издания «Гуйчжоу тунчжи» 貴州通志 1587, 1597 гг. периода Ваньли 萬曆 (1572–1620, 24 цз.); 4) издание «Гуйчжоу тунчжи» 貴州通志 периода Чунчжэнь 崇禎 (1627–1644, количество цзюаней неизвестно) [Вэй Чжичжэнь 1981, 196–197].

Кроме того, в эпоху Мин создавались авторские сочинения о провинции Гуйчжоу, важное значение для исследования местных народов имеет сочинение Го Цзычжана 郭子章 (1543–1618) «Записи о Цянь [Гуйчжоу]» (*Цяньцзи* 黔記, 1606, 60 цз.), в котором цзюани 59–60 посвящены «разным варварам и» (*чжу* 諸夷), «варварам и юго-запада древности и наших дней» (*гуцзинь синань* 古今西南夷). Примерно в этот же период было написано сочинение Тянь Жучэна (田汝成, 1503–1557) «Записи об увиденном в жарких местах» (*Яньцзяо цзивэнь* 炎徼紀聞, 1558, 4 цз.), четвертый цзюань которого посвящен истокам, общественному устрой-

ству, обычаям народностей чжуан, мяо, яо, и. Надо признать, что описания «варваров» Гуйчжоу в эпоху Мин не отличались подробностями и систематичностью, тем не менее некоторые формулировки из них были заимствованы цинскими историко-географическими описаниями.

В эпоху Цин началось более активное освоение государством этого региона, что нашло отражение в составленных при императорах Канси и Цяньлуэ общих историко-географических описаниях провинции Гуйчжоу. Составление немалого количества описаний было ответом на высочайший указ о составлении «единого сводного описания» (*итунчжи* — 一統志) для каждой провинции [Лун Цзяньжэнь 2021, 65]. Для нас важно то, что описание от 12 года правления Канси 康熙 (1673) под редакцией Цао Шэньцзи 曹申吉 (1635–1681) и издание от 21-го года правления Канси (1692) содержат иллюстрации с изображением 31 народности Гуйчжоу. В данном исследовании мы используем репринт описания 1673 г. из собрания Библиотеки провинции Хубэй, из которого сохранились только цз. 15–30 [Хубэйшэн 2018].

Историко-географическое описание 1692 г. (36 цз.), составленное Вэй Цзици 衛既齊 (1645–1701), Сюэ Цзайдэ 薛載德 считает очень редким, L. Hostetler указывает, что экземпляр хранится только в Национальной библиотеке (Bibliothèque Nationale) в Париже. Но нам удалось обнаружить репринт этого издания из Библиотеки г. Чунцин [Чунцин 2014]. Как будет показано ниже, возможность сопоставить изображения народностей из этого издания с альбомными позволяет проследить истоки формирования канона изображения некоторых народностей Гуйчжоу.

В 1697 г. общее описание из 36 цз. было дополнено Янь Синбаном 閻興邦 (1635–1698). В шестом году под девизом Цяньлун (1741) вышло еще одно издание *Гуйчжоу тунчжи* (貴州通志, 46 цз.), главным составителем которой выступил маньчжурский сановник Э Эртай (鄂爾泰, 1677–1745), именно это описание вошло в состав «Полного собрания книг по четырем разделам» (*Сыку цюаньшу* 四庫全書, 1772–1782).

В 1751 г. по указу императора Цяньлуна началась работа над большим изданием «Изображения данников правящей династии Цин» (*Хуанцин чжигунту* 皇清職貢圖) под руководством Фухэна 傅恆 (1720–1770), а затем также цинского сановника и каллиграфа Дун Гао 董誥 (1740–1818), которая длилась до 1793 г. Важно отметить, что «оригиналом» являлся написанный от руки альбом, который не сохранился, но с него были сделаны две рукописные копии в цвете, автором одной был Се Суй 謝遂 (сер. XVIII в.), его копия в 4 томах и 4 цзюанях создавалась в период с 1790 по 1795 г., включает 301 изображение, хранится в Музее Гугун

в Тайбэе. Вторая рукописная копия с вышеупомянутого несохранившегося оригинала кисти придворных художников Чжуан Юйдэ 莊豫德 и Шэнь Хуаня 沈煥 была завершена в 1806 г., включала 304 иллюстрации в 4 цзюанях, в Пекине хранятся только цзюани 1 и 2 этого издания, остальные не сохранились⁴.

Были созданы также две копии с контурными рисунками, которые многократно дополнялись. Существуют рукописные контурные копии и ксилографы. Известно о двух ксилографических списках: 1) вошедший в состав «Полного собрания книг по четырем разделам» (*Сыку цюаньшу* 四庫全書) был завершён в 1778 г., дополнялся два раза, в 9 цзюанях, количество иллюстраций достигло 300 шт.; 2) второй ксилографический список был произведён в печати Уиндянь 武英殿 императорского дворца, завершён в 1779 г., конечная версия вышла в 1805 г., 9 томов, 9 цзюаней, 304 иллюстрации. Хранится в Музее Гугун в Пекине. Сохранилось имя художника, создававшего эскизы, — Мэнь Цинъань 門慶安 (1736–1795), известно, что он был учащимся императорского училища [Маяцкий 2019, 113]. Изображения представителей плохо известных народов собирались чиновниками на местах по повелению двора, они просматривались самим императором, после чего подвергались стандартизации в Военном совете (*Цзюньцзи чу* 軍機處) и уже после этого направлялись придворным художникам для доработки. Подавляющее большинство иллюстраций в ксилографе из «Полного собрания книг по четырем разделам» представляют собой изображение одного мужчины и одной женщины от каждой народности. Для данного исследования мы использовали экземпляр «Изображений данников» из собрания НБ СПбГУ (шифр Хул.348), представляющий собой копию второго ксилографического списка 1805 г. Народностям из Гуйчжоу посвящен восьмой из девяти цзюаней этого издания, куда вошло 42 описания, и это число совпадает с количеством картин о народах Гуйчжоу из ранних альбомов XVIII в.

В эпоху Цин появилось немало авторских сочинений о Гуйчжоу, в том числе труд генерал-губернатора Тянь Вэня 田雯 (1635–1704) «Книга о Цянь [Гуйчжоу]» (*Цяньшу* 黔書, 1690, 2 цз.), написанная под влиянием одноименного труда Го Цзычжана эпохи Мин. Отнесем сюда и такие труды: «Исследование обычаев и нравов мяоских окраин» (*Мяо-*

⁴ В Национальной библиотеке Франции (Bibliothèque Nationale de France) хранится еще один рукописный вариант издания, включает 163 парных изображения. URL: <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb444768402> (дата обращения: 15.06.2021).

цзян фэнсукао 苗疆風俗考) Янь Жуюя 嚴如煜 (1759–1826), «Воззрения о юге Гуйчжоу» (*Цяньнань шилюэ* 黔南識略, 1749, 18 цз.) Ниугулу Айбида 愛必達 (1711–1766), дополнявшийся в последующие эпохи до 32 цзюаней. В 1847 г. вышла книга Ло Жаодяня 羅繞典 (1793–1854) «Очерки чиновника, ведающего картами юга Цянь [Гуйчжоу]» (*Цяньнань чжифан цзилюэ* 黔南職方紀略). Но эти издания, вероятнее всего, уже не оказали влияния на содержание «альбомов об инородцах».

Сопоставительный анализ описаний народов из разных источников: на примере описания народности лоло (ицзу)

В силу относительной объемности альбомов, включающих до 82 описаний, продуктивным представляется метод сопоставления текстов описаний этнических групп, присутствующих в старейших датированных «альбомах об инородцах» о провинции Гуйчжоу, историко-географических описаниях *тунчжи*, альбоме «Изображения данников правящей династии Цин», которые мы сравним с содержанием двух альбомов из Научной библиотеки им. М. Горького СПбГУ (шифр F-25а, Хул. F-27). В нашем распоряжении имеется копия одной страницы с описанием народности «черные лоло» из Берлинского альбома (1768), в этой связи мы проведем сопоставление описания именно этой народности с рядом других описаний этой же народности.

В КНР народ, ранее называвшийся «лоло», носит название *ицзу* 彝族, по данным энциклопедии «Народы мира», он концентрированно проживает в ряде автономных округов или уездов в провинциях Сычуань, Юньнань, Гуйчжоу (автономный уезд Вэйнин народностей ицзу, хуэй, мяо), Гуанси-Чжуанском автономном районе. Относится к восточноазиатской расе большой монголоидной расы, говорит на языке ицзу лоло-бирманской подгруппы центральной группы сино-тибетской семьи [Народы мира 1988, 189].

Сравнение описаний и изображений лоло из историко-географических описаний *тунчжи*

Самое раннее из имеющихся в нашем распоряжении описаний народности «лоло» входит в «Общее историко-географическое описание

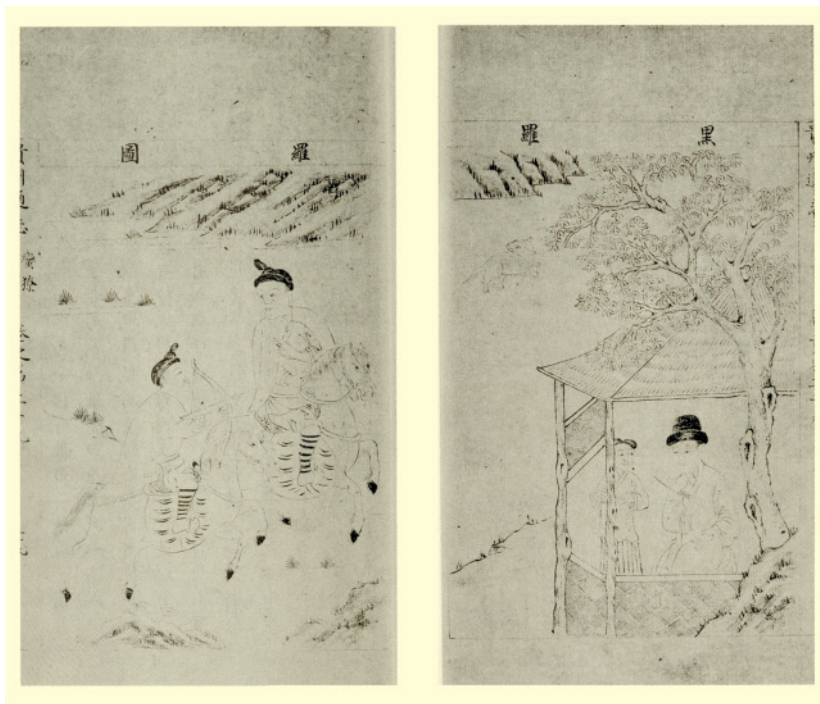


Рис. 1.

Изображение черных лоло, «Гуйчжоу тунжи» (1673) [Чунцин 2014, 416–417].

Гуйчжоу» 1673 г. издания, в цз.29 «Варвары» (*Маньяо* 蠻獠) приведены описания 31 народности с иллюстрациями, 14-е — описание на двух с половиной страницах о «черных лоло» (*хэйлоло ту* 黑羅羅圖) с иллюстрацией (Рис. 1); 15-е описание на полстраницы о «белых лоло» (*байлоло ту* 白羅羅圖) с иллюстрацией (Рис. 2).

Приведем текст описания 1673 г. (здесь и далее приведена предлагаемая автором статьи разметка текстов):

黑羅羅

羅羅本盧鹿，而訛為今稱。有黑白二種。居平遠、大定、黔西、威寧者，為黑羅羅，亦曰烏蠻。黑者為大姓。羅俗尚鬼，故又曰羅鬼。蜀漢時有濟火者。從丞相亮破孟護有功，後封羅甸王，即

安氏遠祖。自羅甸東西，若自杞、夜郎、牂牁則以國名；若特唐、白衣、九道則以道名，皆羅羅之種也。

羅羅之俗，愚而戀主，即虐之至死，猶舉其子姓，若妻妾戴之，不敢貳。故自濟火以來，千有餘年。世長其土，勒四十八部。部之長曰頭目。其等有九曰九扯，最貴者曰更直。不名不拜，賜鏤銀鳩杖。僭擬師保。凡有大政，取決焉。次則慕魁、勺魁、罵色，以至黑乍，皆有職守。

其人深目長身，黑面白齒，以青布帛為囊。籠髮其中而束於額，若角狀。行則荷甕戴笠，見其主，必左肩拖羊皮一方。悍而喜鬪，習攻擊之氣力。故其兵常為諸蠻冠。諺云：“水西羅鬼，斷頭掉尾”。言其相應若率然也。亦有文字，類蒙古書。坐無幾席，與人食，飯一盤，水一盃，匕一枝，抄飯哺許，搏之若丸。以匕躍入口，食已，必滌臚刷齒以為潔。作酒盞，而插以盧管，啐飲之。男子則雉髮髭，而留髻。婦人束髮，纏以青帶。蒸報旁通，視不惡也。疾不延醫，惟用巫，號曰大奚婆。事無巨細皆決之。正妻曰耐德，非耐德所生，不得繼立。其長死，則集千人，被甲胄馳馬若戰，以錦鍛氈衣披死者屍，焚於野，招魂而喪之，張蓋於上。盜鄰長首以祭，不得，則不能祭。期會交質，無書契，用木刻。重信約，尚盟誓，凡有反側，剝牛以諭，領片肉即不敢復背。善造堅甲利刃，標槍勁弩，置毒矢末，霑血即死⁵ 6。

⁵ Очевидно, что данный текст с определенными изменениями был заимствован из цзюаня 4 более раннего минского сочинения Тянь Жучэна «Записи об увиденном в жарких местах» (*Яньцзяо цзивэнь* 炎徼紀聞), где есть описание «лоло» и «белых лоло», в «Гунчжи» 1673 г. есть сокращения и добавлена другая информация. Сокращения коснулись названий местности их проживания, что связано с изменением названий административных единиц при Цин, в изначальном тексте было сказано, что «в спокойные времена занимаются рыбалкой, охотой, вырубкой леса, в беспокойные — промышляют убийством». Также были сокращены сведения об отношениях между членами семьи, свободном заключении брака, свободных нравах женщин лоло [Яньцзяо цзивэнь URL].

⁶ «Книга о Цянь [Гуйчжоу]» Тянь Вэня 田雯 вышла позже и датирована 1690 г., приведем схожее описание «черных лоло» с отличиями от описания 1673 г., выделенными полужирным шрифтом: 羅羅本廬鹿訛為今稱有黑白二種居平遠犬定黔西威慚者為塢羅羅亦曰烏蠻黑犬姓俗尚鬼故又曰羅鬼蜀漢時有濟火者從丞相亮破孟獲有功後封羅甸國王即安氏遠祖也[пропуск]羅羅之俗愚而戀主即虐之至死猶舉其子姓若妻妾戴之不敢貳故門濟火以來千有餘年世長其土勒四十八部部之長曰頭目其等有九曰九扯最貴者曰更直不名不拜賜鏤銀鳩杖僭擬師保凡有大政取決焉次則慕魁勺魁罵色以至黑乍皆有職守其人深目長身黑面白齒以青布帛為囊籠髮其中而束於額若角狀行則荷甕戴笠見其主必左禱推羊皮一方悍而喜鬪習攻擊尚氣力[пропуск]諺云水西羅鬼

Черные лоло

Лоло изначально [обозначались как] «лулу», в результате ошибки получили нынешнее наименование. Есть два племени — черные и белые. Проживающие в Пинъюане, Дадине, Цяньси и Вэйинине — это черные лоло, называемые также «умань» («темные варвары»). Клань черных — великие. В обычаях Ло [принято] почитание демонов, поэтому называются еще «логуй» («демоны-ло»). В эпоху Шу-Хань жил некто Цзи Хо⁷, с министром [Чжугэ] Ляном разбил Мэн Ху, отличился, потом получил титул вана Лодяня — это дальний предок рода Ань. На восток и на запад от Лодяня такие земли, как Цзыци⁸, Елан и Цзангэ, были царствами; Тэтан, Байи и Цзюдао — были округами-дао (административная единица типа округа. — *Примеч. пер.*). Все они суть племена лоло.

Лоло обыкновенно глупы и преданны правителю. Пусть даже [тот] жестокостью доводит их до смерти, все равно помогают его потомкам, как жены и наложницы, почитают его, не смеют изменять. Со времен Цзи Хо в течение более тысячи лет из поколения в поколение [вожди] управляют их землями, контролируют сорок восемь племен. Главу племени называют «тоуму». Из них девятерых называют «цзючжи». Первого по знатности величают «гэнцзюем». Не имеющего авторитета не назначают [на эту должность]. Ему жалуют серебряный резной посох с фигуркой горлицы (ритуальный знак власти гэнцзюя) [с правом] превышать в управлении (букв.

斷頭揮尾言其多且強也亦有文字類蛾則書坐無几席與人食飯斛盤水一盂匕一枝沙飯哺許搏之若九以匕躍入口食已必滌碟別齒以為潔作酒盎而插以蘆管悴飲之男子雜奠 [пропуск] 婦人束髮纏以青帶烝報旁通觀不題也疾不延醫惟用巫號日犬奚婆事酬巨細皆決之正妻日附德非 [пропуск] 德所生不得繼立其長死則集千人披甲胄馳馬若戰以錦鍛鹽衣披死者尸焚於野招魂而葬之張蓋於上盜隣長首以祭不得則不能祭期會交實無書契用木刻重信約尚盟誓凡有反側翻牛以論領片肉即不敢復背善造堅甲利刃標言勁弩置毒矢末霸血即死. Важным искажением смысла в тексте Тянь Вэня представляется изменение сравнения письменности лоло с монгольским письмом на его сравнение с «червяками», кроме того, сокращены фразы о военной доблести лоло, все эти изменения оригинального текста указывают на пренебрежительное отношение Тянь Вэня в описываемой народности [Цяньшу URL].

⁷ Цзи Хо 濟火 (175–238), другие имена Цици Хо, Хо Ци, почетный титул *цзянцзюнь* «генерал», житель царства Цзангэ эпохи Хань. Внук в шестом поколении владителя Лодяня по имени Уана, дальний предок рода тусы из Чжэньсюна (совр. пров. Юньнань). По легенде, помогал Чжугэ Ляну воевать с Мэн Ху 孟獲.

⁸ Цзыци-го 自杞國 — государственное образование, существовавшее на востоке Юньнани и западе Гуйчжоу в период Южной Сун (1100–1260), основное население составляли «темные варвары» (*умань*).

«в наставлении и защите [населения]») полномочия. Всякий раз, когда случается крупное политическое событие, окончательное решение принимается им (гэнцзюем). Следующие [чины после вождей] — от мукуя, шаокуя, масэ и до хэйчжа — все имеют свои обязанности.

Эти люди с глубокими глазницами, длиннотелые, темнолицые и белозубые. Из темного холста или шелка делают мешочки — убирают в них волосы и закрепляют на лбу в форме рога. Когда идут [куда-то], носят войлочную [одежду] и бамбуковые шляпы. Завидев своего хозяина, обязательно сдвинут баранью шкуру на левое плечо. Свирепые и любят драки, упражняются в силе для совершения нападений. Поэтому их солдаты часто лучшие среди всех варваров. Пословица говорит: «Демон-ло из Шуйси отрубит голову, [как шуайжань] махнёт хвостом». Слова означают быстроту в ответных действиях, подобную шуайжаню⁹.

Также обладают письменностью, похожей на монгольское письмо. Садятся, не расстелив циновок. Когда с кем-то трапезничают, рис — в общей тарелке, вода — в общей чаше, ложка — одна. Чуть отвярят рис так, что можно есть, скатают в шарики, ложкой кладут в рот. Завершив трапезу, непременно прополоснут рот, почистят зубы, чтобы было чисто.

Вина делают много, вставляют тростниковую трубку и, втягивая, пьют его. У мужчин прическа как хвост фазана, оставляют бороду и усы. Женщины завязывают волосы темной тесемкой. Промискуитет распространен, не считают постыдным. При болезнях не зовут врача, прибегают только к шаманкам, зовется «дасипо», в больших и малых делах всегда полагаются на них. Главная жена зовется «най-дэ», все рожденные не «най-дэ» не могут наследовать власть.

Когда вождь умирает, собирают тысячи людей: в доспехах и шлемах скачут на конях словно на войне. Тело умершего в одежде из войлока, шелка и парчи сжигают в дикой местности, призывают душу умершего и погребают, над [могилой] ставят зонт.

Выкрадывают соседей, старост и голов, дабы [найти средства на] принесение жертв духам. Если не удастся, не могут совершать жертвоприношения. В назначенный день передают заложников, не

⁹ Шуайжань 率然 — мифическая змея с гор Чаншань 常山, которая бьёт хвостом, когда её ударят по голове, и головой, когда её ударят по хвосту; бьёт головой и хвостом, если её ударят посередине (источник — БКРС).

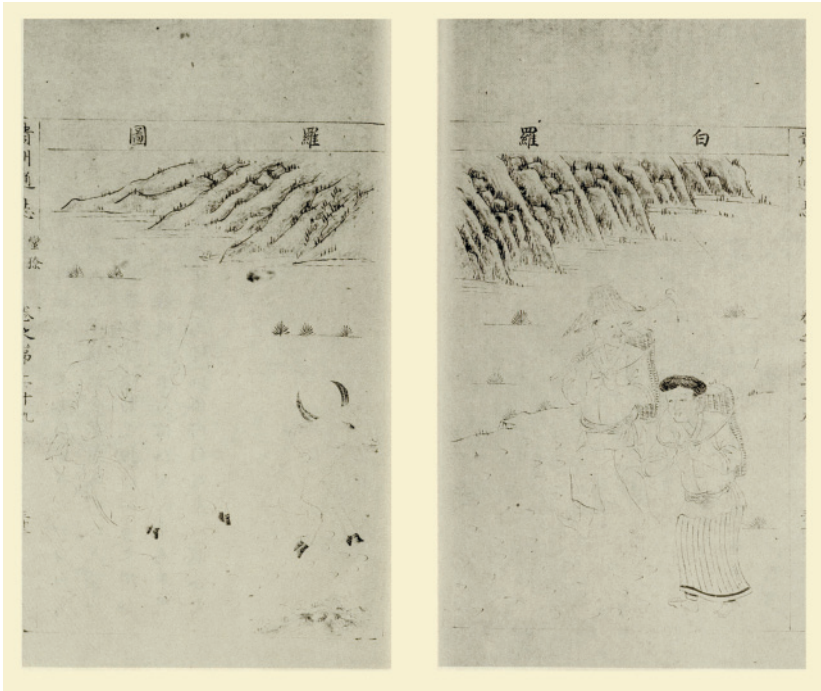


Рис. 2.

Изображение белых лоло, «Гуйчжоу тунжи» (1673) [Чунцин 2014, 422–423]

имеют письменных договоров — [их] вырезают на бревнах. Ценят словесные уговоры, придают значение клятвенным союзам. Каждый раз, когда договор нарушается, режут быка в качестве знака. Берут кусочек мяса и больше не решаются предавать.

Сильны в изготовлении крепких доспехов и острых клинков, копий, упругих луков. На кончик стрелы помещают яд, который убивает, попав в кровь¹⁰.

Приведем описание «белых лоло» из «Описания Гуйчжоу» 1673 г. [Чунцин 2014, 410–412]:

¹⁰ Ред. перевода Д.И. Маяцкий.

白羅羅

白羅羅永寧州募役司及水西皆有之。一曰白蠻。與黑羅羅同而為下姓。飲食無盤盂以三足釜灼毛醋血。無論鼠雀蝼蟻蠕動之物攫而燔。攢食若毳。不通文字。結繩刻木為信。人死以牛馬革裹而焚之。居普定者為阿和。俗同白羅羅。以販茶為業。

Белые лоло

Белые лоло есть в [тусы] Муи-сы и Шуйси округа Юннин-чжоу. Одних из них называют «белые варвары-мань», схожи с черными лоло, нижняя (подчиненная) фамилия, едят и пьют без тарелок и чаш, в треножнике обжигают шерсть [с мяса], кусают с кровью, неважно это мышь, воробей, муравьиные яйца, москиты, ползучие животные, хватают и поджаривают [как] пищу. По-собачьи скучившись, едят, как свиньи. Не пользуются письменностью, завязывают (узлы) на веревке и делают зарубки на древесине — в знак верности слову. После смерти человека заворачивают в шкуру быка или лошади и сжигают. Проживающие в Пудине — ахэ. [Их] обычаи сходны с белыми лоло. Промышляют торговлей чаем¹¹.

В «Общем историко-географическом описании Гуйчжоу» 1692 г. содержится также 31 описание народностей с иллюстрациями. Первым приведено описание черных лоло длиной в две с половиной страницы, а также иллюстрация (Рис. 3) с названием «Черные лоло ведут облаву на охоте» (*Хэйлоло давэй ту* 黑羅羅打圍圖). Сравнение текстов 1673 и 1692 гг. показывает наличие незначительных различий, так древний воин Ци Хо назван своим другим именем — Цицизи Хо, в остальном они полностью идентичны.

В издании 1692 г. третьим представлено описание белых лоло длиной в пять строк, а также иллюстрация (Рис. 4.) с названием «Белые лоло продают чай» (*Байлоло фаньча ту* 白羅羅販茶圖). Важно то, что текст полностью воспроизводит написанное в описании 1673 г. Можно говорить о копировании описаний, но значительно переработаны иллюстрации: в издании 1692 г. лучше проработаны детали пейзажа, фигуры связаны одной сценой. Это позволяет заключить, что именно эти картины и могли лечь в основу возникших уже в XVIII в. «альбомов об инородцах».

¹¹ Ред. перевода Д.И. Маяцкий.



Рис. 3.

«Черные лоло ведут облаву на охоте», «Гуйчжоу тунжи» (1692)
[Хубэйшэн 2018, 394–395]

Внимания заслуживает описание этой же народности в «Общем описании Гуйчжоу» в 36 цзюанях (1741), в цзюане 7 в разделе «Варвары мяомань» 苗蠻 приведено описание «голо» 猓獠. Вероятно, именно в этом издании появился этноним *голо* 猓獠, заменивший ранний этноним *лоло* 猓獠 [Гуйчжоу тунчжи URL]. После сравнения описания с более ранними обнаруживаем, что в нем произошло изменение следования некоторых предложений в тексте, добавлена информация о том, что «женщины украшают голову множеством цветков сливы, сделанных из серебра, их наклеивают на лоб, в уши вставляют большие кольца, свисающие до шеи, носят длинные юбки из более тридцати полотнищ», старшая жена «найдэ» получает статус «женщины-чиновника» (*нюйгуань* 女官), упомянута начатая императором Юнчжэном (1722–1735) политика перевода управления инородцами китайской администрацией (*гайту гуйлю* 改土歸流). Также в издании 1741 г. добавлены сведения о том, что голо «в обычной жизни разводят хороших коней, хорошо ездят верхом, хорошо стреляют из лука, владеют колющим оружием», отмечают их достоинства как воинов.

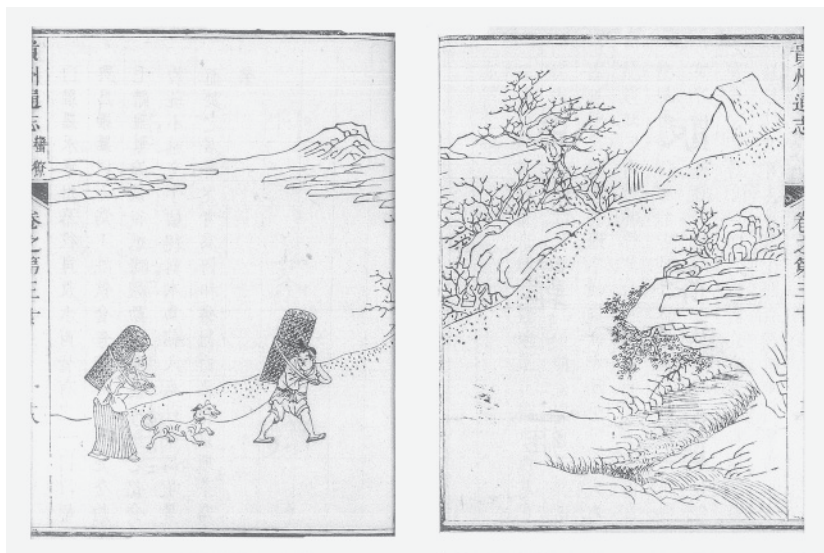


Рис. 4.
«Белые лоло продают чай», «Гуйчжоу тунжи» (1692)
[Хубэйшэн 2018, 422–423]

Необходимо обратить внимание на описания из «Изображений данников правящей династии Цин». В этом издании ранний этноним *лоло* 羅羅 также заменен на этноним *лоло* 猓猓 (с радикалом «собака») и *голо* 猓猓. Этноним *лоло* 猓猓 использован в описании «черных» и «белых» лоло провинции Юньнань и других местностей (Гуаннань 廣南), тексты этих описаний не содержат заимствований из проанализированных выше «Гуйчжоу тунжи».

Этноним «голо» 猓猓 использован для описания народностей из провинции Гуйчжоу. Части описаний из вышеупомянутых «Гуйчжоу тунжи» включены в описание голо из области Вэйнин-чжоу 威寧州 в округе Дадин-фу 大定府, а также белых и черных голо из этой же местности. Иными словами, описания разных групп лоло в «Изображениях данников», насчитывающие более двух десятков, не скопированы полностью из предыдущих источников, оттуда имеются лишь небольшие заимствования.

**Сравнение описаний и изображений лоло
в «альбомах об инородцах»**

Берлинский альбом (*Мяоинь ту сышиэрчжун* 苗民圖四十種) с предисловием 1768 г., включающий 39 картин, содержит описание черных голо (*Рис. 5*), изображение занимает правый разворот, текст, написанный большими и малыми иероглифами, — слева, приведем его ниже:

Описание на китайском языке	Перевод описания
<p>黑猓形黑又名為蠻。居平遠大定黔西威寧。慣習標槍。其法各挾竹筒於脇下。驟馬飛標貫筒為勝。獵即以標取物無不中者。</p> <p>又一種白猓為黑猓之奴。食無鹽醃。以三足釜灼毛醋血。無論鼠雀蠕動令物攫而蝥之。獮食若虺。人死以牛馬皮裹而焚之。居普定者為阿和。其俗相同。以敗茶為業</p>	<p>Черные голо обликом черные, зовутся «варварами–мань», проживают в Пиньюань, Дадин, Вэйнин, Цяньси, владеют дротиком, их способ [подготовки такой] — каждый зажимает под мышкой бамбуковую трубу, [другой] дает волю лошади и бросает дротик, побеждает тот, кто пронзит трубу. На охоте копьем захватывают добычу, промахнувшихся нет.</p> <p>Еще есть вид белых голо — это рабы черных ло, еда без соли, в треножнике обжигают шерсть [с мяса], гложут его с кровью, неважно мышь, воробы, ползучие животные, хватают и поджаривают [как] пищу. По-собачьи скучившись, едят, как свиньи. После смерти человека заворачивают в шкуру буйвола или лошади и сжигают. Проживающие в Пудине — ахэ. [Их] обычаи сходны с белыми лоло. Промышляют торговлей чаем.</p>

Важно отметить, что белые голо включены в это описание. Очевидно частичное заимствование из проанализированных выше текстов *тунчжи*, при этом включена новая информация об охоте при помощи бамбуковых трубок, а также об их меткости, больше эта информация нигде не встречается. Можно считать текст берлинского альбома частично авторским. Сравнение с более ранними иллюстрациями указывает на отсутствие прямых аналогий — тут изображена единая группа охотников, на иллюстрации из «Гуйчжоу тунчжи» 1692 г. отдельные охотники ловят оленя. Можно предположить, что фигура всадника с копьем была заимствована из ксилографического издания «Изображений данников правящей династии Цин» (*Рис. 6*).



Рис. 5.
Черные голо, альбом с предисловием 1768 г. Ethnologisches Museum



Рис. 6.
Иллюстрация № 545. Черные лоло из округа Вэйнинчжоу области Дадинфу.
Шифр Ху 1.348. НБ СПбГУ

Важно отметить, что в «Альбоме с картинами мяоских варваров, не разделенном на цзюани» (*Мяомань туцзе: буфэньцзюань* 苗蠻圖冊頁: 不分卷) из Библиотеки Конгресса США (предисловие 1784 г., 41 картина) вообще нет описания лоло. В альбоме, переведенном Д. Дилом (D. Deal), Л. Хостетлер (L. Hostetler), датированном после 1797 г. (82 картины), есть описания голо и белых голо. На *Рис. 7* можно увидеть отличия в композиции сцены охоты из этого альбома от всех приведенных выше. Описание голо следующее [Deal, Hostetler 2006, 3–4]:

Текст описания на китайском языке	Перевод текста описания
<p>猺獠 昔年濟火長南夷漫衍羅羅偏水 西地屬鬼方人信鬼蠻文蚓結總 無稽 猺獠本盧鹿訛為今稱在大定府 屬有黑白二種黑為大姓人皆長 身黑面深目鉤婁雉髮留髯以青 布為褰籠髮其中束於額若角狀 短衣大袖俗尚鬼故又名羅鬼有 文字好畜善馬習射獵蜀漢時有 濟火者從武侯破孟護有功封羅 甸國王即水西安氏遠祖也</p>	<p>Голо В былые годы Цзи Хо укреплял южных варваров и, распространившиеся лоло заполнили собой Шуйси, в земле демонов [Гуйфан — древнее название провинции Гуйчжоу. — <i>Примеч. пер.</i>] люди верят в демонов. Письменные знаки маней похожи на изогнутых червяков, все — неодинаковые. Лоло изначально [обозначались как] «лулу», в результате ошибки получили нынешнее наименование. Они в префектуре Дадин. Есть два племени — черные и белые. Кланы черных — великие. Эти люди длиннотелые, темнолицые с глубокими глазами. Из темного холста или шелка делают мешочки — убирают в него волосы и закрепляют на лбу в форме рога. Носят короткую одежду с длинными рукавами. В обычаях ло [принято] почитание демонов, поэтому называются еще «логуй» («демоны-ло»). Имеют письменность, любят домашнюю скотину, хороши в выращивании лошадей, опытни в стрельбе. В эпоху Шу-Хань жил некто Ци Хо, с военным министром [Чжугэ Ляном] разбил Мэн Ху, отличился, потом получил титул вана Людяня — это дальний предок рода Ань из Шуйси.</p>

Очевидно, что в данное описание включены данные из книги Тянь Вэня (1690 г.) касательно письменности («червяки»), а также из «Гуйчжоу тунчжи» 1741 г., при этом изменена последовательность изложения фактов.

Третьим в альбоме следует описание белых голо [Deal, Hostetler 2006, 6]:

Текст описания на китайском языке	Перевод текста описания
<p>白猓 猓上種黑稱尊。白者為卑。不締婚。三足釜燃團作處茹毛飲血。古風存。</p> <p>白猓大定安順皆有之。與黑猓同而為下姓。無論鼠雀蚘蠓蠕動之物攫而燔之。飲食無盤盂。以三足釜。攢食若甗。死則以牛馬皮裹而焚之。居普定者為阿和。多敗茶為業。</p>	<p>Белые голо</p> <p>Среди голо черные — почитаемые, белые — презираемые, не заключают браки друг с другом, зажигают огонь у треножника, сидят вокруг, пожирают сырое мясо и пьют кровь животных, древние обычаи сохранены</p> <p>Белые голо есть в Дадин, Аньшуне, одинаковы с черными голо, являясь нижним родом. Неважно, это мышь, воробей, муравьиные яйца, москиты, ползучие животные, хватают когтями и жарят это. Пьют и едят без тарелок и чашек, в треножнике [жарят]. По-собачьи скучившись, едят, как свиньи. Умершего заворачивают в шкуру быка или лошади и сжигают. Живущие в Пудине — Ахэ, в большинстве [торгуют] плохим чаем.</p>

Описание белых голо претерпевает самое малое количество изменений от источника к источнику, здесь могло быть скопировано из «Гуйчжоу тунчжи» 1741 г.

Не имеющий датировки альбом из коллекции Итальянского географического общества с названием «Картины мяо провинции Цянь [Гуйчжоу]» (*Цяньшэн мяоту 黔省苗圖, Illustrazione dei Miao della provincia del Guizhou, Dinastia Qing (1644–1911)*) первым содержит описание «темных маней» (*умань 烏蠻*), что можно считать нетипичным, т.к. везде их называют «лоло» или «голо» [Цяньшэн мяоту URL]. Изображение на фоне пейзажа (Рис. 8) перекликается композиционно с картиной на Рис. 7. Приведенное в этом альбоме описание представляет собой компиляцию фактов из «Гуйчжоу тунчжи».



Рис. 7.

Лоло, анонимный альбом, после 1797 г. [Deal, Hostetler 2006, 3]



Рис. 8.

Темные варвары-мань 烏蠻. Società Geografica d'Italia, без даты
[Цяньшэн мяоту URL]



Рис. 9.
Голо. The John Rylands Library [Гуйчжоу цюаньшэн URL]

Любопытным исключением из этого ряда альбомов является недатированный альбом из библиотеки The John Rylands Library (Манчестер) с названием «Картины восьмидесяти видов мяо со всей провинции Гуйчжоу» (*Гуйчжоу цюань шэн башиэр чжун мяоту* 貴州全省捌拾貳種苗圖, приобретен музеем в 1901 г.), где изображена сцена, скорее связанная с почитанием главной супруги местного правителя *тусы* 土司, обычно называемой «женщиной-чиновником» *нюйгуань*, хотя текст описания голо не содержит упоминания о ней (Рис. 9). Именно эта картина дает более полное представление о прическах в форме рога, упоминаемых в описаниях лоло [Гуйчжоу цюань шэн URL].

Наконец, приведем данные альбомов из НБ СПбГУ. Анонимный альбом с шифром Хул. F-25а под 52-м номером содержит описание «белых голо», полностью совпадая с первой частью описания «белых голо» из [Deal, Hostetler 2006, 6], ниже приводим содержание описания из альбома Хул. F-25а:

白獮獮在大定府。獮獮上種黑被尊。白者為卑。不並婚。三足釜然團坐處茹毛飲血。古風存。

Белые голо в Дадин-фу. У голо высший вид — черные уважаемые, белые — презираемые, не вступают друг с другом в брак, сидят вокруг треногого котла, пожирают сырое мясо [с остатками шерсти] и пьют кровь животных, сохраняют древние обычаи.

На *Рис. 10* приведена иллюстрация к этому описанию из Ху1. F-25a, ее явное достоинство в том, что она иллюстрирует сказанное в описании, а именно изображены мужчины, сидящие вокруг треножника. Образы стоящих мужчин с плетеными корзинами за спинами, вероятно, навеяны изображениями людей с аналогичными корзинами из «Гуйчжоу тунжи» (1692 г.) [Хубэй шэн 2018, 422-423] (*Рис. 4*). Схожая одиночная фигура мужчины с корзиной за спиной приведена в качестве иллюстрации № 547. Бай-голо из Дадина, Аньшуня или другой земли (Дадин Аньшунь дэнчу байголо 大定安順等處白獮獮) в «Изображениях данников правящей династии Цин».



Рис. 10.
Белые голо. Альбом Ху1. F-25a. НБ СПбГУ



Рис. 11.
Белые голо. Альбом Хул. F-27. НБ СПбГУ

В альбоме с шифром F-27 под №17 приведено описание «белых голо», текст которого является точной копией описания этой народности из «Общего описания Гуйчжоу» 1741 г. (Рис. 11). Приведем его ниже, полужирным шрифтом выделены отличия от описания из [Deal, Hostetler 2006, 6]:

白猓亦在大定之水西安順之安寧州皆有之。名曰白蠻。與黑猓同而為下姓。風俗亦異同。飲食無盤盂。以三足釜灼毛鬚血無論鼠雀蚘蠓孺。攢食若齷。人死則以牛馬革裹而焚之。居普定者為阿和。其俗相同。以販茶為業

Белые голо есть в **Шуйси** Дадина, **Аньнин-чжоу** в Аньшуне. **Зовутся «белыми варварами-мань»**, одинаковы с черными голо, являясь нижним родом. В **обычаях есть разное и общее**. Едят и пьют без тарелок и чашек, в треножнике обжигают шерсть [с мяса], кусают с кровью, неважно, это мышь, воробей, муравьиные яйца, москиты, ползучие животные, хватают и **поджаривают** это. По-со-

бачьи скучившись, едят, как свиньи. После смерти **человека** его заворачивают в шкуру быка или лошади и сжигают. Живущие в Пудине — ахэ, **обычай схожие**, ведут торговлю чаем.

Рис. 11 представляет изображение белых голо в альбоме Хул. F-27 на белом фоне. Нельзя утверждать, что художник скопировал эти фигуры из «Изображений данников», аналогий в других рассмотренных выше альбомов тоже не находим.

Выводы

Прделанная работа по сопоставлению описаний всего лишь одной этнической группы лоло (совр. ицзу), делившихся на черных (благородных) и белых (подчиненных черным), позволяет проследить четкую преемственность между источниками и описаниями в альбомах. Было установлено, что самые ранние описания лоло появились в труде Тянь Жучэна (1558 г.), данные в «Общих историко-географических описаниях Гуйчжоу» (*Гуйчжоу тунчжи*) 1673 и 1692 гг. можно считать наиболее полными. В описании 1741 г. часть информации оттуда была убрана и добавлены новые формулировки, и именно вариант описания 1741 г. с некоторыми сокращениями встречается в большинстве просмотренных альбомов из зарубежных и российских собраний. Надо отметить, что в петербургских альбомах даны описания только белых лоло, в альбоме с шифром Хул. F-25а информация более скудная, чем в альбоме Хул. F-27. Что касается изображений, то сделан вывод о влиянии изображений из «Общего историко-географического описания Гуйчжоу» 1692 г., а также частично «Изображений данников правящей династии Цин», надо признать, что единого лекала для изображения этой народности не существовало, в каждом альбоме изображения по-своему уникальны.

Библиографический список

Маяцкий Д.И. Цинские иллюстрированные описания нравов народов Юго-Восточного Китая в собрании редких книг // Международная научная конференция, посвященная 65-летию годовщине начала изучения языков Юго-Вос-

точной Азии в нашей стране: Сб. материалов (Санкт-Петербург, 15–16 сентября, 2020) / сост. Е.Н. Колпачкова. — СПбГУ: Издательство АИК, 2020. С. 208–216.

Маяцкий Д.И. Традиционализм и новаторство: ксилографический памятник «Хуан цин чжи гун ту» и его место в серии китайских альбомов, посвященных «данникам» // XXX Международный конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки: к 150-летию академика В.В. Бартольда (1869–1930). — СПб.: Студия «НП-Принт», 2019. Т. 2. С. 111–114.

Народы мира: историко-этнографический справочник / гл. ред. Ю.В. Брамлей. — М.: Сов. энциклопедия, 1988.

Баймяоту чаобэнь хуэйбянь [Собрание рукописных списков «альбомов об инородцах»]. В 2 тт. / Ред. Ян Тиншо, Пань Шэнчжи. — Гуйян: Гуйчжоу жэньминь чубаньшэ, 2004. (На кит.)

Вэй Чжичжэнь. Тань мин ваньли гуйчжоу тунчжи [Разговор об Описаниях Гуйчжоу периода Ваньли эпохи Мин] // Вэньсянь. 1981. №1. С. 196–199. (На кит.)

Гуйчжоу тунчжи (1741) URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=198625&remap=gb> (дата обращения: 19.04.2022). (На кит.)

Гуйчжоу цюань шэн башиэр чжун мяоту. The John Rylands Library. URL: <https://www.digitalcollections.manchester.ac.uk/view/PR-CHCR-00398/1> (дата обращения: 23.04.2022). (На кит.)

Лун Цзяньжэнь. Цаобэнь канси гуйчжоу тунчжи сюэцзуань шицзянь каобянь [Критическое исследование времени редактирования версии Цао «Общего описания Гуйчжоу» периода Канси] // Гуйчжоу вэньши цункань. 2021. № 2. С. 65–70. (На кит.)

Мяомань туцэ [Альбом с картинками мяоских варваров]. URL: <https://www.loc.gov/item/2014514069/?locId=blogint> (дата обращения: 25.04.2022). (На кит.)

Хубэйшэн тушугуань цан сицзянь фанчжи цункань [Собрание редких местных историко-географических описаний из Библиотеки провинции Хубэй]. Т. 86. — Пекин: Гоцзя тушугуань чубаньшэ, 2018. (На кит.)

Ху Цзинь. «Баймяоту» юаньлю каолюэ: и «Цяньмяотушо» вэй фань бэнь [Исследование истоков «альбомов об инородцах»: на примере альбома «Картинки с пояснениями мяо из Гуйчжоу» с комментариями] // Миньцзу яньцзю. 2005. № 4. С. 74–80. (На кит.)

Чунцин тушугуань цан сицзянь фанчжи цункань [Серия редких местных историко-географических описаний из Библиотеки Чунцина]. Т. 25, 27. — Пекин: Гоцзя тушугуань чубаньшэ, 2014. (На кит.)

Цюаньцяннь мяоту. URL: https://www.penn.museum/collections/object_images.php?irn=72454 (дата обращения: 23.04.2022). (На кит.)

Цяньшу. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=542787> (дата обращения: 19.04.2022). (На кит.)

Цяньшэн мяоту. Illustrazione dei Miao della provincia del Guizhou, Dinastia Qing (1644-1911). URL <https://societageografica.net/sgi/sfgliolibrofondiorientali/librocinese/> (дата обращения: 23.04.2022). (На кит.)

Яньцзяо цзивэнь. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=909592&searchu=%E7%BE%85%E7%BE%85> (дата обращения: 05.03.2014). (На кит.)

Deal D., Hostetler L. The Art of Ethnography: a Chinese “Miao Album”. — Seattle: University of Washington Press, 2006.

References

Biaomiaotu chaoben huibian [Collection of hand-copied editions of Miao albums] (2004) / Yang Tingshuo, Pan Shengzhi eds. 2 vols., Guiyang: Guizhou renmin chubanshe. (In Chinese).

Chongqing tushuguan cang xijian fangzhi congkan [Series of rare local gazetteers stored in Chongqing library] (2014). Vols. 25, 27, Beijing: Guojia tushuguan chubanshe. (In Chinese).

Deal, D.; Hostetler, L. (2006). The Art of Ethnography: a Chinese “Miao Album”, Seattle: University of Washington Press.

Guizhou tongzhi [Guizhou General Gazetteer] (1741). URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=198625&remap=gb> (accessed:19.04.2022). (In Chinese).

Guizhou quan sheng bashier zhong miaotu [Pictures of eighty two types of Miao from entire Guizhou province]. The John Rylands Library. URL: <https://www.digitalcollections.manchester.ac.uk/view/PR-CHCR-00398/1> (accessed:23.04.2022). (In Chinese).

Hubei sheng tushuguan cangxijian fangzhi congkan [Series of rare local gazetteers stored in Hubei provincial library] (2018). Vol. 86., Beijing: Guojia tushuguan chubanshe. (In Chinese).

Hu, Jin (2005). “Baimiaotu” yuanliu kaolüe: yi “Qianmiao tushuo” weifan ben [Enquiry into the origins of Miao albums: taking “Illustrations of Guizhou’s Miao with Comments” as a model], *Minzu yanjiu* [Ethnic Studies]. No.4: 74-80. (In Chinese).

Mayatskiy D.I. (2020). Tsinskie ilustrirvannye opisania nravov narodov Yugo-Vostochnogo Kitaia v sobranii redkih knig [Qing illustrated descriptions of mores of the peoples of Southeast China from rare books collection], *Mezhdunarodnaia nauchnaia konfrentsia posviaschennaia 65-letnei godovschine nachala izuchenia jazykov Yugo-Vostochnoi Azii v nashei strane. Sb.Materialov* [Proceedings of the International conference devoted to the 65th anniversary of the start of the studies of Southeast Asian languages in our country] / E.N. Kolpachlova, ed., St. Petersburg. Pp. 208–216. (In Russian).

Mayatskiy D.I. (2019). Traditionalism i novatorstvo: ksilograficheski pamiatnik “Huang qing zhihongtu” i ego mesto v serii kitaiskikh albomov, posviaschennyh “dannikam” [Traditionalism and innovation: Chinese woodblock print edition “Huang qing zhihong tu” and its place in the series of Chinese albums devoted to tributaries], Proceedings of the 30th International Congress on source studies and historiography of Asia and Africa on behalf of the 150th anniversary of Academician V.V. Bartold (1869–1930), St.Petersburg. Pp. 111–114. (In Russian).

Miaoman tuceye [Illustrated album of Miao barbarians]. URL: <https://www.loc.gov/item/2014514069/?locId=blogint> (accessed: 25.04.2022). (In Chinese).

Narody mira: istoriko-etnograficheski spravocnik [Peoples of the world: historic and ethnographic guide] (1988) / Yu.V. Bramlei, ed., Moscow: Sovetskaia entsiklopedia. (In Russian).

Long, Jianren (2021). Caoben kangxi guizhou tongzhi xiuzuan shijian kaobian [Critical study of the editing period of Cao version of Kangxi era Guizhou General Gazetteer], *Guizhou wenshi congkan* [Guizhou literature and history series]. No. 2: 65–70. (In Chinese).

Qiansheng miaotu [Miao illustrations of Guizhou province] [Illustrazione dei Miao della provincial del Guizhou, Dinastia Qing (1644–1911)]. URL: <https://societageografica.net/sgi/sfoglialibrofondiorientali/librocinese/> (accessed: 23.04.2022). (In Chinese).

Qian shu [Book of Guizhou]. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=542787> (accessed: 19.04.2022). (In Chinese).

Quanqian miaotu [Miao illustrations of all Guizhou]. URL: https://www.penn.museum/collections/object_images.php?irn=72454 (accessed: 23.04.2022). (In Chinese).

Wei Zhizhen (1981). Tan ming wanli guizhou tongzhi [Talking about Guizhou General gazetteer of Ming Wanli era], *Wenxian* [Sources]. No. 1: 196–199. (In Chinese).

Yanjiao jiwen [Notes of the Heard in Hot Places]. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=909592&searchu=%E7%BE%85%E7%BE%85> (accessed: 05.03.2014). (In Chinese).

Ван Ицюнь

ЗАТАЕННОЕ ВРЕМЯ: ДЫМОВЫЕ ОБЛАКА В ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ПЕЙЗАЖНОЙ ЖИВОПИСИ¹

Аннотация: В традиционной китайской пейзажной живописи дымовые облака почти всегда и везде можно охарактеризовать в качестве неизменных спутников гор и вод. Исходя из теории древней китайской живописи мы понимаем, что в структуре и отображении традиционной пейзажной живописи дымовые облака имеют важное значение. Автор данной статьи полагает, что основная ценность дымовых облаков заключается в том, что они выражают характеристику времени в мире пейзажа. С одной стороны, в мире гор и вод повсюду скитаются дымовые облака, и их бескрайнее рассеивание открывает бесконечное пространство за пределами картины, указывая на неистощимое время; а с другой стороны, дымовые облака размывают физические объекты на картине, вызывая ощущение невесомости и небытия человеческой жизни, наделяя мир пейзажа временной характеристикой, выходящей за пределы обыденной жизни, недифференцированной и хаотичной, и это есть время, которое пронизано категорией Дао. Только прояснив смысл времени, заключенного в дымовых облаках в традиционной китайской пейзажной живописи, мы можем выявить его сущностную экзистенциальную ценность. Смысл времени, заключенный в дымовом облаке, делает его самой прекрасной и жизнеспособной частью пейзажной живописи.

Ключевые слова: традиционная китайская пейзажная живопись, дымовые облака, время, Дао.

Автор: ВАН Ицюнь, доктор филологических наук, Зам. зав. Центром по изучению современной России, доцент Института международных отношений, Сычуаньский университет (Чэнду). E-mail: 770972623@qq.com

¹ Перевод А.Ю. Блажкиной.

Wang Yiqun

Hidden Time: Smoke Clouds in Traditional Chinese Landscape Painting

Abstract: In traditional Chinese landscape painting, smoke clouds can almost always and everywhere be described as constant companions of mountains and waters. Based on the theory of ancient Chinese painting, we understand that in the structure and display of traditional landscape painting, smoke clouds are essential. The author of this article believes that the main value of smoke clouds lies in the fact that they express the temporal characteristics of the landscape world. On the one hand, in the world of mountains and waters, smoke clouds roam everywhere, and their endless dissipation reveals an infinite space beyond the picture, indicating inexhaustible time; and on the other hand, smoke clouds blur the physical objects in the picture, causing a feeling of weightlessness and non-existence of human life, endowing the world of the landscape with a temporal characteristic that goes beyond ordinary life, undifferentiated and chaotic, and this is the time that is permeated by Dao. Only by clarifying the meaning of time contained in the smoke clouds in traditional Chinese landscape painting can we reveal its essential existential value. The sense of time contained in the smoke cloud makes it the most beautiful and vital part of landscape painting.

Keywords: traditional Chinese landscape painting, smoke clouds, time, Dao.

Author: WANG Yiqun, Doctor of Science (Literature), Deputy Director of the Russian Studies Center, Associate professor, School of International Studies, Sichuan University (Chengdu). E-mail: 770972623@qq.com

Глядя на традиционную китайскую пейзажную живопись (山水画 *шаньшуй хуа*), разве можно игнорировать существование дымки, облаков, зари и тумана? Не важно, будь то весна, лето, осень или зима, пасмурно или ясно, утро или вечер, облака густые или легковесные, бледные, они возносятся вверх или же статичны, или едва различимо парят по небу, они постоянны и повсеместны, их можно назвать неизменными спутниками любого пейзажа. Занимаясь живописью, древние китайцы обращали внимание на сочетание мнимого и реального, поэтому на поверхности картины часто можно увидеть большие пробелы. Говоря о традиционной пейзажной живописи, важно отметить тот факт, что, даже взирая на эти незаписанные части картины, представляется возможным ощущать густые и струящиеся «дымовые облака» (烟云 *яньюнь*). В трак-

тате Чжан Ши² «Разговоры о живописи», который датируется эпохой Цин, сказано: «Изображение дымовых облаков — это распространенный прием для изображения воздуха, поэтому их называют “пустыми”, но это не белая бумага. Пустота — это и есть живопись» [Чжунго хуалунь цзияо 2005, 412]. Связь между дымовыми облаками и горами-водами настолько тесная, что неудивительно, почему художники используют их для обозначения мира пейзажа. Китайский художник и теоретик живописи времен династии Мин — Дун Цичан³ заявляет: «Хуан Дачи (Хуан Гунван)⁴ было 90 лет, а он выглядел как ребенок, Ми Южэнь⁵ было 80 с лишним лет, а духом он был неколебимый, не болел и не дряхлел, предпочитая наслаждаться изображениями дымовых облаков» [Дун Цичан 2016, 105].

Почему дымовые облака являются неотъемлемой частью традиционной китайской пейзажной живописи и каков же, в конце концов, смысл их существования? Некоторые разъяснения по этому вопросу мы можем получить, обратившись к древней теории живописи. Например, что касается композиции картины, если необходимо передать перспективу далекого и близкого, надлежащим образом отразить сокрытое и явное, то недостаточно только противопоставленных друг другу объектов, таких как горы и камни, павильоны и террасы, дымовые облака необходимо использовать для выражения пустого пространства, чтобы все объекты гармонично сочетались друг с другом. Кроме того, поскольку традиционная китайская пейзажная живопись превозносит изображение пустоты (небытия) в большей мере, чем изображение реальных объектов, важность дымовых облаков становится еще более очевидной: «Тайна сущего рождается главным образом из пустоты, поэтому три десятых всех вещей занимают надлежащее положение между Небом и Землей, а семь десятых окутаны облаками и дымом» [Чжунго хуалунь цзияо 2005, 410]. Более того, дымовые облака также имеют непосредственное отношение к сфере традиционной китайской пейзажной живописи. Во времена династии

² Чжан Ши 张式 (?–1850) — китайский художник и каллиграф эпохи династии Цин.

³ Дун Цичан 董其昌 (1555–1636) — китайский художник, каллиграф, коллекционер, политик и теоретик искусства позднего периода династии Мин.

⁴ Хуан Дачи 黄大痴 или Хуан Гунван 黄公望 (1269–1354) — выдающийся китайский художник времен династии Юань, принадлежит к «Четырём великим мастерам эпохи Юань».

⁵ Ми Южэнь 米友仁 (1086–1165) жил на рубеже династий Северная и Южная Сун, его стиль вошел в историю искусства как «жанр пейзажей Ми».

Северная Сун художник Го Си⁶ теоретически обосновал знаменитую «концепцию трех далей» (三远说 *сань юань шио*), а именно: «Гора имеет три дали: если смотреть, стоя у ее подножия, на вершину, назовем это „высокой далью“; если стоять перед горой и всматриваться, что за горой, назовем это „глубокой далью“; если с близкой горы взирать на дальнюю гору, назовем это „ровной далью“» [Го Си 2015, 80]. Эту концепцию развивает и Хань Чжо⁷: «Если у берега [изображена] широкая полоска воды, а вдали простираются горы — это называется „широкой далью“; если дымка и туман, мрак и пустынная ширь, а воды кажутся как будто невидимыми — это называется „туманная даль“; если пейзаж [изображен] в высшей степени смутно и неразлично — это называется „сумрачная даль“» [Хань Чжо 1939, 2]. Дали, о которых рассуждают Го Си и Хань Чжо, относятся к сфере традиционной китайской пейзажной живописи. То, что Хань Чжо называет «туманная даль», имеет непосредственное отношение к дымовым облакам, «смутная и неразличимая» «сумрачная даль» создается при помощи изображения дымовых облаков. Конечно, и другие «дали» невозможно себе представить без них.

Говоря о смысле дымовых облаков в традиционной китайской пейзажной живописи, очевидно, нельзя останавливаться на композиции картины, границах выразительности и т.п., необходимо рассматривать мир пейзажа в традиционной китайской пейзажной живописи с позиций онтологии. Это мир, состоящий из гор и вод, трав и деревьев, домов и [иных] построек, павильонов и террас, дымки и облаков и т.д., мир, который опьянял, очаровывал древних китайцев. Основная цель традиционной китайской пейзажной живописи заключалась в том, чтобы описать этот мир при помощи кисти и туши. Причина, по которой традиционная китайская пейзажная живопись должна быть рационально устроена, состоит в том, что она призвана в полной мере раскрыть, выявить этот мир, что же касается границ пейзажной живописи, то можно сказать, что этот мир пейзажа обладает различными онтологическими характеристиками. Эти характеристики несут в себе сокровенные различия, такие как «ровная даль», «высокая даль», «туманная даль». Но все они принадлежат к миру пейзажа, миру гор и вод, а потому обладают явным видовым

⁶ Го Си 郭熙 (ок. 1020 — ок. 1090) — один из лучших китайских пейзажистов XI в., вошел в историю искусства как завершитель традиции монументального монохромного пейзажа.

⁷ Хань Чжо 韩拙 — живописец времен династии Северная Сун. Даты рождения и смерти, а также его происхождение неизвестны.

родством. Бесспорно, произведения разных живописцев в разные периоды истории традиционной китайской пейзажной живописи обладали отличительными особенностями в плане художественного стиля, но если их сопоставить с работами западных художников, таких как Питер Брейгель, Уильям Тернер и др., то различия сразу же становятся очевидны.

Как же тогда понять онтологический смысл мира гор и вод в традиционной китайской пейзажной живописи? Го Си в сочинении «О высокой сути лесов и потоков» утверждает: «В миру бытует веское суждение, [согласно которому] есть горы и воды, сквозь которые можно пройти; есть такие, на которые можно смотреть; есть такие, где можно гулять, и есть такие, где можно жить. Если писать таким образом, то получится прекрасное произведение. Но горы и воды, сквозь которые можно пройти или на которые можно смотреть, не сравнятся с теми, где можно гулять, или с теми, где можно жить» [Го Си 2015, 13]. Традиционная китайская пейзажная живопись приняла законченную форму во времена Пяти династий (907–960) и династии Северная Сун (960–1127), вышеприведенные слова Го Си можно считать кратким изложением основных характеристик мира пейзажа, и это изложение получило высокую оценку со стороны последующих поколений художников-пейзажистов. Пейзажная живопись, «сквозь которую можно пройти и на которую можно смотреть», не так хороша, как та, «где можно гулять и можно жить». Первые два типа живописи рассматривают пейзаж как объект созерцания, в то время как два последующих — предоставляет зрителю идеальный мир, в котором можно бродить и хочется поселиться. Го Си разъясняет, что реальный пейзаж всегда имеет различные недостатки и лишь небольшой процент пейзажей обладает теми благими качествами, благодаря которым в них можно «гулять и жить». Когда художник создает пейзаж, он должен сосредоточиться именно на том, чтобы создать его таким, что человеку захочется жить и пребывать в нем. Кроме того, Го Си отмечает, что изображение живописцем гор и вод не соответствует тому, как на самом деле выглядят реальные горы и воды, художник скорее создает идеальный пейзаж, они и есть «подлинные горы и воды» («подлинный пейзаж») (真山水 眞山眞水).

Таким образом мы понимаем, почему объекты пейзажа в древнекитайской теории живописи обладают в высшей степени типизированной формой и характером. Возьмем для примера дымовые облака, о которых Го Си говорит: «На подлинном пейзаже облака и испарения различны в разные времена года: весной они тающие и очаровательные, летом — гу-

стые и пышные, осенью — разряженные и неплотные, зимой — мрачные и тонкие» [Го Си 2015, 34]. Хань Чжо в трактате «Всеобъемлющие записи о пейзаже» пишет: «Весенние облака подобны белым журавлям, их телесная сущность безмятежная и спокойная, гармоничная и приятная. Летние облака подобны величественным горным вершинам, их мощь пасмурная и мрачная, разной степени плотности, густая, темная и непостоянная. Осенние облака подобны морским волнам, они рассеиваются по ветру, если принимают форму древесного пуха, то обширные, статичные и ясные. Зимние облака хрустально-чистые, темные и тяжелые, они показывают свой таинственный сумрачный цвет, мрачный, холодный и глубокий» [Хань Чжо 1939, 6]. Описания Го Си и Хань Чжо во многом схожи, так как отражают «подлинную» суть объектов пейзажа.

Под «подлинным пейзажем» здесь можно понимать и истинный облик пейзажных объектов. Художник эпохи Пяти династий — Цзин Хао⁸ полагает: «Если вы любите писать облака, леса, горы и воды, то необходимо ясно различать источник физических объектов» только тогда физические объекты будут «как настоящие» [Цзин Хао 1963, 3]. В сочетании с формулировкой Цзун Бина⁹ эпохи Южных династий (420–588), только ухватив истинный облик физических объектов пейзажа, мы можем ощутить их духовную природу и тем самым постигнуть Дао (悟道 *y dao*). «Совершенномудрый таит в себе Дао и следует вещам, достойный чист сердцем и глубоко понимает внешний облик [вещей], что касается гор и вод, их природные качества ведут к одухотворенности» [Цзун Бин, Ван Вэй 1985, 1]. Поскольку пейзажи, не загрязненные земной жизнью, считаются средством постижения Дао, современные ученые в лице Сюй Фугуаня 徐复观¹⁰ считают пейзажную живопись продуктом даосской духовности. Эта точка зрения подробно обсуждалась в научных кругах, в данной статье мы не будем подробно останавливаться на этом вопросе. Вместе с тем необходимо прояснить следующий момент: поскольку мир пейзажа можно назвать идеальным, пригодным для уединённой жизни, пребывая в котором можно постичь Дао, этот мир воплощает собой эстетический и жизненный идеал древних китайцев, тогда какой же смысл в этом мире несут дымовые облака?

⁸ Цзин Хао 荆浩 (ок. 855–915) — китайский художник и теоретик живописи, являлся одним из первых подлинных мастеров пейзажной живописи.

⁹ Цзун Бин 宗炳 (?–443) — китайский художник и философ, живший во времена династии Южная Сун.

¹⁰ Сюй Фугуань 徐复观 (1903–1982) — специалист по китайской философии и общественно-политической мысли, представитель нового конфуцианства.

Идеальный мир, в котором можно жить и гулять, должен быть миром, где присутствует время, но качество времени в данном случае должно быть совершенно отличным от обыденного его смысла. Древние китайцы очень четко это осознали. Возьмем для примера сочинение «Персиковый источник» выдающегося поэта Тао Юаньмина¹¹ — это самый знаменитый идеальный мир, утопия, созданная древним китайским литератором. Красота этого мира таится не только там, где есть «плодородная земля, прекрасные водоемы, тутовые деревья и бамбук», где «старички и дети радостные и довольные», но в большей степени в особом понимании времени его жителей, которые «спрашивали, а что за время нынче, и ничего не знали о существовании династии Хань, не говоря уж о династиях Вэй или Цзинь» [Тао Юаньмин 2018, 468]. Такого рода описание, с одной стороны, свидетельствует о том, что люди, населяющие «Персиковый источник», живут здесь в течение сотен лет со времен династии Цинь и до настоящего времени и не имеют ни малейшего представления о том, что происходит во внешнем мире, а с другой стороны, здесь содержится намек на то, что время в «Персиковом источнике» не разделено на династии, оно наивное и сумбурное, перекликается с душевными качествами здешних жителей, простых и непритязательных, не ведающих, что такое коварство и хитрость. Аналогичный пример мы встречаем и в работе Ло Дацзина (罗大经)¹² «Журавлиная роща и яшмовая роса». Он описывает свою жизнь в уединении, словно бы сам находится в Персиковом источнике: в глубокой тишине гор, устраивает чаепитие после полуденного сна, гуляет по лесу и наслаждается прекрасными пейзажами, чистит зубы и омывает ноги ключевой водой, возвращается домой, чтобы насладиться тихим счастьем в кругу семьи и провести дружескую беседу с соседями... В этой беспечной, но наполненной поэтическим содержанием повседневной жизни время словно останавливается. Это совсем не то время, которое люди проводят в миру, в суетной погоне за славой и богатством. Ло Дацзин вспоминает стихи Тан Цзыси (唐子西)¹³: «Горы безмолвные точно в древности, день долог, ты точно вернулся в детство», затем Ло Дацзин с волнением говорит о тех, те, кто стремится к славе и богатству, полагая, что «[эти люди] видят только пыль на голо-

¹¹ Тао Юаньмин 陶渊明 (365–427) — китайский поэт, величайший из мастеров древности.

¹² Ло Дацзин 罗大经 (1196 — после 1252) — китайский поэт, писатель, литературный критик времен династии Южная Сун.

¹³ Тан Цзыси 唐子西 или Тан Гэн 唐庚 (1071–1121) — китайский поэт, писавший преимущественно в жанре *ши* 诗.

вах лошадей и тени бегущих скакунов, где же им уразуметь красоту этой фразы?» [Ло Дацзин 2012, 185].

В сочинениях древних китайцев дымовые облака играют важную роль в выражении характеристики времени в мире пейзажа. Это изначальная форма дымовых облаков, которая определяется его подлинным обликом. Дымовые облака туманные, стремительные, неуловимые и легкие, они постоянно меняются в зависимости от состояния погоды, рельефа местности и густоты растительности, они принимают разное обличье в зависимости от времени суток и сезона. Древние китайцы разработали филигранные формулировки для различных видов дымовых облаков.

Телесная сущность облаков не одинакова. Дымка легкая, а туман тяжелый, тонкая пелена подвижна, а испарения сгущаются и разряжаются... Кроме того, облака бывают дольные, бывают блуждающие, бывают холодные, бывают сумеречные, бывают утренние. После облаков следует туман, туман бывает предрассветный, бывает далекий, бывает холодный. Затем следует дымка, дымка бывает утренней, бывает невесомой, бывает легкой. Затем следует пелена, пелена бывает на реке, бывает необъятной, бывает дальней. Кроме дымки, облаков, тумана и пелены, есть еще заря, заря на востоке называется сверкающей, а также утренней зарей. Заря на западе называется сходящей на нет или же вечерней зарей [Чжунго лидай хуалунь 2016, 79].

Туманные дымовые облака повсюду плавают, наполняя мир пейзажа, и темпоральность, которую они привносят, главным образом происходит из пространства картины. Древние китайцы подчеркивали, что при создании пейзажа следует «использовать одну кисть, чтобы имитировать телесную форму Великой пустоты». «Великая пустота» — это ландшафт гор и вод, который занимает пространство между Небом и Землей, он «необозримый и бескрайний». Взяв за единицу измерения размеры картины, художник хотя и может передать множество уровней реального пейзажа и даже смену времен года, но этот реальный пейзаж, пусть даже богатый, и разнообразный, все же имеет границы. Что же касается дымовых облаков, то они создают фантастический визуальный эффект, они туманные, хаотичные, мерцающие, кажущиеся бесконечными, ломающими любые границы. В действительности существование дымовых облаков никогда не указывает просто само на себя — оно всегда скрывает, затушевывает другие предметы и постоянно напоминает о существовании скрытого. В этом смысле дымовые облака открывают далеко идущее пространство, пространство, затаенное за пределами картины.

Пользуясь феноменологической терминологией, всепроникающие дымовые облака посредством непосредственного восприятия (интуиции) представляют собой пейзаж в целом, а также пограничные области для различных его частей, и тем самым мир пейзажа предстает в качестве безграничного и бесконечно непрерывного мира.

Как полагает американский историк искусства Джеймс Кэхилл (James Cahill), оценивая произведения Го Си и Гао Кэмина¹⁴: «Облака и туман бесконечно плывут между вершинами гор, выходя за пределы картины, и уносятся за ее пределы» [Гао Цзюхань 2014, 40]. Таким образом негласно раскрывается временное измерение мира пейзажа. Это время — не тот «беременный миг» (*pregnant moment*), о котором упоминал основоположник немецкой классической литературы Г.Э. Лессинг (G.E. Lessing) в своем программном трактате «Лаокоон, или О границах живописи и поэзии». И не в том смысле, как утверждает британский искусствовед Майкл Салливан (Michael Sullivan), отмечая, что китайские художники-пейзажисты пишут пейзажи посредством многоточечной перспективы, тем самым побуждая зрителей ощущать время в «движущемся просмотре» [Суливан 2014, 191–192], но это такое время, которое бесконтрольно наполняет мерцающим светом дымовые облака. Дисперсия дымовых облаков требует времени, а безграничная дисперсия предполагает бесконечное время. Это делает мир пейзажа преисполненным жизненной энергии, непостижимым и таинственным.

Также следует заметить, что дымовые облака туманные и тусклые, там, где они нависают и кружат, горы, деревья, строения, тропинки, мосты также становятся туманными: границы физических объектов уже нечеткие, очертания размыты, а формы едва различимы, изображение на картине сокровенное, безграничное, смутное. Если говорить о визуальном эффекте, то дымовые облака размывают объекты на картине, побуждая их казаться нереальными, как будто их природные качества разбавлены, разжижены, а по весу эти объекты становятся легче, чем в реальности, такими же легкими, как и сами дымовые облака. Что касается этого ощущения невесомости, то если мы принимаем во внимание тот факт, что дымовые облака подразумевают мир, который намного шире пространства картины, а предметы на картине кажутся маленькими, то ощущение невесомости становится еще более заметным. Когда вещи выхолащиваются, размываются и становятся легче, подобно тому, как

¹⁴ Гао Кэмин 高克明 (работал в 1008–1053 гг.) — придворный и живописец, служил в Академии Ханьлинь.

король Макбет сетует, что «жизнь — ускользающая тень», вещи, по всей видимости, наделяются своего рода аксиологической невесомостью. В этом размытом мире пейзажа слава и богатство, к которым люди стремятся в обыденной жизни, сходят на нет, а собственное эго, которым люди дорожат, становится незначительным.

Человеческая жизнь имеет предел, перед лицом необъятной Вселенной и непостоянства мира, человеку свойственно чувствовать, что жизнь коротка и ничто не вечно. Из-за такого рода чувств легко возникает ощущение невесомости и обесценивания жизни — поскольку окружающий мир непостоянен, а жизнь коротка, мое эго, внешние объекты и даже весь мир кажутся ничтожными. Стоит отметить, что древние китайцы часто испытывая такие переживания, использовали метафоры времени, например сравнивая внешний мир со сном, как писал поэт Су Ши¹⁵: «Облик мира подобен долгому сну, а жизнь человека разве не прохладная осень?»; или же роса, как утверждал Цао Цао¹⁶: «Пей и веселись, жизнь коротка, точно утренняя роса. Сколько дней ты еще увидишь ее?»; или потоки воды, как полагал Конфуций 孔子: «Время словно потоки воды, течет и днем, и ночью». В такого рода сравнениях часто встречаются и дымовые облака: «сквозь все дела проходят облака и дым, тело слабеет и дряхлеет» (Синь Цицзи)¹⁷, «Любовная тоска подобна облакам и дыму, только взглянешь и уже рассеивается» (Дай Фугу)¹⁸, «Жизнь — это только плывущие облака, к чему задаваться вопросами? Уж лучше жить без забот, лежать на высоких подушках и кушать в свое удовольствие!» (Ван Вэй)¹⁹. При ближайшем рассмотрении в этих метафорах потоки воды и роса подчеркивают течение времени, хотя оно не обязательно сопровождается ощущением равнодушия к жизни. Сны и дымовые облака быстро исчезают, они легкие и непринужденные, вызывают чувство пустоты и разочарования, краха надежд. Поэтому метафоры потоков

¹⁵ Су Ши 苏轼 (1037–1101) — поэт, эссеист, художник, каллиграф и государственный деятель эпохи Сун, также известен как Су Дунпо 苏东坡.

¹⁶ Цао Цао 曹操 (155–220) — китайский полководец, автор сочинений по военному мастерству, поэт, первый министр династии Хань.

¹⁷ Синь Цицзи 辛弃疾 (1140–1207) — китайский поэт и военачальник времён династии Южная Сун.

¹⁸ Дай Фугу 戴复古 (1167–1248) — странствующий поэт позднего периода династии Южная Сун.

¹⁹ Ван Вэй 王维 (701–761 или 698–759) — китайский поэт, живописец, каллиграф, музыкант. Наряду с Ли Бо и Ду Фу является представителем китайской поэзии эпохи Тан.

воды и росы обычно используются для описания уходящего времени и выражения чувства краткости, быстротечности горестной жизни. А дымовые облака и сны обычно используются для передачи ощущения всей жизни, в которой внимание акцентируется не на краткости, а главным образом на пустоте, ничемности жизни. Для древних китайцев внутреннее содержание такого рода метафор уже стало культурным геном дымовых облаков. Вполне естественно, что дымовые облака в традиционной китайской пейзажной живописи будут нести этот ген, и тогда размывание, выхолащивание объектов пейзажа будет еще сильнее и интенсивнее.

Таким образом, мы открыли второе временное измерение мира пейзажа, которое можно назвать «время дымового облака» (烟云时间 *яньюнь шицзынь*). Это не то будничное и обыденное время человеческой жизни, которое можно точно измерить часами, годами и эпохами — это время, в котором редуцировано, нивелировано все обыденное и суетное. «Время дымового облака» выходит за рамки обыденной жизни, и его трансцендентность более исчерпывающая, чем время, описанное в «Персиковом источнике», поскольку, хотя жители «Персикового источника» «ничего не знали о существовании династии Хань, не говоря уж о династиях Вэй или Цзинь», но все равно продолжали находиться в плену мирской суеты. «Время дымового облака» — это дегуманизированное время: при размытости пейзажа и устранении мирских ценностей человек в мире пейзажа не будет искать никакого устойчивого положения в системе координат обыденной жизни. Такой человек словно активирует свою изначальную связь с природой, с «сердцем лесов и родников», как бы растворяясь в природе и возвращаясь к ней. Подобно тому как сказано, что «природа пейзажа — это моя собственная природа, чувства пейзажа — это мои чувства». Люди на традиционных китайских пейзажах всегда крошечные, как и птицы, растения, камни, кажется, что они не обладают никаким превосходством перед явлениями природы. «Особенно в пейзажных свитках и альбомах произведений после династии Сун можно проследить следящую тенденцию: люди и постройки, появляющиеся на картине, всегда затаились и скрываются в природных пейзажах, в окружении гор и вод. Люди эти наслаждаются пейзажами, путешествуют, беседуют, ловят рыбу, и даже люди, находящиеся в помещениях, растут и развиваются, точно растения, в укромных уголках природного ландшафта, становясь частью бесконечной природы» [У Синмин 2020].

В этом смысле «время дымового облака» — это недифференцированное, хаотичное, туманное время: Небо и Земля бесконечны, создается впечатление, что они тянутся непрерывно, как будто пребывают в покое; «в миру взирая на пустоту, облака и горы» (Ван Вэй), «время дымового облака» вновь проявляется как вечная пустота и безмолвие. Не является ли для древних китайцев это состояние бесформенности, смутности и отказа от всякой дифференциации атрибутом категории Дао? Так и есть, ведь Дао — это изначальная недифференцированная основа мира, Дао по сути своей невидимо, именно об этом говорит французский синолог Франсуа Жюльен (François Jullien): «Живопись стремится выйти за пределы видимого мира, чтобы позволить невидимому войти в него» [Чжулиань 2017, 185].

Только прояснив смысл времени, заключенного в дымовых облаках в традиционной китайской пейзажной живописи, мы можем выявить его сущностную экзистенциальную ценность. Тан Дай²⁰ в работе «Скрытый смысл живописи» полагает: «Телесная сущность гор [заключается в следующем]: камни — это скелет, деревья — это одежда, трава — это волосы, вода — это кровь, дымовые облака — это выражение лица, дымка и испарения — это нрав, буддийские и даосские монастыри и храмы, селения и мосты — это украшения» [Тан Дай 1987, 33]. Мир, где нет времени, не будет иметь ни глубины, ни одухотворенного внешнего облика, а дымовые облака побуждают мир пейзажа излучать свет и, таким образом, становятся самой витальной его частью.

Библиографический список

Гао Цзюхань [Кэхилл Дж.]. Тушо чжунго хуэйхуаши [История китайской живописи с иллюстрациями] / пер. Ли Юй. — Пекин: Шэнхо душу синьчжи саньянянь шудянь, 2014. (На кит.)

Го Си. Линь цюань гочжи [О высокой сути лесов и потоков] / сост. Лу Болин. — Нанкин: Цзянсу фэнхуан вэньи чубаньшэ, 2015. (На кит.)

Дун Цичан. Хуа чаньши суйби [Очерки об изображении монашеских келий] / ред. Е Цзыцин. — Ханчжоу: Чжэцзян жэньминь мэйшу чубаньшэ, 2016. (На кит.)

Ло Дацзин. Хэлинь юйлу [Журавлиная роща и яшмовая роса] / ред. Сунь Сюэсяо. — Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2012. (На кит.)

²⁰ Тан Дай 唐岱 (1673 — после 1752) — живописец и теоретик живописи времен династии Цинь.

Суливэнь [Салливан М.]. Чжунго ишуши [История искусства в Китае] / пер. Сюй Цзянь. — Шанхай: Шанхай жэньминь мэйшу чубаньшэ, 2014. (На кит.)

Тан Дай. Хуэйши фавэй [Скрытый смысл живописи]. — Шанхай: Шанхай жэньминь мэйшу чубаньшэ, 1987. (На кит.)

Тао Юаньмин. Тао Юаньмин цзи цзяоцзянь [Критические замечания к собранию сочинений Тао Юаньмина] / комм. Гун Бинь. — Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2018. (На кит.)

У Синмин. Чжунго чуаньтун цаоу дэ кунцзянь цзиншэнь и цзяньчжу цзи шуймохуа дэ тяньжэнь чжи гань вэй чжунсинь [Дух пространства в традиционном китайском творчестве — Небо и Человек в архитектуре и живописи тушью] // *Вэнь яньцзю*. 2020, № 2. (На кит.)

Хань Чжо. Хань ши шаньшуй чунь цюаньцзи [Всеобъемлющие записи о пейзаже]. — Шанхай: Шань юньшугуань, 1939. (На кит.)

Цзин Хао. Би цзи фа [Записки о приемах письма кистью] / комм. Ван Боминь, ред. Дэн Ичжэ. — Пекин: Жэньминь мэйшу чубаньшэ, 1963. (На кит.)

Цзун Бин, Ван Вэй. Хуа шаньшуй сюй, сюй хуа [Предисловие к пейзажной живописи, разговоры о живописи]. — Пекин: Жэньминь мэйшу чубаньшэ, 1985. (На кит.)

Чжунго лидай хуалунь дагуань диэр бянь сундай хуалунь и эр [Детальное рассмотрение теории китайской живописи в прошлые эпохи. Часть II. Теория живописи династии Сун, часть I и II] / ред. Юй Цзянхуа. — Нанкин: Цзянсу фэнхуан мэйшу чубаньшэ, 2016. (На кит.)

Чжунго хуалунь цизьяо [Сборник статей по теории китайской живописи] / ред. Чжоу Цзинь. — Нанкин: Цзянсу мэйшу чубаньшэ, 2005. (На кит.)

Чжулиань [Жульен Ф.]. Дасян усин: хо лунь хуэйхуа чжи фэйкэти [Великий образ не имеет формы, или Через живопись к не-объекту] / пер. Чжан Ин. — Чжэнчжоу: Хэнаньдасюэ чубаньшэ, 2017. (На кит.)

References

Dong Qichang (2016). Hua chanshi suibi [Essays on the depiction of monastic cells] / Ye Ziqing dianjiao, Hanzhou: Zhejiang renmin meishu chubanshe. (In Chinese).

Gao Juhai [Cahill J.] (2014). Tushuo zhongguo huihuashi [History of Chinese painting with illustrations] / Li Yu yi, Beijing: Shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian. (In Chinese).

Guo Xi (2015). Lin quan guozhi [About the high essence of forests and streams] / Lu Bolin bianzhou, Nanjing: Jiangsu fenghuang wenyi chubanshe. (In Chinese).

Han Zhuo (1939). Han shi shanhuai chun quanji [The Complete Works of Han Shi Landscape]. — Shanghai: Shangwu yunshuguan. (In Chinese).

Luo Dajing (2012). Helin yulu [Crane Grove and Jasper Dew] / Xun Xuexiao dianjiao, Shanghai: Shanghai guji chubanshe. (In Chinese).

Suliwen [Sullivan M.] (2014). Zhongguo yishushi [History of art in China]. / Xu Jian yi. — Shanghai: Shanghai renmin meishu chubanshe. (In Chinese).

Tang Dai (1987). Huishi fawei [The hidden meaning of painting], Shanghai: Shanghai renmin meishu chubanshe. (In Chinese).

Tao Yuanming (2018). Tao Yuanming ji jiaojian [Critical remarks on the collected works of Tao Yuanming] / Gong Bin jiaojian, Shanghai: Shanghai guji chubanshe. (In Chinese).

Wu Siming (2020). Zhongguo chuantong zaowu de kongjian jingshen yi jianzhu ji shuimohua de tianren zhi gan wei zhongxin [The Space Spirit of Chinese Traditional Creation — Centered on the Sense of Heaven and Man in Architecture and Ink Painting], *Literature and Art Studies*, No 2. (In Chinese).

Jing Hao (1963). Bi ji fa [Notes on the techniques of writing with a brush] / Wang Bomin zhushi, Deng Yizhe jiaoyue, Beijing: Renmin meishu chubanshe. (In Chinese).

Zong Bing, Wang Wei (1985). Hua shanshui xu, xu hua [Painting landscape sequence, narrating painting], Beijing: Renmin meishu chubanshe. (In Chinese).

Zhongguo lidai hualun daguan dier bian songdai hualun yi er (2016) [The Grand View of Chinese Painting Theory in Past Dynasties, Part II, Song Dynasty Painting Theory I and II] / Yu Jianghua bianzhou, Nanjing: Jiangsu fenghuang wenyi chubanshe. (In Chinese).

Zhongguo hualun jiyao [Collection on the theory of Chinese painting] (2005) / Zhou Jiyin bianzhou, Nanjing: Jiangsu meishu chubanshe. (In Chinese).

Zhulian [Jullien. F.] (2017). Daxiang wuxing: huo lun huihua zhi feiketi [Great Image is Formless: Or on the Non-object of Painting] / Zhan Ying yi, Zhengzhou: Henandaxue chubanshe. (In Chinese).

А.С. Исаев

ВОЕННАЯ КИНОДРАМА КАК ВАЖНЫЙ ФАКТОР ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО И ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ В КНР

Аннотация: Одной из важных особенностей развития современного жанрового кино остается производство художественных кинолент военной тематики. Эта особенность в одинаковой степени характерна для развития национального кинематографа любого государства. Военное кино играет важную роль в патриотическом воспитании населения страны, продвигающей военное кино в прокатную сеть. Особое значение военно-патриотическое кино играет в современном Китае, где киноленты, снятые в жанрах военной драмы или кинобоевика, являются частью идеологической работы в социуме Поднебесной. В данной статье рассматриваются основные тенденции в развитии военного жанра в современном китайском кинематографе, анализируются тематика, вовлеченность в производство военного кино ведущих китайских кинопродюсеров, режиссеров. В статье также говорится, что батальные сцены в таком кино постепенно уступают место показу психологии людей, вовлеченных в войну. Особо отмечается значение военного кино в патриотическом воспитании современной китайской молодежи, в преодолении аполитичности и гедонизма в молодежной среде.

Ключевые слова: военное кино, воспитание патриотизма, идеология, война и человек.

Автор: ИСАЕВ Александр Сергеевич, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, Центр изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН, (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0002-7187-1757. E-mail: aisaev51@mail.ru

Alexander S. Isaev

The Military Drama Movie as an Important Factor in Ideological and Patriotic Education in PRC

Abstract: One of the distinguishing characteristics of the modern genre cinema development is the production of war films. This feature is equally typical for the development of the national cinema in any state. War films play an important role in the patriotic education of the population of the country, which promotes military cinema in the distribution network. Military-patriotic cinema is of particular importance in modern China, where films made in the genres of military drama or action movies are part of the ideological work in the society of the Middle Kingdom. This article examines the main trends in the development of war films in the modern Chinese cinema, analyzes the themes, involvement in the production of military movies by the leading Chinese film producers and directors. The article also shows that battle scenes in such films are gradually giving place to showing the psychology of people involved in the war. The importance of military cinema in the patriotic education of modern Chinese youth, in overcoming apoliticity and hedonism among the youth is especially noted.

Keywords: war film, the patriotic education, ideology, war and man.

Author: Alexander S. ISAEV, Candidate of Sciences (History), Leading Research Associate, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-7187-1757. Email: aisaev51@mail.ru

Китайская военная кинодрама «Битва при Чосинском водохранилище» (长津湖 *Чанцзиньху*), вышедшая на экраны в конце сентября 2021 г., неожиданно для многих и вопреки всяческим киноожиданиям, очень быстро заняла верхние строчки хит-обзоров. При бюджете в \$200 млн военно-исторический эпик заработал в мировом прокате более \$860 млн и несколько недель лидировал в национальных и зарубежных списках кинохитов. Потрясающий успех идеологически насыщенной киноленты заставил зарубежных прокатчиков обратить самое пристальное внимание на современное китайское кино. Конечно, основные кассовые сборы пришлось на внутренний китайский прокат, но это мало что меняет в оглушительном коммерческом успехе военной драмы кинопроизводителей КНР.

Составляющие коммерческого успеха этой кинодрамы многочисленны и многообразны, а некоторые — вообще своеобразны. Создатели

картины пошли нестандартным путем: у киноленты три режиссера, и все три с мировыми именами. Это Чэнь Кайгэ 陈凯歌, китайский киноклассик и мастер авторского кино, режиссер знаменитых исторических эпических костюмированных лент — «Прощай, моя наложница», «Император и убийца», остросоциальной драмы о китайских крестьянах — «Желтая земля», о растущей зависимости людей от интернета и социальных сетей — «В сетях паутины»; Данте Лэм 林超賢, непревзойденный гонконгский мастер многочисленных криминальных и полицейских кинобоевиков, сюжеты которых нередко заимствовали голливудские производители фильмов в жанре экшн; Цуй Харк 徐克, знаменитый кинопостановщик из Сянгана, снимавший кинофэнтези и фильмы о китайских боевых искусствах.

Другим важным компонентом успеха упомянутой вначале военной кинодрамы стал выбор темы, совпавшей с нарастанием военно-политического давления на Китай со стороны США и стран НАТО. В этой связи уместно напомнить о выступлении председателя КНР Си Цзиньпина на совещании Центрального Военного Совета 4 января 2019 г., в котором он подчеркнул: «Вся армия должна... основательно претворять в жизнь военно-стратегический курс новой эпохи, на новой отправной точке наладить работу по подготовке к военной борьбе и создать новую ситуацию в деле формирования первоклассной мощной армии» [Си Цзиньпин 2021, 582].

Безусловно, также стоит подчеркнуть, что военно-патриотическая тема в искусстве, будь то кино или литература, становится важной компонентой идеологического воспитания населения страны вообще и молодежи в частности, тем более в обстоятельствах, при которых ухудшаются внешние условия существования китайского государства, нарастает давление на социум извне.

В этом смысле военная тематика в китайском кинематографе присутствовала на протяжении всего существования государства и развития киноискусства. Во многом нынешний бум военного кино — это прямой результат деятельности современного китайского политического руководства, которое рассматривает военное кино как императивный компонент воспитания общества.

13 ноября 2019 г. Центральный комитет Коммунистической партии Китая и Госсовет КНР опубликовали План действий по усилению патриотического воспитания в новую эпоху. Усиление патриотического воспитания имеет важное и далеко идущее значение для поднятия

национального духа, консолидации сил всей нации, обеспечения решающей победы в полном построении среднезажиточного общества, великой победы социализма с китайской спецификой в новую эпоху и тем самым осуществления китайской мечты о великом возрождении китайской нации, говорится в документе [В Китае опубликован URL]. В ходе реализации данного плана необходимо уделять внимание молодежи, и патриотизм должен встраиваться в весь процесс школьного образования. Документ также требует наилучшим образом использовать СМИ, лучшую литературу и художественные работы, а также патриотический онлайн-контент для создания здоровой атмосферы для патриотического воспитания в новую эпоху.

Показательно, что вскоре после выхода киноленты на широкий экран ласти КНР объявили о дополнительных мерах по усилению воспитания патриотизма и мужества, самопожертвования. Более того, дело дошло до рекомендаций убрать с телеэкранов женоподобных дикторов. И в этой связи новая военная кинолента отлично вписывалась в контент новой идеологической стратегии и идейно-воспитательной работы.

Среди персонажей этой киноистории — «Великий кормчий» китайского народа Мао Цзэдун; его единственный сын Мао Аньнин, который служил в советской армии, участвовал в Великой Отечественной войне, которую закончил в Берлине, и получил от И.В. Сталина наградной пистолет, а потом добровольцем воевал с американцами в Корее и погиб там; соратники Мао Цзэдуна, знаменитый маршал Пэн Дэхуай и американский генерал Дуглас Макартур. Сам же фильм рассказывает о событиях, о которых в Пекине последнее десятилетие не любили вспоминать, — участие китайских добровольцев в Корейской войне 1950–1953 гг. В фильме, посвященном начальному периоду китайско-американской схватки на Корейском полуострове, много символических кадров и откровенных намеков, связывающих события 70-летней давности с современностью. Эти реминисценции вызывают высокие чувства и горделивые эмоции у китайских кинозрителей, продолжающих идти на фильм.

Напутствуя плохо одетых в канун наступления лютой зимы 1950 г. бойцов 9-го добровольческого корпуса, который первым перешел китайско-корейскую границу, будущий маршал Пэн Дэхуай, говорил: «Перед нами общий враг — американцы! У них лучшее в мире снаряжение и снабжение. Но мы должны им показать, что такое крепко сжатый кулак настоящего китайца!» И этот кулак действительно разбил сотни тысяч

американских носов и не пропустил к китайской границе армию Мак-Артура, пообещавшего закончить корейскую кампанию за неделю. Несмотря на ковровые бомбежки американской авиации, плохое снабжение китайских солдат, американцы были остановлены у Чосинского водохранилища и не посмели идти дальше на север, где уже разворачивалась армия китайских добровольцев, — кулак стал весьма и весьма увесистым.

Сама лента представляет собой почти двухчасовое сражение, наполненное боевыми спецэффектами, подвигами и жертвенностью простых китайских крестьян, ставших солдатами-добровольцами. Показательно, что выход фильма совпал по времени с разворачиванием в Китае кампании патриотического воспитания молодежи и борьбой с гедонизмом и аполитичностью в молодежной среде. Дело дошло до того, что власти заявили о необходимости убрать с экранов женоподобных телеведущих мужского пола. В то время как молодые китайские эпикурейцы говорят о том, что «лучше грустно ехать в BMW, чем, весело смеясь, на велосипеде»¹, героическое военное кино должно напомнить молодым о патриотизме, великих деяниях их дедов и прадедов.

За последние два-три года китайские кинематографисты выпустили не менее трех десятков военных фильмов, в производстве которых приняли участие самые известные китайские режиссеры. Среди них недавний триллер мэтра китайского кинематографа Чжан Имоу «Идущие по краю» (*悬崖之上 Сюанья чжи шан*, 2021), в котором рассказывается о прошедшей обучение в СССР китайской диверсионно-разведывательной группе, заброшенной на территорию марионеточного государства Манчжоу-Го в 1932 г. Вообще, сегодняшнее китайское военное кино отличается жанровым многообразием и оригинальными сюжетами. Например, лента «Основание армии» (*建军大业 Цзяньцзюнь дае*, 2017) — исторический эпик о создании Народно-освободительной армии Китая, или «Война волков» (*战狼 Чжань лан*, 2015) — боевик о подвигах китайского спецназа в Китае и на севере Африки. Стоит обратить внимание на еще одного лидера кассовых сборов: «Операция в Красном море» (*红海行动 Хунхай синдун*, 2018), который в том году заработал \$ 70 млн и где НОАК предстает как армия, способная вести высокотехнологичные войны и применять современную стратегию ведения сетцентрической войны.

¹ Эту фразу (我宁愿坐在宝马车里哭，也不愿坐在自行车上笑。) произнесла в 2010 г. Ма Но 马诺 в эфире популярного телешоу знакомств «Без серьезных намерений не беспокоить» (非诚勿扰 *фэй чэн у жао*). — *Примеч. ред.*

Что касается упомянутого выше Чжан Имоу, это не первое обращение знаменитого кинорежиссера к военной теме. В 2011 г. он снял историческую драму «Цветы войны» (金陵十三钗 *Цзиньлинь шисань чай*), в которой патриотическая тематика зазвучала совершенно по-новому. В этой нестандартной ленте несколько шанхайских проституток жертвуют собой, чтобы не допустить надругательств японских захватчиков над группой девочек-школьниц. Он также не прошел мимо темы Корейской войны: в 2022 г. в прокат вышла лента Чжан Имоу «Снайперы». (狙擊手 *Цзюйцзишоу*), в которой рассказывается о драматической снайперской дуэли между американскими и китайскими стрелками.

Упомянем еще одну картину о Корейской войне — киноантологию «Подвиг», в другом переводе «Жертва» (金剛川 *Цзиньганчуань* 2020) трех режиссеров — Гуань Ху 管虎, Го Фань 郭帆, Лу Ян 路陽. Действие картины происходит 12 июля 1953 г. Для подготовки к битве за Кымсон отважные китайские добровольцы героически защищают от американской авиации стратегически важный мост через реку Пукханган. На глазах зрителей разворачивается драматическое противостояние китайских зенитчиков и американских пилотов, которые пытаются разбомбить переправу через Пукханган. Для всех художественных кинолент о военном противостоянии китайских коммунистов и американских империалистов характерно то, что их создателям удалось избежать карикатурности и примитивизма в изображении противников-американцев: с китайскими солдатами воюют сильные, умные и хорошо обученные и оснащенные враги.

Эти ленты проникнуты монументальным символизмом, верой в китайский национальный дух и волю, необходимостью сохранять национальную идентичность даже при самых ужасных обстоятельствах — в «Битве при Чосинском водохранилище» и в «Подвиге» сильное впечатление производят финальные сцены. В «Битве при Чосинском водохранилище» американского генерала шокирует вид китайских солдат, которые, даже вмерзнув в припорошенный изморозью лед, продолжают сжимать оружие и целиться во врагов. Такой же героический монументализм мы наблюдаем в «Подвиге». Американцам в финале удается уничтожить зенитную батарею и разбомбить переправу. Но вскоре они обнаруживают, что мост продолжает действовать и по нему движется боевая техника и китайские солдаты. И тут камера фокусируется на том, что разбитую напрочь переправу удерживают китайские солдаты, часть которых стоит на дне и держит на своих плечах других. Такая вот не-

вероятная сила духа и готовность к самопожертвованию! Такой народ невозможно сломить!

В данном контексте позволил бы еще одно небесспорное утверждение: решительные и расчетливые действия России в Сирии в борьбе с ИГИЛ вызвали в китайском социуме восхищение и одобрение, сопровождавшиеся неизбежными вопросами о том, до какого предела в случае возникновения подобных обстоятельств может пойти современное китайское руководство?

Подводя итоги, следует сказать, что военно-патриотическое кино сегодня является неотъемлемой частью мейнстрима современного китайского кинематографа. Еще одной отличительной чертой военно-патриотического кино стало разнообразие исторических сюжетов, позволяющих выполнить главную воспитательную задачу. Важно и то, что сценаристы нового военного кино привлекают оригинальные материалы, демонстрация которых среди широкой общественности еще недавно была нежелательной по политическим либо идеологическим мотивам. Безусловно, также военно-патриотическая тема останется важным тематическим направлением перспективного развития китайского кинематографа, который продолжит искать новые истории, новые качественные сценарии, концентрируя внимание на национальной идентичности китайского народа, его приверженности к национальным культурным особенностям, историческим традициям и идеалам.

Кино — это трансляция социального опыта и требований общества. Но при этом, полагают некоторые российские кинокритики, учить поколения на примере военной катастрофической ситуации, в которой все оказались не по своей воле, — психологический перекоп, болезненное смещение. Получается, что опыт выживания на войне для общества по-прежнему более продуктивен, чем опыт мирной жизни. Исключительные обстоятельства подаются как этическая норма, как нравственный идеал жизни [Архангельский URL].

Говоря о современном китайском военном кино, следует подчеркнуть, что война, как правило, является, если можно так выразиться, главным действующим лицом. В то же время заметим, что война в этом кино не учит войне. Да, она порождает героев. Но она же их пожирает.

Кино, по сути, функционально является средством трансляции социальных императивов. И еще об одном: сегодняшнее военное кино в КНР рождалось в условиях заметной популярности среди китайских зрителей таких российских военно-патриотических лент последних лет,

как «Сталинград», «Т-34», «28 панфиловцев», и в определенной степени является ответом на запросы китайского общества. Подчеркнем также, что производители современного военного кино не замыкаются только на героических деяниях людей, взявших в руки оружие. Их все больше интересует тема «человек и война».

Такой подход характерен, например, для Чжан Имоу, который старается исследовать психологию людей, затянутых в горнило войны, побудительные мотивы идущих на жертвы людей. Эти проблемы начинают все больше волновать и других китайских кинематографистов. Патриотизм и героизм, считают они, могут проявляться не только на полях сражений. В этом смысле показателен фильм другого успешного режиссера, Фэн Сяогана 馮小剛, «Вспоминая 1942 год» (一九四二 *Ицзюсыцзю*, 2012). Этот киноэпик посвящен трагическим событиям в провинции Хэнань, произошедшим незадолго до окончания китайско-японской войны и предшествовавшим гражданской войне в Китае, закончившейся бегством Чан Кайши на Тайвань и созданием КНР в 1949 г.

Период между 1942 и концом 1943 г. в провинции Хэнань вспыхнул страшный голод. Он был вызван сложным стечением обстоятельств: нашествием саранчи, сильнейшей засухой, неадекватной политикой тогдашнего правительства, продолжавшейся Войной сопротивления японским захватчиком. В этом кинофильме много персонажей, происходит много событий. Сюжет представляет собой череду человеческих историй, показанных через призму их поведения в экстремальных условиях. Это и история богатой семьи, чье хорошо укрепленное поместье разгромили бандиты, а его владельцы вместе с крестьянами остались наедине с голодомором и страшным будущим, когда поиски пищи стали единственной целью и смыслом существования этих людей. Одновременно это и история провинциальных гоминьдановских функционеров, безрезультатно пытающихся добиться помощи от центрального руководства, это и притча о том, как одни гибнут от ран и голода, а другие наживаются на войне и создают свое благополучие на страданиях людей [Исаев 2016, 131–133].

Исход голодных людей из родных мест был почти бессмысленным — поиски благополучных районов сопровождалась насилием, страданиями и муками, предательством близких, политическими интригами, бомбардировками японцев, смертью от голода и холода, новым изгнанием. Это была дорога в никуда. Из десятков персонажей фильма, отправившихся в «поход за жизнью», спаслись единицы — остальные

погибли, пропали без вести, были убиты, женщины были проданы за несколько килограммов проса бессемейным крестьянам либо в публичные дома. Некоторые герои картины сдаются и покоряются судьбе, другие же демонстрируют твердость духа и стремление к преодолению кошмарных преград. Фэн Сяоган тем самым как бы подчеркивает: человеческое мужество и героизм проявляются не только в окопах с винтовкой в руках. Место для настоящего подвига всегда имеется, войну же можно пережить, только следуя сильной воле, вере в человеческие и национальные ценности, проявляя мужество и твердость духа.

Представляется, лучшие военные китайские фильмы еще впереди. При этом их главными героями будут не сама война и сражения, а человек на войне и во время войны.

Библиографический список

Архангельский А. Кинопропаганда. Военно-патриотическое кино сегодня. URL: <https://www.psyoffice.ru/15789-17-1078.html> (дата обращения: 31.03.2022).

В Китае опубликован план действий по усилению патриотического воспитания // Жэньминь жибао, 13.11.2019. URL: <http://russian.people.com.cn/n3/2019/1113/c31521-9631952.html> (дата публикации: 13.11.2019).

Военный фильм китайских кинематографистов стал самым кассовым в мире. URL: <https://rossaprimavera.ru/news/25e2220d> (дата обращения: 20.01.2022).

Исаев А.С. Китайский кинематограф нового тысячелетия. — М.: ИДВ РАН, 2016. 274 с.

Си Цзиньпин. О государственном управлении. — Пекин: Издательство литературы на иностранных языках, 2021. Т. 3. 848 с.

References

Arhangeksky A. Kinopropaganda. Voенno-patrioticheskoe kino segodnya [Film propaganda. Military-patriotic cinema today]. URL: <https://www.psyoffice.ru/15789-17-1078.html> (accessed: 31.03.2022). (In Russian).

Isaev A.S. (2016) Kitaisky kinematograf novogo tysyacheletiya [Chinese cinema of the new millennium], Moscow: IDV RAN, 274 p. (In Russian).

V Kitae opublikovan plan deystviy po usileniyu patrioticheskogo vospitaniya. informacionny portal gazety [China has published an action plan to strengthen patriotic education], *Renmin ribao*. 13.11.2019. URL: <http://russian.people.com.cn/n3/2019/1113/c31521-9631952.html> (published: 13.11.2019). (In Russian).

Voenny film kitaiskih kinevatografistov stal samym kassovym v mire [War film by Chinese filmmakers became the highest-grossing film in the world]. URL: <https://rossaprimavera.ru/news/25e2220d> (accessed: 20.01.2022). (In Russian).

Xi Jinping (2021). O gosudarstvennom upravlenii [The Governance of China], Peking: Izdatelsnvo literanury na inostrannyh yazykah. V. 3. (In Russian).

II ПЕРЕВОДЫ И РЕЦЕНЗИИ

DOI: 10.48647/IFES.2022.88.24.046

В.П. Абраменко

АРХЕТИПИЧЕСКИЙ СТАТУС ТРАКТАТА СУНЬ-ЦЗЫ «БИН ФА»

Аннотация: В статье затрагиваются вопросы, связанные с конструированием архетипа войны в основополагающем трактате Сунь-цзы «Искусство войны» (兵法 *бин фа*). Отмечена тесная связь базисных принципов стратегии Сунь-цзы с мировоззренческими взглядами всей китайской цивилизации, поскольку автор трактата является наследником сложившейся традиции военного искусства. Особое внимание уделено тому, что Сунь-цзы, моделируя вселенско-космический архетип, выводит новый тип субъекта Срединного царства — Полководца, делая его подлинным философом в пространстве и времени войны. Отныне, согласно боевому уставу, Полководец, обладающий искусством войны, понимающий её законы и правила, предстаёт и властителем судьбы народа, и хозяином безопасности государства. Сунь-цзы, по-своему модифицировав архетипы культуры Дао, формирует новый космос, встроив военное дело в архетип Дао. Фактически в трактате «Бин фа» прорисована гармония культуры войны. Гармония войны — это и есть максима великого Дао войны. Прослеживается, что цивилизация по существу своему является питательной средой воинов и войны, а конфуцианство и даосизм могут быть включены в сферу цивилизации только на правах санкционированной государством идеологии. В конце статьи приведены поэтические переводы пятой и шестой глав обсуждаемого трактата.

Ключевые слова: даосизм, культура Дао, архетип войны, Сунь-цзы, Полководец.

Автор: АБРАМЕНКО Владимир Петрович, к.т.н., ведущий научный сотрудник Центра изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0002-3878-1282. E-mail: abramenko@ifes-ras.ru

Vladimir P. Abramenko

The Archetypal Status of Sun-zi's Treatise *Bing Fa*

Abstract: The article touches upon issues related to the construction of the archetype of war in Sun-zi's fundamental treatise *The Art of War* (兵法 *bing fa*). The close connection of the basic principles of the Sun-zi's strategy with the ideological views of the entire Chinese civilization is noted, since the author of the treatise is the heir to the established tradition of military art. Special attention is paid to the fact that Sun-zi, modeling the universal-cosmic archetype, deduces a new type of the subject of the Middle Kingdom — the Warlord, making him a genuine philosopher in the space and time of war. From now on, according to the military charter, the Warlord who possesses the art of war, understands its laws and rules, appears both as the ruler of the fate of the people and the master of the security of the state. Sun-zi, having modified the archetypes of the Dao culture in his own way, forms a new cosmos by embedding military affairs in the Dao archetype. In fact, the treatise *Bing Fa* depicts the harmony of the culture of war. The harmony of war is the maxim of the great Dao of war. It can be traced that civilization is essentially a breeding ground for warriors and war, and Confucianism and Daoism can be included in the sphere of civilization only on the rights of a state-sanctioned ideology. At the end of the article there are poetic translations of the fifth and sixth chapters of the treatise under discussion.

Keywords: Daoism, archetype, poetic translation, Sun-zi, the Warlord.

Author: Vladimir ABRAMENKO, Candidate of Sciences (Technical), Leading Research Associate, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovskiy Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-3878-1282. E-mail: abramenko@ifes-ras.ru

Трактат Сунь-цзы «Бин фа» является продуктом древней китайской культуры и укладывается в круг её понятий. Исходя из культуры Дао, можно подойти к выявлению архетипического статуса трактата Сунь-цзы. Для этого обратимся к факту фиксации начала войны, запечатлённому в тексте «Ли цзи» [Лукьянов 2015, 50–59.]. Поднебесная находилась в состоянии Великого единения и принадлежала всем, в ней шествовало Великое Дао. Затем Великое Дао сокрылось во мраке. Поднебесная распалась на семьи и стала приспосабливать архетип культуры Дао под формирование общества *сяокан*. Категория семьи (家 *цзя*) сменила эмблему и печать всеобщности (公 *гун*) Великого единения и трансформировалась в эмблему и печать цивилизации: 國家

гоцзя — государство, устроенное по принципу семьи. Процесс милитаризации цивилизации нарастал. Разразились сражения «меча и копья» за плодородные земли, появилась торговля, общество разделилось на «умелых и неумелых», установилась власть семей, обозначились ритуалы смены властей. Таким образом, война приобрела сущностное качество цивилизации, стала всеобщей и признанной. Как говорит Гераклит: «Война — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными». «Должно знать, что война общепринята, что вражда — обычный порядок вещей и что всё возникает через вражду и взаимообразно [= за счёт другого]» [Бахарь URL].

Здесь напрашиваются несколько простых и важных выводов. Во-первых, Поднебесная цивилизация утратила Великое Дао гармонии (оно сокрылось во мраке). Во-вторых, мудрецы конфуцианства и даосизма не философы цивилизации, они мудрецы своих воображаемых космоградов. Мудрецы демонстрируют цивилизацию, какой ей следует быть согласно Великому Дао гармонии. В оболочке естества цивилизации одни (конфуцианцы) пытаются подготовить наличный социальный хаос к приёму ими созданной культуры, полагая, что «правители, узнав о гармонической действенности нравственных норм, подчинят свою волю и закон нравственному долгу» [Лукьянов 2017, 150]. Другие (даосисты) пытаются увести человеческий материал за границы хаотичного социума и в материнском лоне природы переродить живые массы в людей. В-третьих, собственно философом цивилизации становится только тот, кто создаёт архетип войны, Дао войны, культуру Дао войны и новый тип человека — человека войны. Если война является культурой цивилизации, то эта культура должна быть гармоничной. Гармония войны — это и есть максима великого Дао войны. Сунь-цзы показывает, что отныне подлинным философом цивилизации в пространстве и времени войны может быть только Полководец, главнокомандующий — Воин, как новый тип человека нового сообщества.

Цивилизация по существу своему является питательной средой инов и войны. Конфуцианство и даосизм могут быть включены в сферу цивилизации только на правах санкционированной государством идеологии, как это и случилось с конфуцианством. В каноне «Лунь юй» отчётливо показано, как учение Кун-цзы отвергалось правителями царств [Лукьянов 2019, 303]:

... А это ли не тот,
Кто к миру Поднебесную зовёт
И, зная тщетность длительных потуг,
Отмеривает путь за кругом круг?

Ближе всего к духу цивилизации войны стоит учение законников — легизм, он именуется как раз тем термином, который числится пятым в архетипе Полководца у Сунь-цзы, это термин 法 *фа* — закон. Таким образом, война реальна, цивилизация кормится ею, войну нужно укрощать, а общество лечить. Эту миссию и взял на себя Сунь-цзы, по-своему модифицировав архетипы культуры Дао, создав новый космос. Фактически автор «Бин фа» встроил военное дело в архетип Дао.

Сунь-цзы прививает войну к архетипическому стволу культуры Дао и создаёт космос войны. Всё это зафиксировано текстуально. Действительно, обратимся к «Дао дэ цзину», где приводится, можно сказать, классический вариант космологической последовательности:

人法地，地法天，天法道，道法自然。 [Дао дэ цзин URL]

Человек берёт за образец Землю, Земля берёт за образец Небо, Небо берёт за образец Дао, Дао берёт за образец Естественность-*цзыжань* [Лукьянов 2008, 92].

Сунь-цзы существенно видоизменяет эту формулу. Он ломает последовательность элементов на обратную, то есть всю последовательность переворачивает. Затем элиминирует элемент Естественность-*цзыжань* и начинает последовательность элементов архетипа с другого конца — с Дао. Пятым элементом ставит элемент 法 *фа*. В мировую триаду на место Человека Сунь-цзы ставит элемент Полководца (將 *цзян*). Элементы стоят один подле другого и упорядочиваются перечислением одного за другим:

一曰道，二曰天，三曰地，四曰將，五曰法。 [Искусство войны §2 URL]

Первое — Путь, второе — Небо, третье — Земля, четвертое — Полководец, пятое — Закон [войны] [Конрад 2002, 36].

Выстраивание элементов космологического архетипа в обратном порядке (от Дао к Закону) — это отнюдь не методологическое новшество Сунь-цзы. Обратность (反 *фань*) кроется в палингенезисных построениях

ниях, к примеру, даосизма. Далее ничто не мешает Сунь-цзы наполнить пять элементов космологического архетипа войны боевыми смыслами. Первый архетипический элемент — Дао заставляет народ быть в полном согласии со своим Верховным, следовать за ним, несмотря ни на что, жить и умирать, не боясь никакой опасности. Второй архетипический элемент — Небо означает ночь и день, холод и жар, время и сезоны. Третий архетипический элемент — Земля — это высокое и низкое, близкое и далёкое, широкое и узкое, смерть и жизнь. Четвёртый архетипический элемент — Полководец — это знание, вера, человечность, мужество, строгость. Пятый архетипический элемент — Закон означает строевые приёмы, должностные обязанности, армейское снабжение.

Таков космологический архетип военного строительства в общей развёртке содержания каждого из пяти элементов. Несомненно, что здесь встречаются особенности содержательной наполненности этих элементов в сравнении с архетипами гражданского строительства Поднебесной, предлагаемых конфуцианством и даосизмом. В частности, Небо — второй элемент архетипа, у Сунь-цзы ритмизует вселенскую энергию *инь-ян* для военных действий, создаёт температурный режим и хронологическую периодику. Если говорить о гражданской культуре Дао, то в конфуцианстве Небо — носитель судьбы (命 *мин*) [Блажкина 2017, 37], которая воплощается в природе (натуре) человека (性 *син*). С этого непосредственно начинается конфуцианский трактат «Чжун юн»: «Небесная судьба называется природой...» [Лукьянов 2017, 57]. У Сунь-цзы же судьбоносность Неба не оттеняется, иначе исчез бы солдат, подчиняющийся приказам. Согласно боевому уставу властелином судьбы народа выступает Полководец, обладающий искусством войны, понимающий войну, являющийся властителем судьбы народа и хозяином безопасности государства: 故知兵之将，民之司命，国家安危之主也。 [Искусство войны §10 URL].

В космологическом архетипе у Сунь-цзы (Дао — Небо — Земля — Полководец — Закон) фигурирует мировая диада: Небо — Земля. Она служит вратами ввода в Поднебесную определённого типа субъекта и дальнейшей его духовной сакрализации. Вне зависимости от порядка перечисления элементов космологического архетипа (Дао — Небо — Земля — Полководец — Закон) Полководец по онтологической сущности располагается в духовном центре мировой триады: Небо — Полководец — Земля. Следовательно, он находится в центре космологического архетипа. Категория Полководец определена посредством духов-

ного архетипа пяти постоянств (五常 у чан): знание, вера, человечность, мужество, строгость. Получается связка архетип в архетипе — духовный архетип пяти постоянств в звене Полководца вписан в космологический архетип (Рис. 1):

- Дао
- Небо
- Полководец → знание, вера, человечность, мужество, строгость
- Земля
- Закон

Рис. 1. Перекрестие двух архетипов

В мировую триаду Небо — Человек — Земля на место Человека определён Полководец, то есть Солдат, поскольку на войне все и каждый суть солдаты. Для этого воинства Сунь-цзы и пишет Боевой устав, применяя весь наработанный потенциал. Например, когда можно использовать даосский метод, то Сунь-цзы задаёт правила одерживать победу ещё до боя, не разрушая царство и не истребляя армию противника. Если же создаются условия, при которых неизбежно военное столкновение армий, то Сунь-цзы описывает боевые методы и указывает на пользу войны и т.п.

Теперь китайский Воин наравне с даосским духовным человеком (聖人 шэнжэнь), конфуцианским благородным мужем (君子 цзюньцзы) встаёт в центре Поднебесной и подпитывается энергиями военизированного архетипа культуры Дао.

Ниже приведены пятая и шестая главы поэтического перевода «Бин фа».

Сунь-цзы
ИСКУССТВО ВОЙНЫ
(главы V–VI)¹

V. Мощь

Сунь-цзы сказал: — Вот в чём твердыня власти —
Уметь большое разделять на части.
Кому за целым мелкий образ зрим,
Тот правит через малое большим.
Стремить полки несметной рати в бой
Равно — вести немногих за собой.
Поэтому плоды завоеванья
Определяют форма и названье.
Когда победа над тобою тщетна?
Когда манёвр свершаешь незаметно.
Ударить войском — схоже с тем, что камнем
Ударить по яйцу, — так в сказе давнем,
Где место есть наглядности живой,
Наполненность сверяют с пустотой.
Кто действует по образцовым формам,
Тот на коне благодаря манёврам!
Манёвров мастер — опытный игрок,
Высок, как Небо, как Земля широк,
Неисчерпаем, не берёт насकोком,
Подобен он великих рек потокам.
Начало и конец... но суть одна,
Их воплощенье — Солнце и Луна.
Рожденье, гибель — кольцевой маршрут:
По кругу... го́да времена бегут.
Всего тонов не более пяти,
Границ же их оттенков не найти.
Пять видов цвета в Поднебесной есть,
Но переливов красок их не счесть.
И существует вкусов только пять,

¹ Перевод глав I–IV см. [Абраменко 2021, 119–135].

Но ощущений вкуса не объять.
Два вида боя вылиты войной:
Негаданный манёвр и встречный бой.
Во всех взаимосвязей: бой — манёвр,
Не счесть, как блюд, что может сделать повар.
Манёвр и бой друг друга порождают,
В движенье бесконечном пребывают,
Круговращения становясь добычей,
Да разве истощить всех их обличий?
Сдвигает камни бурных вод течение,
Вот неподдельной мощи проявленье!
Внезапен сокол и молниеносен,
Удар по жертве точно он наносит,
И тот, чей путь победой оторочен,
В ударах по врагу и скор, и точен.
Мощь – натяженье лука тетивы,
Удар стремителен, как пуск стрелы.
Пусть толчеи накал в бою внушим,
Но в строе войск изъян недопустим.
Пусть бой бурлит, кипит, как злоба чья-то,
Но ладность войска не должна быть смята,
Тогда оно от бед защищено
И, значит, битву выиграть должно.
Порядок порождает беспорядок —
Так за подъёмом следует упадок.
Из храбрости произрастает трусость,
Из силы — слабость, как из шири — узость.
Порядок с беспорядком есть число,
Не обойтись в расчётах без него.
Мощь — трусости и храбрости синклит,
А слабость с силою являют вид.
Тот, кто не стал для глупости мишенью,
Врага сумеет подтолкнуть к движенью,
Предоставляя вид ему таким,
Что враг бесспорно пустится за ним.
Ждёт неприятель от войны щедрот —
Когда дадут что-либо, он берёт.

Врагов к движенью выгодой влекут,
Внезапностью врасплох их застают.
Успешный в ратном деле движет гору
И видит даль, и мыслит широко,
Находит в мощи главную опору,
От воинов не требует всего.
Умело отбирает он людей,
И армия становится мощней.
Тот, кто не рушил при отборе правил —
Людей согласно мощи их расставил,
И в бой повёл... но с чем же это сходно?
Похоже, также катятся свободно
И камни, и деревья вниз по склону —
Они подвластны естества закону:
Коль место ровное, а не кривое,
Они лежат, находятся в покое,
А коль на месте том наклон возник,
Приводятся в движенье в тот же миг.
Когда у тел квадратное сечение,
Они лежат на месте без движенья.
Когда тела в сечении круглы,
То катятся, не держат их углы.
Тот Полководец на войне мудрей,
Кто мощь взрастил, расставив так людей,
Что каждый место знал в пыли сражений.
Мощь эта — натиск круглых форм камней,
Что с шумом катятся и всё быстрее
С горы высокой в тысячу саженей.

VI. Полнота и пустота

Сунь-цзы сказал: — Тот, кто на поле брани
Пришёл вперёд врага, исполнен сил.
Кто опоздал на схватку, тот заране
Часть сил уже растратив, в бой вступил.
Поэтому, кто суть сражений знает,
Тот вражескою ратью управляет,

Как нитью при вязании иглой,
И не даёт командовать собой.
Уметь с пути сбить выгодой врага —
Быть впереди его на два шага.
Не будь обманной выгодой прельщён —
Всенепрременно понесёшь урон.
Пусть даже враг и силы смог скопить,
Сумей его ослабить, утомить;
Пусть у него еды... обозов пять,
Словчись врага заставить голодать;
Когда разбил он лагерь, что-то ждёт,
Склони его отправиться в поход.
Приказ отдай прийти своим войскам
Туда, куда спешит противник сам,
И там ударь, где нет врагу спасенья,
Где он не ожидает нападения.
Та рать сумеет тыщу *ли* пройти,
Не утомившись в длительном пути,
Когда пускает впереди дозор,
Чтоб войско не наткнулось на отпор.
Напасть и взять — разведать значит зону,
Где супостат не держит оборону.
Оборонять и удержать — пропасть
Не может то, на что нельзя напасть.
Поэтому искусный в нападение
Не выдаёт своё передвижение,
Врага умеет он атаковать,
И тот не ведаёт, что защищать.
Искусный в обороне в беге дней
Продумывает всё до мелочей
И оборонный создаёт кулак:
Где нападать, не понимает враг.
Тончайшее искусство сокровенно!
Нет формы, чтоб его изобразить,
Оно блистательно и совершенно!
Не подобрать и слов, чтоб восхвалить.

Боец искусный на войне не лишен,
Он для врага невидим и неслышим.
Вот истинной искусности размах —
Держать судьбу противника в руках.
Когда атаке враг не дал отпор,
То значит, как известно с давних пор,
Нашёл я уязвимую пяту,
Удар нанёс во вражью пустоту.
Когда мне нужно отступить, то так,
Чтоб вслед не захотел пуститься враг,
Настичь меня, схватить – к пустой затее,
Выходит, я противника быстрее.
Когда хочу противнику дать бой,
Пусть ограждён он рвами и стеной,
Его неволю без кровопролитий
Покинуть территорию укрытий,
Поскольку местность занимаю ту,
Что стратегически важна врагу.
Когда имеются свои резоны
В бой не вступать — держать нить обороны,
С пути врага сбиваю... стороной
Обходит он меня, не ввязнув в бой.
Коль я с себя завесу тайны сдёрну,
Явив врагу какую-либо форму,
А сам не буду ею обладать,
То цельность сохраню и представлять
Единое я буду... мой же враг
Разделится на части как-никак,
Тогда он и субстанцией своей
Предстанет в виде десяти частей.
Единое, как мощности запас,
Сильней отдельной части в десять раз.
Я, сбив большое войско под крылом,
Покончу с малочисленным врагом
Без крови неумеренной и пота:
Большое с малым справится в два счёта.
Какое выберу для боя место,

Противнику должно быть неизвестно.
Знать, много мест таких, где поневоле
Враг к битве быть обязан наготове
И, исходя из планов прагматичных,
Держать свои войска в местах различных.
А значит там, где я удар определил,
В достатке у него не будет сил.
Пусть враг на бой нацелен впереди,
Тогда он будет слабым позади.
А если позади силён сатрап,
То будет впереди заметно слаб.
Усилит левый край — ослабнет правый,
Усилит правый — левый будет слабый.
Кто ждёт удара в нескольких местах,
Теряет силу в воинских рядах.
Тот мощен, в ратоборствах не обмяк,
Кто вражий стан заставил ждать атак.
Когда известны день и место схватки,
Пусть даже переход довольно длин,
То для сраженья сил всегда в достатке,
Сплочённость есть в рядах твоих дружин.
Не знаешь день и место битвы — шатки
Дела твоих бойцов во время схватки:
Нет помощи на поле перебранки —
Друг друга не поддерживают фланги;
Не могут ратники, что впереди,
Взять под защиту тех, кто позади,
А задние ряды не в состоянье
Тех защитить, кто на переднем плане.
Вот истина для всех военных сводов,
Когда длина армейских переходов
Не одному десятку *ли* равна,
И даже если их длина мала.
Разумность мне ход мыслей подсказала:
Пусть даже у юэсцев² войск немало,

² Юэсцы — жители царства Юэ.

Но даст ли это им опору в том,
Чтоб учинить расправу над врагом?
Такое вольно в письменах проведать:
Там сказано: «Победу можно сделать».
Пусть враг сильней, не надо удручаться,
Ты можешь помешать ему сражаться.
Узнай, где в планах вражьих есть ошибка,
Где упущенья есть и слово зыбко,
Что планов рвёт связующую нить.
Воздействуй на врага, сумей раскрыть
Закон, вмещающий в себя веленье —
В покое быть ему или в движенье.
Врагу являя форму, зри вперёд —
Где может выжить он, где смерть найдёт.
Столкнувшись с ним, «не наломай дровишек» —
Пойми, в чём скудость вражья, в чём излишек.
Искусным — пораженья не знакомы,
Успех их прост: приданье войску формы
В решении задачи основной —
Чтоб формы не было как таковой.
Когда нет формы, не найдёт и ключик
К её разгадке вражеский лазутчик —
Он ничего не сможет подглядеть,
Здесь даже мудрый не расставит сеть.
Когда я следую исподтишка
За превращениями форм врага,
То воинам победу взять даю,
Им не узнать, как я её кую.
Воочию все знают эту форму,
Ввиду какой враг подлежал разгрому,
Но неизвестен формы той узор,
За счёт какой я нос ему утёр.
Побед сюжеты, как в борьбе приёмы,
Неиссякаемы, как сами формы.
Текуча форма войска как вода —
Она, прокладывая путь, всегда,
Высо́ты обходя, течь вниз стремится;

Задача формы войска — сторониться
Такого, что присуще полноте,
И наносить удар по пустоте.
Покорно местности течение вод,
Она воде и форму задаёт;
Победная тропа не широка,
Зависит от позиции врага.
Поэтому и признано всеобще —
У войска нет одной и той же мощи;
Нет у воды, чьи струи так проворны,
Незаменяемой другими формы.
Тот — кто по отношению к врагу
Умеет, как и должно, на бегу
Преображаться, видоизменяться
И всякий раз победы добиваться, —
Наречья может меткими словами:
Достопочтимый Небесами.
В ладу — пять элементов естества,
И все имеют равные права,
Здесь каждому из них попеременно
Даётся победителя арена.
Четыре времени в году быгуют,
Друг друга постоянно чередуют.
То короток, то долог Солнца ход,
Луна то убывает, то растёт.

Библиографический список

Абраменко В.П. Древнекитайский полководец в пространстве и времени войны // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2021. — М.: ИДВ РАН, 2021. С. 119–135.

Бахарь С.А. «От мифа к Логосу». Критика традиционных представлений в философии Гераклита Эфесского. URL: <https://mydocx.ru/3-39454.html> (дата обращения: 17.03.2022).

Блажжина А.Ю. Годяньские рукописи. — М.: ИДВ РАН, 2017.

Дао дэ цзин. URL: <https://ctext.org/dao-de-jing> (дата обращения: 05.03.2022). (На кит.)

Искусство войны, §2. URL: <https://ctext.org/art-of-war/laying-plans> (дата обращения: 15.03.2022). (На кит.)

Искусство войны, §10. URL: <https://ctext.org/art-of-war/waging-war> (дата обращения: 28.03.2022). (На кит.)

Конрад Н.И. Трактаты о военном искусстве Сунь-цзы, У-цзы. — М.: АСТ, 2002. URL: <https://asagao.nethouse.ru/static/doc/0000/0000/0218/218621.aa1uyiy714.pdf> (дата обращения: 30.02.2022).

Лукьянов А.Е. Дао дэ цзин. — М.: ИДВ РАН, 2008.

Лукьянов А.Е. Философские прообразы «Китайской мечты» // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2015. № 4. С. 50–59.

Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть III. Раздел 1. Философия конфуцианства — «Четверокнижие» («Сы шу»). — М.: ИДВ РАН, 2017.

Лукьянов А.Е. Лунь юй («Суждения и беседы»). — М.: Шанс, 2019.

References

Abramenko V.P. Drevnekitajskij polkovodec v prostranstve i vremeni vojny [Ancient Chinese warlord in the space and time of war], *Chelovek i kultura Vostoka. Issledovaniya i perevody [People and cultures of the Orient. Studies and translations. 2014]*. 2021. С. 119–135. (In Russian).

Bahar` S.A. «Ot mifa k Logosu». Kritika tradicionnih predstavlenii v filosofii Geraklita Efesskogo. [«From myth to Logos». Criticism of traditional ideas in the philosophy of Heraclitus of Ephesus]. URL: <https://mydocx.ru/3-39454.html> (accessed 17.03.2022). (In Russian).

Blazhkina A.Yu. (2017). Godyan'skie rukopisi [Godyan Manuscripts], М.: IDV RAN. (In Russian).

Dao de jing [Dao de jing]. URL: <https://ctext.org/dao-de-jing> (accessed 05.03.2022). (In Chinese).

Iskusstvo vojny. [The Art of War, § 2]. URL: <https://ctext.org/art-of-war/laying-plans> (accessed 15.03.2022). (In Chinese).

Iskusstvo vojny. [The Art of War, § 10]. URL: <https://ctext.org/art-of-war/waging-war> (accessed 28.03.2022). (In Chinese).

Konrad N.I. (2002). Traktaty o voennom iskusstve Sun-tszy, U-tszy [Treatises on the military art of Sun-zi, Wu-zi.]. URL: <https://asagao.nethouse.ru/static/doc/0000/0000/0218/218621.aa1uyiy714.pdf> (accessed 25.02.2022). (In Russian).

Lukyanov A.E. (2008). Dao de jing [Dao de jing]. — М.: Stilservice]. (In Russian).

Lukyanov A.E. (2015). Filosofskie proobrazi «Kitaiskoi mechti» [Philosophical prototypes of the «Chinese Dream»], *Vestnik Rossiiskogo universiteta družbi naro-*

dov. Seriya: Filosofiya [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Philosophy], No 4: 50–59. (In Russian).

Lukyanov A.E. (2017). Drevnekitaiskaya filosofiya. Kurs lekcii. Chast III. Razdel 1. Filosofiya konfucianstva — «Chetveroknizhie» («Si shu») [Ancient Chinese philosophy. A course of lectures. Part III. Section 1. Philosophy of Confucianism — «The Four Books» («Si Shu»)]. — M.: IDV RAN. (In Russian).

Lukyanov A.E. (2019). Lun yu («Suzhdeniya i besedy`») [Lun yu («Judgments and Conversations»)]. — M.: Shans [M.: Chance]. (In Russian).

Е.К. Шулунова

НЕГОСУДАРСТВЕННЫЕ ТЕАТРЫ В СОВРЕМЕННОЙ ТЕАТРАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ КИТАЯ

Аннотация: В данной статье исследуется частный театр в Китае. Негосударственные театры являют собой новые художественные опыты в китайском современном театре, способствующие адаптации китайского культурного процесса к условиям нового времени. Особенность деятельности частных театральных трупп основана на открытости, исследовании и экспериментировании. Также представлен перевод фрагментов книги «Открытие о современном театре» китайского театроведа Лю Пина, в которых рассказывается о частных творческих коллективах, возникших на рубеже XX–XXI вв. Лю Пин анализирует историю возникновения, развитие драматического китайского театра с 80-х гг. XX в. до 2003 г. В течение этого периода создание и постановка драматических произведений на китайской сцене отличается многообразием — это яркие, знаковые спектакли, кризисные, инновационные, успешные и посредственные. На основе изучения большого количества информации театровед в главе «Открытие рынка исполнительских искусств и творческая деятельность частных театров» знакомит читателя с причинами появления частных театральных трупп в стране, тенденциями развития такого рода творческих коллективов. Большое внимание уделяется рассмотрению создания режиссерских постановок в частных драматических мастерских и студиях. Такой подход достаточно полно освещает многогранную китайскую сценическую драму.

Ключевые слова: китайские частные театры, реформы, Моу Сэнь, Линь Чжаохуа, Мэн Цзинхуэй, Чжан Юй, Чжан Гуантянь, продюсер.

Автор: ШУЛУНОВА Евгения Константиновна, к. филол. н., старший научный сотрудник, Центр изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997); доцент кафедры Восточных языков Института лингвистики, Российский государственный гуманитарный университет (Миусская площадь, 6, стр.1). ORCID: 0000-0003-3091-8149; E-mail: wardis@mail.ru

Evgenia K. Shulunova

Non-State Theaters in Contemporary Chinese Theatre

Abstract: The article is devoted to the study of the Chinese private theater. Non-state theaters represent new artistic experiences in the Chinese modern theater, contributing to the adaptation of the Chinese cultural process to the conditions of the new time. The peculiarity of the activities of the private theater troupes is based on openness, research and experimentation. The material also presents the translation of excerpts from the book *The Revelations about Modern Theater* by the Chinese theater critic Liu Ping. He studies private creative collectives that emerged at the turn of the 20th and 21st centuries. Liu Ping analyzes the history of the emergence and development of dramatic Chinese theater from the 80s of the 20th century to 2003. During this period, the creation and staging of dramatic works on the Chinese stage is diverse — these are bright, iconic performances, crisis, innovative, successful and mediocre. Based on the study of a large amount of information, the theater expert in the chapter “Opening of the performing arts market and creative activity of private theaters” introduces the reader to the reason for the appearance of private theater troupes in the country, trends in the development of such creative collectives, the development of the drama market. This research is based not only on the study of dramatic literature, much attention is paid to the consideration of the creation of director’s productions in private drama workshops, studios. This approach quite fully illuminates the multifaceted Chinese stage drama.

Keywords: The Chinese private theaters, reforms, Mou Sen, Lin Zhaohua, Meng Jinghui, Zhang Yu, Zhang Guantian, producer.

Author: Evgenia K. SHULUNOVA, Candidate of Sciences (Philology), The Senior Research Associate, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997), Russian State University for the Humanities (Miuskaya Square, 6, building 1). ORCID: 0000-0003-3091-8149; E-mail: wardis@mail.ru.

Театральный рынок КНР конца XX — начала XXI в. характеризуется масштабностью и многоплановостью, в него входят и государственные, и частные независимые театральные объединения. Развитие частных театров способствует совершенствованию всей драматургии, сценическому театру, культуре и искусству Китая. В Пекине первый частный театр в 90-е годы XX в. основал Моу Сэнь 牟森. Из негосударственных театров этого периода в первую очередь необходимо отметить творче-

ские объединения Линь Чжаохуа 林兆华, Мэн Цзинхуэя 孟京辉, Су Лэя 苏蕾, Чжан Юя 张余, А Дина 阿丁, Чжан Гуантяня 张广天, а также «Рыжую лисицу» (火狐狸剧社 *Хо хули цзюйшэ*), «Современник» (现代人剧社 *Сяньдай жэнь цзюйшэ*) и многие другие. Позже по всей стране стали открываться новые сцены частных театров. Творческая деятельность негосударственных театров сочетает в себе составляющую искусства и коммерческий элемент. Последнее иногда выходит на первый план, так, в погоне за экономической выгодой некоторые театры стараются отвечать рыночному спросу, отходя от четкой собственной позиции, ставя на второй план художественную ценность творчества. Частные театральные труппы стали популярны, востребованы у зрителя, потому как они были ближе к простой аудитории, отличались гибкой системой менеджмента, в частности, политикой стоимости билетов.

В последние годы с ростом популярности небольших театральных постановок часть негосударственных театров запустили работы небольшого масштаба: спектакли одноактные, мюзиклы, комедии, детские. Данная серия спектаклей получила особую популярность у молодого поколения китайцев, отчасти причиной этого является состав исполнителей — молодые актеры. В 2021 г. основными зрителями были люди в возрасте от 18 до 39 лет. [2021 Цюаньго URL].

Негосударственные творческие коллективы в своих произведениях, опирающихся на классические, экспериментальные приемы драматургии, сценического искусства, обращаясь к инновационным — онлайн-трансляции, видеоаккаунты, отражают социальную проблематику, тем самым помогают современному зрителю снизить последствия общественного давления, выпустить негативные эмоции. Сценическое искусство частных театральных трупп также вносит положительный вклад в китайское образование. Благодаря ей процесс обучения становится более эффективным. Ведь в последние два десятилетия в Китае проходит много театральных мероприятий, фестивалей, смотров, в которых молодые люди также принимают активное участие. Таким образом, идет подготовка, воспитание потенциальных будущих исполнителей, деятелей театра, зрителей и вносится вклад в повышение культурного образования подрастающего поколения.

Онлайн-формат театральных выступлений в последние годы набирает популярность и рост, но все же такие постановки не могут сравниться с живым, невербальным общением актеров и зрителей. Офлайн-выступления оказывают более эмоциональное воздействие, а значит, несут

важное значение для процесса так называемой психологической разгрузки зрителей. В условиях все более сегментированного рынка целевой аудитории некоторые частные театры вынуждены направленно создавать свой репертуар вокруг определенной, сложившейся ее части, тем самым обеспечивая стабильный доход. Чувство идентичности и принадлежности помогает людям включаться в социум. И это ощущение принадлежности личности к определенной социальной группе проявляется у молодых зрителей, состоящих из детей и родителей. Многие частные театры сосредоточиваются на детских спектаклях и спектаклях для родителей и детей, некоторые — на народных постановках, например, анхойской (黄梅戏 *хуанмэйси*), хэнаньской опер (豫剧 *юйцзюй*). Сейчас некоторые частные театральные коллективы все-таки стали нуждаться в государственной поддержке, в частности финансировании. Сложности, с которыми они сталкиваются, разные: финансовые трудности, сокращение рынка исполнительских искусств, утечка кадров (драматургов, режиссеров, актеров, продюсеров). До начала эпидемии коронавируса в крупных городах Китая наблюдалось увеличение числа частных театров. Средний рост, как отмечают специалисты, составлял 20% в год [Миньбин URL]. Например, в Шанхае в данное время насчитывается почти 90 частных театральных коллективов, 30 из которых ставят около 300 спектаклей в год. К популярным труппам можно отнести такие: Шанхайский театр «Вэньхуэй» (上海文慧剧团 *Шанхай Вэньхуэй цзюйтуань*), Шанхайский центр театрального искусства Сюй Цзюня (上海徐俊戏剧艺术中心 *Шанхай Сюй Цзюнь сицзюй ишу чжунсин*), Шанхайская музыкальная труппа Мяоши (上海缪时音乐剧团 *Шанхай Мяоши иньюэ цзюйтуань*), Шанхайская труппа Циньюань (上海勤苑沪剧团 *Шанхай Циньюань ху цзюйтуань*), Шанхайская оперная труппа Синьдуньюань (新东苑沪剧团 *Синьдуньюань ху цзюйтуань*) и другие.

В новых экономических, культурных условиях частные театральные коллективы стараются придерживаться баланса — сохранять наследие национальной китайской традиции, использовать инновационные приемы и развиваться, идя в ногу со временем. Практику частных театров в Китае изучают многие специалисты, например, важным, весомым вкладом в анализ модели частных театральных трупп являются произведения современного китайского ученого Лю Пина 刘平. Основные темы его исследований связаны с Китаем и современной драмой. Лю Пин был научным сотрудником Института литературы КАОН, заместителем директора Отдела исследований современной литературы Института лите-

ратуры КАОН, профессором аспирантуры, вице-президентом китайской ассоциации изучения творчества Тянь Ханя (中国田汉研究会副会长 *Чжунго Тянь Хань яньцзю хуэй фу хуэй чжан*), он также является автором большого количества статей, ряда монографий, среди которых такие: «Душа театра — биография Тянь Ханя» (戏剧魂—田汉评传 *Сицзюй хуэй — Тянь Хань пинчжуань*) (1998), «Тянь Хань в Японии» (田汉在日本 *Тянь Хань цзай Жибэнь*) (1997), «Очерки о современном театре» (当代戏剧散论 *Дандай сицзюй саньлунь*) (2000), «Иллюстрированная история китайской драмы (1907–2007)» (中国话剧百年图文志 *Чжунго хуацзюй бай нянь ту вэньчжи*) (2007) и другие.

В монографии 2009 г. «Откровения о современном театре» (新时期戏剧启示录 *Синь шици сицзюй цзишилу*) ученый исследует историю возникновения, развитие драматического китайского театра с 80-х гг. XX в. до 2003 г. В течение этого периода создание и постановка драматических произведений на китайской сцене отличаются многообразием — это и яркие, знаковые спектакли, кризисные и инновационные, успешные и посредственные. В книге затрагиваются вопросы преодоления китайской драмой определенных ограничений, существовавших в тот период, расширение тематики постановок, изменение повествования и техники выражения на сцене, развитие рефлексии и углубление реалистической драмы, поиск новой аудитории, развитие драматургии малого театра в Китае, создание частных театральных коллективов, история и становление жанров военной и университетской драмы. Многие малые театры в Китае являются также и негосударственными объединениями; возникновение, развитие малых тесно связано с появлением и эволюцией частных театров. Исследование феномена частных театров и их творчества дают возможность углубить, обогатить знания в области китайской драмы, сценического театра. Изучение негосударственных театральных объединений показывает, что развитие современной китайской драмы идет в контексте развития мирового театра. Основной задачей в рассматриваемом материале, основанном на книге Лю Пина, представляется раскрытие процесса формирования частных театров и их творческого пути, стремления китайского театра к самовыражению и сохранению национальной самобытности, традиции, развития драматического рынка в Китае.

Далее представлен перевод двух частей главы «Открытие рынка исполнительских искусств и творческая деятельность частных театров» (演出市场的开放与民营戏剧创作 *Яньчу шичан дэ кайфан юй миньин сицзюй чуанцзо*) вышеупомянутой книги Лю Пина.

Лю Пин
ОТКРЫТИЕ РЫНКА
ИСПОЛНИТЕЛЬСКИХ ИСКУССТВ
И ТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
ЧАСТНЫХ ТЕАТРОВ¹

Во время экономических реформ драматический кризис, который испытывал театр Китая, не мог не сказываться на всех областях отечественного искусства. Вопрос выхода из кризиса волновал всех, кто так или иначе был связан с китайским драматическим искусством.

Так называемый драматический кризис представляет собой в конечном счете переломный период для системы драматического искусства в целом. Целью экономической реформы явилось раскрепощение производительных сил и изменение первоначальной системы производства, то же самое было применимо и для драматического искусства. Искусство драмы, являясь одной из составляющих идеологической системы, основывается на экономическом развитии, неразрывна с ним и служит ему. Если происходят преобразования в экономической системе, то в идеологической сфере (будь то романы, драмы, кинофильмы и т.д.) также должны произойти изменения. В противном случае она отстанет от времени и в ней назреет «кризис». И такого рода перемены, реформы должны в первую очередь коснуться системы. Иными словами, возникнет необходимость пересмотра положения государственных театральных коллективов, занимающих ведущее место в стране, а также целостного выявления, обнаружения сильных сторон всех аспектов сценического искусства: художественного, экономического, человеческого. Драматургия представляет собой уникальный конкурентноспособный механизм, который способствует процветанию и развитию всего сценического искусства. Но в период осуществления экономической реформы в Китае драматическое искусство сильно отставало от жизни. Что не могло не привести к упрощению драматической системы и рынка выступлений. В государственных театрах ставили не просто мало спектаклей, а что важнее всего — ощущался недостаток в хороших произведениях. В некоторых труппах

¹ Перевод выполнен по [Лю Пин 2009, 188–206]. Главу из этой книги «Возрождение и развитие малых драматических театров» в переводе Е.К. Шулуновой см. [Лю Пин 2015, 178–194].

существовала практика выплат, напрямую связанных с количеством выступлений. Этот подход положительно влиял, стимулировал творческую активность актеров. Падение качества работ сценического искусства повлекло к снижению интереса зрителей и уменьшило посещаемость театров. В подобной ситуации исполнители стали ощущать подавленность и депрессию. Но все же театральные коллективы, не теряя надежды в будущее китайского театра, по-прежнему настойчиво находились в поиске выхода из кризиса.

В начале 1990-х годов расцвет малых театров привлек внимание общественности к драматургам. В последующем с реформой художественных коллективов и открытием рынка выступлений постепенно стали появляться различные стили в сценическом исполнении. К важным событиям можно отнести следующие: во-первых, подъем постоянного притока актеров в театральные труппы, во-вторых, появление продюсеров у спектаклей. Продюсеры не только преодолевали разного рода препятствия, мешавшие продвижению постановок, но и занимались рекламой спектаклей, решали непростые вопросы системы управления театром. Кроме того, в их обязанности входили работы по повышению производительности сценического искусства, улучшению творческого процесса.

1. Развитие частных театральных трупп

Частные театральные труппы² стали появляться на сцене с начала 1990-х гг. В Пекине можно было увидеть такие: «Драматическая мастерская» (戏剧车间 *Сицзюй чэцзянь*) Моу Сэня 牟森, театральная труппа «Ляпсус» (穿帮 *Чуаньбан*) Мэн Цзинхуэя 孟京辉, драматическая студия Линь Чжаохуа 林兆华, театральная труппа «Рыжая лисица» (火狐狸 *Хо хули*) Чжэн Чжэна 郑铮, драматическая студия «Суббота» (星期六 *Синцилю*) Су Лэя 苏雷, шанхайская театральная труппа «Современник» (现代人 *Сяньдайжэнь*) Чжан Юя 张余 и т.д. Хотя некоторые драматические коллективы временами демонстрировали активность и продуктивность,

² Как «частные театральные труппы» (民营戏剧 *миньин сицзюй*) Лю Пин рассматривает те театральные коллективы и организации, которые не имеют государственного финансирования, а также самостоятельно собирают финансовые средства для постановки нерентабельных и вызывающих общественный резонанс спектаклей [Лю Пин 2009, 189].

однако после постановки одной-двух пьес оживление вновь угасало. Независимо от этого сам факт появления театральных коллективов говорил о том, что создатели драмы находятся в активном поиске и не останавливаются перед затруднениями. Они осмелились переступить рамки прежней системы, преодолели то, что ограничивает художественный подход, находились в поиске возможности честной конкуренции, даже если это и приносило неудачу, — все это также вносило вклад, потому как это играло определенную роль в активизации рынка спектаклей, обогащало опыт создания спектаклей. Ниже автор приводит некоторые, на его взгляд, наиболее известные примеры развития театральных обществ, коллективов.

1) Театральная мастерская Моу Сэня

Что касается основателя данного объединения, то у Моу Сэня 牟森 нет специального театрального образования, но он, испытывая большой интерес к театру, подробно изучал историю, развитие драмы. В декабре 1985 г. в Пекинском педагогическом университете был создан коллектив под названием «Театральная труппа будущего поколения» (未来人演剧团 *Вэйлай жэнь янь цзюйтуань*). Коллектив исполнил пьесу советского драматурга А.Н. Арбузова «Иркутская история» (пер. Бай Сихун 白嗣宏, режиссер Моу Сэнь). В марте 1987 г. в Пекине создается экспериментальная труппа «Лягушка» (蛙实验剧团 *Ва шиянь цзюйтуань*). Коллектив ставит пьесы французского драматурга Эжена Ионеску «Носорог» (犀牛 *Синю*) (пер. Сяо Мань 萧曼, режиссер Моу Сэнь), «История солдата» (士兵的故事 *Шибин дэ гуши*) (пер. Ли Цинъань 李清安, режиссер Моу Сэнь; 1988), «Великий бог Браун» (大神布朗 *Да шэнь булан*) (пер. Лу Цзинь 鹿金, режиссер Моу Сэнь; 1989) и др. В октябре 1992 г. экспериментальная труппа «Лягушка» прекратила свою деятельность. В феврале 1993 г., когда Моу Сэнь руководил первым экспериментальным классом по обучению актерскому мастерству — Центр по обмену и обучению актеров Пекинской киноакадемии (北京电影学院演员交流培训中心 *Бэйцзин дяньин сюэюань яньюань цзяолю пэйсюнь чжунсин*), им была поставлена пьеса «Обсуждение грамматики китайского языка с иной стороны» (彼岸关于彼岸的汉语语法讨论 *Биань гуаньюй биань дэ ханьюй юйфа таолунь*) (Гао Синцзянь 高行健, Ю Цзянь 于坚). В тот же период Моу Сэнь создает новую театральную труппу «Драматическая мастерская» (戏剧车间 *Сицзюй чэцзянь*), которая представляет: «Нуле-

вой файл» (0档案 *О данъань*) по мотивам одноименной поэмы поэта Юй Цзяня (режиссер Моу Сэнь, январь 1994), «О СПИДе» (与爱滋有关 *Юй айцзы ю гуань*) (хореограф Моу Сэнь, декабрь 1994), «Желтые цветы» (黄花 *Хуан хуа*) (хореограф Моу Сэнь, февраль 1995), «Отчет о расследовании одной ночи» (关于一个夜晚的记忆的调查报告 *Гуаньюй и гэ евань дэ цзиш дэ дяоча баогао*) (версия спектакля «Желтые цветы», режиссер-постановщик Моу Сэнь, октябрь 1995), «Больница» (医院 *Июань*) (режиссер-постановщик Моу Сэнь, май 1996) и т.д. Весной 1997 г. вместе с Ло Цзюнем 骆军 Моу Сэнь основал и открыл Малый театр Чанъань (长安 *Чанъань*) (т.е. театр, находящийся в цокольном этаже Большого театра Чанъань). Уже в июле того же года Малым театром был показан спектакль «Откровенный разговор» (倾述 *Цинши*) (по мотивам одноименного романа Ма Юаня 马原, режиссер Моу Сэнь). Актеры «Драматической мастерской» были простыми представителями общества, непрофессионалами и не работниками области культуры и искусства. О творчестве Моу Сэнь высказывается так: «Независимо от того, какая постановка запланирована, будь то отечественная или зарубежная, нельзя повторять свою работу и копировать других авторов. Стиль режиссера должен быть обращен к миру». Оказавшись в условиях «кризиса» театрального рынка, Моу Сэнь считает: «Мы не всегда можем жаловаться на зрителей. Потребности нашей театральной индустрии за последнее время значительно возросли, но многие из наших коллег даже не знают или не хотят знать, на что похож настоящий мир!» [Лю Пин 2009, 190].

2) Драматическая студия Линь Чжаохуа

Линь Чжаохуа является директором Пекинского народного художественного театра (北京人民艺术剧院 *Бэйцзин жэньминь ишу цзюйюань*). В дополнение к выполнению обязанностей режиссера театра он также создал драматическую студию, на сцене которой смело и многогранно исследует драматургию и экспериментирует. Его коллектив исполнял «Гамлета» (1990), «Ромула Великого» (1992), «Фауста» (1994), «Трех сестер», «В ожидании Годо» (1998), «Ричарда III» (2001), «История в новой редакции» (故事新编 *Гуши синь бянь*) (2001) и другие. Эти творческие работы оказали положительное влияние на театр Китая, а также вызвали немало споров.

3) Театральная труппа «Рыжая лисица»

Коллектив основан в 1993 г. по инициативе Чжэн Чжэна 郑铮 и У Юйчжун 吴玉中. Говоря о первоначальном замысле создания театральной труппы, Чжэн Чжэн и У Юйчжун делятся:

Сегодня Китай переживает время перемен, узнает необычный опыт. Опыт может быть и трагичным, и горьким, возможно, даже смешным; в такую эпоху всегда есть драматичность. Но так как не представляется удобного случая или нет соответствующих обстоятельств, нас всегда посещают мысли о том, что все происходящее — это же театр. На самом деле эти чувства, которые трогают душу, являются нашим единственным богатством. Мы должны ценить их, обдумывать, переживать их вновь и вновь. Будь такое пространство, в котором мы продолжим исследовать театр жизни, и тогда у нас будет возможность вести диалог с нашими сердцами, все поймут, что не одиноки. То, что мы планируем создать здесь, — это именно такое место, площадка — театральная сцена, где мы будем общаться лично». Вот что явилось причиной возникновения данного драматического объединения. Создатели «Рыжей лисицы» цитировали древнегреческий афоризм: «Ёж знает главное, а лисица знает многое». Наш выбор — слышать многое, обращать внимание на все, что происходит на улице и в жизни людей. Личный уникальный жизненный опыт послужит нам основой в постановках. Наше объединение постарается доказать зрителю, если у него есть жизнь, то есть и место для театра в ней [Лю Пин 2009, 190].

Вот почему они назвали театральную труппу «Рыжей лисицей».

В 1993 г. первой постановкой стала «Тренировка чувств» (сценарист У Юйчжун, режиссер Сунь Вэньсюэ 孙文学), в 1996 г. они представили «Крышу» (楼顶 Лоудин) (сценарист и режиссер У Юйчжун). Директор труппы У Юйчжун замечает:

В настоящее время наша театральная труппа рассматривает рынок в качестве главной цели, а аудиторию — основной идеей нашего творчества. Идея воплощается средствами реализма, но не исключает обращение к другим творческим приемам. Выход на рынок сейчас — это самый важный поиск для нас. [Лю Пин 2009, 190].

4) Драматическая студия Мэн Цзинхуэй

Мэн Цзинхуэй родился не в театральной среде. Он окончил факультет китайского языка Пекинского педагогического университета. Благодаря своей одержимости драмой, был принят на режиссерский факультет Центральной драматической академии. В 1991 г. Мэн Цзинхуэй получил степень магистра. К его режиссерским работам относятся: «Лысая певица» (秃头歌女 *Тутоу гэньюй*), «В ожидании Годо» (1991), «Я люблю х ××» (我爱 х ×× *Во ай х ××*) (1994), «Любовь муравья» (爱情蚂蚁 *Айцин май*) (1997), «Влюбленный носорог» (恋爱的犀牛 *Ляньай ды синю*) (1999), «Злодеяния Фауста» (盗版浮士德 *Даобань фушиде*) (1999), «Случайная смерть анархиста» (一个无政府主义者的意外死亡 *Игэ учжэн-фучжучжэ дэ ивай сыман*) (2000), «Клоп» (臭虫 *Чоучун*) (2001). В 1992 г. Мэн Цзинхуэй поставил «Тоску по мирской суете» (思凡 *Сыфань*) в Центральном экспериментальном драматическом театре, где выступил в качестве режиссера и актера. Ядро драматической студии составил коллектив «Ляпсус» (穿帮 *Чуаньбан*), таким образом, стало очевидно содержание и направленность творческих работ труппы — эксперимент. [Лю Пин 2009, 191].

Когда в 1998 г. появилась драматическая студия Мэн Цзинхуэй, он заявлял:

То, к чему мы стремимся, — это своего рода формальная яркость и нетрадиционное авангардное сознание. Мы собираемся расстаться со старыми вещами в традиционной драме. Пьесы, копирующие и имитирующие жизнь, исчезнут! Многие театральные труппы тратят много финансовых средств на постановку пьесы лишь для того, чтобы получить награду в Пекине, преследуя поверхностную ложную сенсацию. Если так будет продолжаться и впредь, не исчезнет ли драма? На самом деле это я поступаю противозаконно! [Лю Пин 2009, 191].

5) Драматическая студия «Суббота»

Этот коллектив был создан в 1993 г. драматургом Су Лэем 苏雷. Говоря о первоначальном замысле создания студии, Су Лэй делится:

Несомненно, пьеса должна иметь художественную ценность, но нельзя отрицать и рыночную направленность. Иными словами, чтобы

создать для зрителя интересный репертуар, нельзя полностью исключать коммерческую составляющую постановки. Почти все спектакли, которые ставились ранее за государственный счет, оказались убыточными. Я должен попробовать сам ставить работы! Дrame необходимо претерпеть изменения с точки зрения системы и формы, ее следует адаптировать к условиям рынка [Лю Пин 2009, 191].

Хорошие кассовые сборы сделали две пьесы — «Душа вне тела» (灵魂出窍 *Линхунь чу цяо*) и «Сумасшедший новогодний поезд» (疯狂过年车 *Фэнгуан го нянь чэ*), которые Су Лэй написал в 1993 г. для своей студии и поставил в Китайском молодежном художественном театре (中国青年艺术剧院 *Чжунго циннянь ишу цзюйюань*), а также на сцене Центрального экспериментального театра (中央实验话剧院 *Чжунго ши-янь хуацзюйюань*).

6) Театральная группа «Современник» Чжан Юя

В 1993 г. в Шанхае после реформы китайской литературы и искусства была создана театральная группа «Современник». Активом данной экспериментальной группы явились продюсеры, ответственным лицом выступил Чжан Юй 张余. Все спектакли, сыгранные этим творческим коллективом, не зависели от государственного финансирования. Объединение попыталось идти по новому пути социальной культуры. Продюсеры данного драматического объединения были профессионалами: одни работали в театре, другие — в кино- или телевизионной индустрии, в области культуры. Во всех поставленных ими спектаклях играли молодые и известные исполнители театра, звезды кино и телевидения.

Со временем появления театральной группой было поставлено 16 драматических постановок. Все работы были высоко оценены критикой, их отличала новизна идей, разнообразие форм, они были полны романтики в духе американских драм. В репертуар объединения входили постановки: «Красная роза из Шанхая минувших лет» (上海往事—红玫瑰 *Шанхай ваниш и хун мэйгуй*) (сценарист и продюсер Цао Сяолэй 曹小磊), «Макуин, что живет наверху» (楼上的玛金 *Лоу шан ды Мацзинь*) (сценарист Чжан Сянь 张献, продюсеры Хэ Цзычжуан 贺子壮, Ли Жун 李容), «Гамлет» (сценарист Ли Госю 李国修, продюсеры Чжан Юй 张余 Цао Сяолэй 曹小磊), «Жена из Америки» (美国来的妻子 *Мэйго лай дэ ци*) (сценарист Чжан Сянь 张献, продюсеры Хэ Цзычжуан 贺子壮, Тан Ин 唐

颖), комедия «Нянь» (男保姆 *Нань баому*) (сценарист Чжоу Чжэнсин 周正行, продюсер Чжан Юй), «Черный медовый месяц» (黑色蜜月 *Хэйсэ миюэ*) (сценарист, продюсер Гунцунь 杆村), «Чума» (鼠疫 *Шуи*) (сценарист, продюсер Чжан Юй), «Большой цирк» (大马戏团 *Да маси туань*) (сценарист Ши То 师陀, продюсер Чжан Юй), «Горы Куньлунь» (昆仑山 *Кунлуньшань*) (сценаристы Сюй Чжимо 徐志摩, Лу Сяомань 陆小曼, продюсеры Чжан Гэ 张个, Ли Шэнхуан 李胜黄), «www.com» (сценарист Ю Жунцзюнь 喻荣军, режиссер Инь Чжушэн 尹铸胜), «Однокомнатная квартира» (单身公寓 *Даньшиэнь гунъюй*), «Заветные мечты белых воротничков» (白领心事 *Бай лин синь ши*) и др.

7) Театральное творчество Адина

Адин 阿丁, будучи поэтом, художником, никогда не изучал сценическое искусство и театр. Когда ему задавали вопрос, почему он решил заниматься драматургией, Адин отвечал:

Что касается того, почему я инвестирую в драму, а не в другие прибыльные художественные предприятия, считаю необходимым отметить, что благодаря «искусству», «мастерству» я познакомился с драмой, почувствовал ее притягательную силу. За те несколько лет, что прожил за границей, я пересмотрел целый ряд модернистских спектаклей. Но никогда не покидало ощущение, что это все не то, что в моем привычном понимании называется «эстетическим наслаждением».

И все же я обожаю «художественную» драматургию. Слышал, что китайский театр, драматургия в состоянии кризиса. Вернувшись в 1995 г. в Пекин, я обнаружил, что на страницах периодических изданий разные специалисты во весь голос призывали к восстановлению, возрождению театра, обсуждали пути его выхода из кризиса [Чжао Хуанцян 2009; Лю Пин 2009, 192].

В 1996 г. у Адина возникла идея самому сочинять сценарии и самостоятельно продюсировать их. Премьера первой части пьесы, состоящей из трех частей, под названием «Плохих не бывает» (谁都不赖 *Шуй доу бу лай*), состоялась в марте. Говорили в то время: или Адин такой чудак, или он сколотил состояние за границей и решил вытянуть «счастливый билет». Подобного рода разговоры Адин парирует:

Я на самом деле не сумасшедший и не собираюсь вытягивать «счастливый билет». Однако у меня есть желание подтвердить свою собственную силу, потенциал. Более того, это как-то связано с моим характером — я не верю в отсутствие в Китае рынка драмы. Тем более, что я часть этой культуры и тоже хочу попробовать сделать карьеру в драматургии.

Пять пьес, которые Адин написал и поставил в период с 1996 по декабрь 1998 г., оказали определенное влияние на развитие китайской драмы. Вот они: «Плохих не бывает» (март 1996), «А где же север?» (找不着北 *Чжао бу чжао бэй*) (июнь 1997), «Приводя в порядок прошлое» (整理过去 *Чжэнли гоцуй*) (1997, ноябрь 2009), «Схватывать на лету» (响鼓不用重锤 *Сян гу бу юн чун чуй*) (июль 1998) и «Пурпурное небо» (红色的天空 *Хунсэ дэ тянькун*) (декабрь 1998.).

8) Театральная деятельность Чжан Гуантяня

Чжан Гуантянь 张广天 изучал медицину, но ему нравилось писать стихи, сочинять музыку, какое-то время он играл на гитаре. Вследствие своих увлечений Чжан Гуантянь заинтересовался театром, переквалифицировавшись из поэта в драматурга.

Он принимал активное участие в создании спектакля «Че Гевара» (切格瓦拉 *Чегевала*) (2000). Среди его работ следующие: эпическая народная песня, исполняемая в жанре оперы традиционного театра *сицуй* «Мистер Лу Синь» (鲁迅先生 *Лу сюнь сяньшэнь*) (2001), пьеса для камерного театра «Красавица Красной звезды» (红星美女 *Хунсин мэйнью*) и «Совершенномудрый Конфуций» (圣人孔子 *Шэнжэнь Кун-цзы*) (2002), «Империя ветров» (风帝国 *Фэн диго*) (2004) и другие.

2. Появление независимых продюсеров

«Независимый продюсер» (独立制作人 *чжицзо жэнь*) — это новое, только что возникшее в драме новой эпохи явление. Этот феномен был вызван тенденцией поглощения рынком китайского театра, что впоследствии стало важной отправной точкой для возникновения некоторых процессов. Столкнувшись с «кризисом» драмы, специалисты стали искать выход, обратив свое внимание на разные формы. Наиболее замет-

ным событием было привлечение социальных, общественных сил в процессы создания и постановки спектаклей.

Первым опытом сотрудничества стала совместная деятельность Китайского молодежного художественного театра (中国青年艺术剧院 *Чжунго циннянь ишу цзюйюань*), Центрального экспериментального драматического театра (中央实验话剧院 *Чжунго шиянь хуацзюй юань*) и Пекинской рекламной компании Хуэйхай (北京汇海广告公司 *Бэйцзин хуэй хай гуангао гунсы*). Последняя в октябре 1993 г. профинансировала спектакли «Душа вне тела» (*灵魂出窍 Линхунь чу цяо*) и «Сумасшедший новогодний поезд» (*疯狂过年车 Фэнкуан го нянь чэ*), поставленные на сценах Китайского молодежного и Центрального экспериментального театров.

В «Сумасшедшем новогоднем поезде» (сценарий Су Лэя, режиссер У Сяоцзян) показаны необычные истории, происходящие с людьми в канун Нового года в поезде. Среди них игроки, похитители, покончившие жизнь самоубийством, старики, ушедшие из дома, — все персонажи рассказывают о своем жизненном пути. Спектакль о жизни простых людей, о противоречии между материальным и духовным, человеческой природой и чувствами.

Эти произведения явили собой не только попытку выхода драмы на рынок, но и вдохновили людей, причастных к драматургии, на создание рыночно ориентированных творческих работ, а также на возникновение независимых продюсеров в драматургии. Иными словами, так называемый, драматический продюсер — это тот, кто отвечает за весь процесс, касающийся постановки: от поиска сценариев, рекрутирования режиссеров, выбора актеров и художников-постановщиков до организации репетиций; от поиска инвестиций и подписания контрактов до продвижения спектаклей, маркетинга и поиска театров для организации выступлений и т.д. В его обязанности входит планирование, организация и принятие решений как серьезных, так и не столь значительных вопросов. Даже если дело касается качества сценария, режиссерской концепции, игры актеров или дизайна оформления декорации — все это входит в его компетенцию.

Это можно описать как «пять основных составляющих элементов» (全五行 *цюань у син*) драмы. Например, в труппе Национальной академии драмы и искусств (国家话剧院 *Гоцзя хуацзюй ишу юань*) такой должности нет, потому что за каждый отдел театра отвечают определенные сотрудники штата: сценаристы, режиссеры, актеры, хореограф-поста-

новщик, менеджеры по рекламе и маркетингу. Постановка спектакля полностью зависит от слаженной работы всего коллектива театра. Но нам известно, что в частном театре, как правило, не так много декораций, и для экономии сил и финансовых средств, а также для достижения более высоких, значимых результатов необходимо в полной мере использовать личный потенциал. Таким образом, «независимые продюсеры» — главная особенность частных драм.

Первым «независимым продюсером» в театральных кругах Пекина стала Тань Лулу 谭路路. Она родилась в Циндао. Когда ей исполнилось 18 лет, приехала в Пекин, чтобы заниматься литературой и искусством. Тань снималась в сериалах, позже стала сценаристом и ассистентом режиссера. В 1989 г. за свой счет прошла обучение на режиссерских курсах в Центральной академии драмы. Открытость культурного рынка и разнообразии сценических произведений вдохновили Тань Лулу. Но она, как и многие деятели сценического искусства, не могла предвидеть возникновения кризиса в некоторых национальных академиях драмы. Она полагала, что занятие драматургией, несомненно, может приносить деньги, поэтому ей пришла в голову идея стать «независимым продюсером».

Только ее первая «независимая» постановка не принесла прибыль. В 1993 г. Тань Лулу совместно с Центральным экспериментальным театром репетировала спектакль «Балкон» (阳台 *Янтай*). Она выступила спонсором, инвестировав в постановку 100 000 юаней. Французскую авангардную пьесу «Балкон» в театральных кругах хорошо приняли, хотя с коммерческой точки зрения это был провал.

В результате труда над этой постановкой она приобрела большой опыт и получила лучшее представление о создании и продвижении постановок на рынке. Тань поняла, что коммерческий провал «Балкона» произошел совершенно по другой причине. Если планируешь инсценировку коммерческих спектаклей, ожидаешь получения прибыли, важно знать, что содержание постановок должно понравиться большинству зрителей. Итак, продюсер Тань приступила к планированию процесса работы над второй пьесой.

Извлекая уроки из «Балкона», Тань Лулу потратила много времени на поиски сценария и, наконец, выбрала произведение Фэй Мина 费明 «Развод. И не нужно меня искать» (离婚了, 就别再来找我 *Лихунь лэ, цзю бе цзай лай чжао во*). И в этот раз она по-прежнему решила ставить спектакль вместе с Центральным экспериментальным театром. Контракт был подписан, сценарий готов, режиссер приглашен, актеры подобраны,

новости о репетициях появились на страницах газет. Реальное положение дел было иным. Тань Лулу находилась в поиске спонсоров, но ни одна компания не хотела инвестировать в ее драму. День премьеры приближался, но деньги так и не поступали.

Она сдалась, решив взять деньги в долг. Как только речь заходила о займе, ее спрашивали, что будет в качестве залога? Есть ли у нее ответственность? Квартира? Автомобиль? При этих вопросах ее вновь охватывало беспокойство. Позже кто-то из ее хороших знакомых согласился выступить поручителем. Когда она получила сумму в десять тысяч юаней, труппа наконец приступила к репетициям. Что касается администрирования, то здесь же все было четко прописано — у Тань Лулу и театра ясно указаны права, обязанности, доля прибыли.

О творческой составляющей она не могла не беспокоиться — весь репетиционный процесс проводила вместе с труппой, неоднократно прорабатывала с режиссером каждую сцену, строчку текста, пытаясь добиться точного воспроизведения пьесы на сцене. Святым делом для нее также уделялось много внимания и времени — продюсер лично составляла планы, занималась скрупулезно выбором журналистов, приглашаемых для интервью. Конечно, такая тактика не отличалась творческим подходом, но она доказала эффективность и точно привела к цели.

«Развод. И не нужно меня искать» (сценарист Фэй Мин 费明, режиссер У Сяоцзян, дизайн Цзян Вэя 姜伟; премьера в 1994 г.) — спектакль о жизни простых горожан. Пьеса начинается с расследования дела о самоубийстве героини Ши Хуэй. Ли Хаомин — герой пьесы, уволившийся учитель по инициативе своей супруги Ши Хуэй подает на развод. При этом бывшая жена наказывает мужу больше не беспокоить ее и не искать. Младшая сестра Ши Хуэй, которую зовут Ши Хун, увидев в Хаолине талант, вдохнула веру учителя в свой творческий потенциал.

Ли Хаомин начинает заниматься литературным творчеством и вскоре становится популярным писателем. Один состоятельный человек, по фамилии Сюй, некогда общался с младшей сестрой Ши Хун, но между ними возник серьезный конфликт. Сюй, решив отомстить бывшей возлюбленной, строит следующий план. Он одалживает крупную сумму старшей сестре Ши Хуэй, зная заведомо, что она не сможет ее вернуть. Сюй подталкивает старшую сестру к неожиданному поступку — выйти за него замуж. Таким образом, Ши Хун лишается сестры — их общение прекращается. Но Ши Хуэй, разведясь с мужем, хочет снова устроить жизнь бывшего мужа.

В сюжете есть элементы трагикомедии, но композиция постановки продуманная, сжатая. На сцене разворачивается напряженная драма, и этот накал держит внимание зрителей на протяжении всей постановки. На этот раз Тань Лулу ожидал успех. Премьера «Развод. И не нужно меня искать» состоялась на сцене Пекинского детского художественного театра 22 октября 1994 г. Все инвестиции были возвращены в первом же туре, где было сыграно 10 спектаклей. И все же в глубине души Тань Лулу знала, что это не ее личный успех — без понимания, заботы и поддержки большого количества людей она не смогла бы добиться его. «Развод. И не нужно меня искать» — первая пьеса, которая смогла выйти за рамки государственной системы управления, продемонстрировала успешную деятельность художественной труппы на театральном рынке, а Тань Лулу заявила о себе как о «независимом продюсере». Успех спектакля — это не только прецедент выхода драмы на рынок, но своего рода вызов модели управления государственными художественными театрами, который привлек внимание людей и помог глубже задуматься о «кризисе» китайской драмы.

Другими словами, девушка в одиночку, без какого-либо образования и экономической поддержки, полностью полагаясь на свой собственный энтузиазм и неустанные усилия, успешно осуществила постановку большой театральной работы.

Возникают интересные вопросы — как работает государственная художественная труппа? Почему существует феномен «больших постановок и крупных потерь, спектаклей малой формы и незначительных расходов, никаких выступлений и никаких потерь»? К сожалению, из-за возникшего «инцидента с забастовкой» актеров Цзян Шаня 江珊 и Ши Кэ 史可 пьеса выдержала только два тура выступлений и больше никогда не ставилась, что привело к тому, что многие зрители потеряли возможность оценить ее по достоинству. Тем не менее путь «независимых продюсеров» драм, открытый Тань Лулу, произвел глубокое впечатление на людей и оказал большее влияние на многих китайских драматургов, вдохновив их к созданию новых драм в условиях рыночной экономики. Все больше молодых продюсеров приходят в область сценического искусства Китая, в частности, в драматургию, взрослеют, приобретают опыт.

Библиографический список

Лю Пин. Возрождение и развитие малых драматических театров // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2014. — М.: ИДВ РАН, 2015. С. 178–194.

2021 цюаньго яньчу шичан няньду баогао фабу [Опубликован годовой отчет национального исполнительского рынка производительности за 2021 г.]. URL: <https://china.huanqiu.com/article/47mLOUd89UL> (дата обращения: 27.02.2022). (На кит.)

Лю Пин. Яньчу шичан ды кайфан юй миньин сицзюй чуанцзо [Открытие рынка исполнительских искусств и творческая деятельность частных театров]. Синь шици сицзюй цишилу [Откровения о современном театре]. — Пекин: Чжунгун данши чубаньшэ, 2009. (На кит.)

Миньин цзюйтуань чжэн цзай яньи шичан пэнбо цзюэци [Частные театральные труппы процветают на рынке исполнительских искусств]. URL: <https://news.cctv.com/2021/02/07/ARTIхZBqYwoA9cr7U4OPliQH210207.shtml> (дата обращения: 15.04.2022). (На кит.)

Чжао Хуанцянь. Хуацзюй дули чжицзо жэнь — А Дин нун чао [Независимый продюсер драмы — смельчак Адин] // Синь шици сицзюй цишилу [Откровения о современном театре]. — Пекин: Чжунгун данши чубаньшэ, 2009. (На кит.)

References

2021 quan guo yanchu niandu baogao fabu [The 2021 National Performance Market Annual Report released]. URL: <https://china.huanqiu.com/article/47mLOUd89UL> (accessed: 27.02.2022). (In Chinese).

Liu Ping (2009). Yanchu shichangde kaifang yu minying xiju chuangzuo [The Opening of the performing arts market and creative activity of private theaters]. *Xin shiqi xiju qishilu* [The Revelations about Modern Theater]. (In Chinese).

Liu Ping (2014). Vozrozhdenie i razvitie malyh dramaticheskikh teatrov [Revival and development of The Small theaters], *Chelovek i kultura Vostoka. Issledovaniya i perevody* [People and cultures of the Orient. Studies and translations. 2014], 2015: 178–194. (In Russian).

Minying jutuan zheng zai yanyi shichang pengbo jueqi [The Private theater companies are booming in the performing arts market]. URL: <https://news.cctv.com>. 2021 (accessed: 15.04.2022). (In Chinese).

Zhao Huangqiang (2009). Huaju duli zhizuoren — Adin nongchao [The independent Drama producer — brave Adin], *Xin shiqi xiju qishilu* [The Revelations about Modern Theater], Peking: Zhonggong dangshi chubanshe. (In Chinese).

Рецензия на книгу:

Son Suyoung. Writing for Print: Publishing and the Making of Textual Authority in Late Imperial China.

Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018. 249 p.

ISBN: 978-1-68417-096-8

Монография Сон Суён «Писать для печати: издание и создание авторитета текста в позднеимперском Китае» издана Азиатским центром Гарвардского университета (The Harvard University Asia Center) в соответствии с его текущими приоритетами, сформулированными в 2017 г., — изучение Восточной, Южной и Юго-Восточной Азии в транснациональной, межрегиональной и междисциплинарной перспективе. Сон Суён (Son Suyoung 孫修暎), родившаяся и выросшая в Южной Корее, в настоящее время работает в Корнеллском университете (США) и занимается историей литературы и культуры раннего Нового времени в Китае и Корее (1500–1900), изучая социальные писательские практики и практики чтения в свете истории книги, истории знания, исследований гендера и авторства.

Это ее первая книга, созданная на основе публикаций предшествующего десятилетия, посвященных текстуальной культуре династий Мин (1368–1644) и Цин (1644–1911) с фокусом на процессе создания, производства и распространения печатного текста. В монографии рассматриваются разные аспекты, касающиеся книгоиздания, потребления и функционирования книг, что позволяет представить в целостности социальные практики китайских литератов того времени в отношении писательства, издания и чтения, вкуче с дальнейшим распространением и восприятием этих же текстов за пределами своего социального круга, региона и временных рамок.

Изложение организовано в двух частях, дополняющих друг друга и контрастирующих друг с другом. Часть I «Издательские практики писателей в XVII веке» (*Publishing Practices of Writers in the Seventeenth Century*) показывает процесс создания книги с точки зрения производителей текста, а часть II «Трансрегиональное влияние в XVIII веке» (*Transregional Impact in the Eighteenth Century*) прослеживает бытование текстов, полностью отделившихся от своих создателей, в другом временном периоде и в других странах.

Первая часть «Издательские практики писателей в XVII веке» (гл. 1 «Создание печатного текста», гл. 2 «Книгоиздание ради репутации», гл. 3 «Экономика печати») посвящена разнообразным формам книгоиздания, распространившимся среди литерати благодаря широкому использованию технологии ксилографии и развитию книжного рынка. Книгоиздание могло стать и случайным эпизодом в жизни, и быть основным источником заработков, могло быть индивидуальным, внутрисемейным или коллективным проектом, служить академическим целям или работать на повышение репутации или же вестись ради бизнеса. В этом разнообразии размывались традиционные границы между официальным (*гуанькэ*), коммерческим (*фанкэ*) и семейным или частным (*цзякэ* или *сыкэ*) книгоизданием (с. 8). По контрасту с официальным и коммерческим книгоизданием частное исследовалось довольно мало, хотя оно играет заметную роль в этот период, когда писатели все чаще издают собственные произведения. При этом в «самиздате» литерати, помимо работ по каноноведению и произведений классических литературных жанров, растет доля разнообразной досуговой литературы в форме авторских сборников (*вэнь цзи*), антологий (*сюань цзи*) и собраний книг (*цун шу*). Издателям-литерати приходилось находить свою уникальную нишу, разрываясь между ориентацией на собственную референтную группу «равных» и стремлением к более широкой популярности, постоянно совершая выбор между экономикой обмена дарами и экономикой коммерческих трансакций.

Описанию и анализу практик подобного издания, на границе между частным и коммерческим книгоизданием, посвящен первый раздел. Изложение в основном строится вокруг деятельности двух известных издателей из среды литерати — Чжан Чао (1650–1707?) в Янчжоу и Ван Чжо (1636–1707?) в Ханчжоу. Прежде всего в глаза бросается высокая степень конкретности и подробности. Так, динамика роста межрегиональных связей в сообществах литерати показана на примере авторов,

издаваемых Ван Чжо и рекомендованных им Чжан Чао. Перечислены поименно семь наиболее известных авторов, приводится письмо ханчжоусца Чай Шитана, позже поддерживавшего отношения с Чжан Чао уже независимо от Ван Чжо. Также приводится пример с другим рекомендованным Ван Чжо писателем, У Чэньянем (конец XVII в.), который затем привлек к Чжан Чао писателей и издателей своего круга, также перечисленных поименно. Приведенные материалы и факты максимально наглядно и убедительно представляют механизм расширения подобных контактов (с. 29–31).

Замечательно использование цитат из китайских источников. Они приводятся сначала в переводе на английский, затем дается китайский оригинал и могут быть довольно длинными. Упомянутое письмо Чай Шитана длиной порядка ста иероглифов и занимающее более трети страницы на английском языке (с. 30–31) относится к среднему диапазону. В монографии довольно много обширных цитат из писем, отдельные короткие произведения приводятся целиком, цитаты помещены в начале четырех глав, задавая настроение и ритм восприятия в остальном выдержанного в строгом научном стиле текста. Подобные отрывки на уровне сверхфразового единства, благодаря отличному подбору, используются не только как выразительные иллюстрации, но также служат контекстными пояснениями, которые в итоге экономят немало слов, действуя в синергии с академическим дискурсом.

Чрезвычайно насыщенное фактами изложение, со множеством имен, дат и названий произведений, легко воспринимается благодаря четкой структуре мысли и расстановке акцентов. При этом создается органичный сплав драматичности почти художественного повествования, интеллектуальной динамики и высоких академических стандартов, когда ясно обозначен уровень обобщения и статус каждого утверждения, а в сносках также приводится и разбирается большое количество ссылок на предшествующие исследования на английском, французском, китайском и корейском языках.

На этом материале обнаруживаются глубинные отличия печатного текста того периода от современных нам, так как в контексте процесса производства и потребления ксилографической книги в позднеимперском Китае стираются различия между черновыми вариантами рукописи, официальным первым изданием и доработанным переизданием, и теряет такое важное для современной издательской практики, архивного дела и текстологии понятие как «окончательное первое издание» (*definitive*

original edition) (с. 51). Мне показалось интересным, как в совершенно ином контексте эта «текучесть и податливость» печатного текста (textual fluidity and malleability, с. 141), «податливая текстуальность» (malleable print textuality, с. 50) отсылает к ранним этапам текстуальной культуры доимперского Китая, когда тон в культуре задавали композитные тексты (composite texts¹), которые по другим причинам, но в еще более значительной степени были вариативны и не привязаны к единому исходному варианту (stemma codicum)².

Вторая часть «Трансрегиональное влияние в XVIII веке» (гл. 4 «Цензура продолжающихся публикаций в Китае периода империи Цин», гл. 5 «Транснациональное обращение „Тань цзи цун шу“ в Корее периода Чосон») раздвигает временные и географические границы, меняя акцент с процесса производства на восприятие и распространение текста, полностью отделившегося от своих создателей.

Четвертая глава посвящена влиянию цензуры на распространение текстов и открывается цитатой-иллюстрацией из доклада трону 1711 г. с предложением запретить авторский сборник прозаических произведений «Нань-Шань цзи оу чао»³ (1701) выдающегося ученого Дай Минши (1653–1713) из-за распространения необоснованных слухов, извращения правильного и безответственной демагогии (с. 129), а скорее из-за политической неблагонадежности автора. С начала 70-х гг. XVIII в. наблюдается эскалация цензуры в связи с работой над «Сы ку цюань шу»⁴, когда за двадцатилетие отбора достойных книг из 13 254 собранных и рассмотренных кандидатов в конечное издание была включена 3461 книга, а порядка 3100 запрещено и подлежало полному уничтожению (с. 146). Далеко не только политические претензии, полагает Сон Суён, подвигали цензоров налагать полные или частичные запреты. Для властей и ортодоксальных идеологов издательская деятельность литературы была знаком моральной деградации и беспокоила их уже только тем, что оставалась вне прямого контроля государства. Это убедительно

¹ См. например: Boltz, William G. *The Composite Nature of Early Chinese Texts*. In: *Text and Ritual in Early China*. Ed. by Martin Kern. (2005). Из последних работ по этой теме: Kern M. *Cultural Memory and the Epic in Early Chinese Literature: The Case of Qu Yuan and the Lisao*. *Journal of Chinese Literature and Culture*. 2022. 9(1): 131–169.

² Подробнее см.: Kern M. *Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscript Production in Early China*. *Journal of East Asian Archaeology*. 2002. 4: 143–181.

³ 南山集偶鈔 «Разрозненные копии из сборника Нань-Шаня».

⁴ 四庫全書 «Полное собрание книг четырех хранилищ».

продемонстрировано, в частности, на примере цензурных вмешательств в переиздания «Юй Чу синь чжи»⁵, одного из наиболее успешных издательских проектов в целом аполитичного и осторожного Чжан Чао. Эта книга в четырех сборниках современных фактографических историй о чудесах, которые издавались в виде продолжающихся публикаций (installment publication) с 1683 по 1704 г., сразу стала популярной в Китае, Японии и Корее и продолжала становиться всё более популярной в XVIII в., так что в начале XIX в. в Китае её можно было встретить практически в каждом читающем доме (с. 145), поэтому её переиздания предоставляют благодарный материал для отыскания и анализа купюр, связанных с частичной цензурой.

В пятой главе прослежена судьба другого крупного издательского проекта Чжан Чао за пределами Китая — антологии современной неформальной прозы «Тань цзи цун шу»⁶. На этом примере подробно рассматриваются разные каналы проникновения китайских книг в Корею периода Чосон и дальнейшее их распространение внутри страны, в том числе анализируются упоминания в корейских источниках произведений из книг, изданных Чжан Чао, а также «продолжения» в подражание его отдельным издательским проектам. В Корее «Тань цзи цун шу» привлекает внимание цензуры как представитель жанра (собрания неформальной прозы) и периода (конец династии Мин — начало династии Цин), на которые настоятельно рекомендовал наложить запрет 22-й ван государства Чосон, Чонджо (прав. 1776–1800), сам читавший их с удовольствием. В отличие от китайской цензуры, направленной на избавление от конкретных неудобных книг и произведений, главная цель корейской в тот период состояла в превентивном устрашении местных литератов через показательные точечные запреты и наказания (с. 193).

В целом удачный выбор персоналий, конкретных издательских проектов и дополнительных примеров позволил подробно и выразительно показать типичные практики того времени с различных точек зрения, учитывая экономические ограничения, идеологические задачи и ценностные ориентиры создателей и распространителей текстов.

Объединяющую роль играет сквозное обращение к определённым персоналиям (Чжан Чао) и к отдельным значимым проектам («Тань цзи

⁵ 虞初新志 «Новые анналы Юй Чу».

⁶ 檀几叢書 «Собрание книг сандалового стола».

цун шу», «Юй Чу синь чжи»). Кроме того, выход за пределы Китая, рассмотрение стран синосферы как единого культурного ареала в настоящее время становится все более актуальным направлением исследований как для учёных в Китае, так и для синологов по всему миру.

В заключении «Книгоиздание и создание авторитета текста» (Publishing and the Making of Textual Authority) разнообразные затронутые аспекты сводятся воедино в теме создания авторитета текста в условиях распространения книгоиздания среди литерати, роста книжного рынка в Китае и активного международного книгообмена. Производство, восприятие и распространение печатного текста происходило тогда в ходе постоянного взаимодействия сообществ литерати, коммерческого книжного рынка и политических властей (с. 200). Издательские практики литерати, в свою очередь, формировались в контексте сложных отношений между всё ещё сохранявшей своё значение рукописной традицией и уже сложившимися конвенциональными практиками книгопечатания. Во многом они напоминают современные научные публикации, где авторитет автора и текста определяется прежде всего признанием «среди равных» (by his peers, с. 196), но с переменным влиянием противоположных устремлений к «культурной эксклюзивности и широкой популярности» (exclusive cultural prestige and broad popular appeal, с. 5.).

Помимо заключения и стандартных разделов с иероглифическим индексом и библиографией, монография дополняется обширным приложением (Bibliographical Notes on Extant Editions of Zhang Chao. С. 201–222) с подробными библиографическими описаниями 19 сохранившихся изданий Чжан Чао (около половины всех изданных им книг), куда входят его собственные произведения, антологии современных авторов, а также произведения его отца и сборники друзей. Описания даются либо по оригинальным экземплярам, либо по репринтам годов правления от Канси (1662–1722) до Цяньлуна (1736–1795), с использованием традиционных библиографических терминов (*цзюань* «свиток», *цзи* «сборник») при необходимости, с указанием физических характеристик и расхождений в разных версиях (количество предисловий, опущение отдельных произведений из-за цензуры, повреждение или отсутствие отдельных страниц). В том числе обозначается включение в «Сы ку цюань шу» и наличие рассматриваемых изданий в современных библиотеках.

Тема социальной истории книги на стыке разных гуманитарных дисциплин продолжает привлекать внимание ученых в XXI в.⁷ В этом контексте монография Сон Суён представляет собой прекрасный пример современного исследования текстуальной культуры, в котором во внимание принимаются разноплановые аспекты создания и бытования текста в культуре, а также удачно сочетаются подходы западной синологии и филологических традиций стран синосферы.

ВИНОГРОДСКАЯ Вероника Брониславовна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Центра изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0002-3878-1282. E-mail: vinogrodskaya@ifes-ras.ru

Book review: Son Suyoung. Writing for Print: Publishing and the Making of Textual Authority in Late Imperial China. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018. 249 p. ISBN: 978-1-68417-096-8

Veronika B. VINOGRODSKAYA, Candidate of Sciences (Philology), Leading Research Associate, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovskiy Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-3878-1282. E-mail: vinogrodskaya@ifes-ras.ru

⁷ Основные работы по книгоизданию в Китае XVII в. на английском языке в XXI в. в хронологическом порядке см.: *Lucille Chia*. Printing for Profit: The Commercial Publishers of Jianyang, Fujian (11th-17th Centuries) (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2003); *Kai-wing Chow*. Publishing, Culture, and Power in Early Modern China (Stanford: Stanford University Press, 2004); *Printing and Book Culture in Late Imperial China* / Cynthia J. Brokaw and Kai-wing Chow, eds (Berkeley: University of California Press, 2005); *Joseph P. McDermott*. A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in Late Imperial China (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006); *Yuming He*. Home and the World: Editing the "Glorious Ming" in Woodblock-Printed Books of the Sixteenth and Seventeenth Centuries (Cambridge, MA: The Harvard University Asia Center, 2013).

Рецензия на книгу:
***Joachim Kurtz. The Discovery of Chinese Logic.* —**
Leiden–Boston: BRILL, 2011. 472 p.
ISBN 978-90-04-17338-5

В начале XXI века в логике произошел очередной поворот, на этот раз от продуцирования бесконечного количества формальных теорий к осмыслению основ самого предмета. И на этом фоне весьма понятен интерес к логике именно в Китае, ведь именно по поводу наличия специфической китайской логики не утихают постоянные споры. Но Иоахим Курц, автор рассматриваемой монографии, не претендует на утверждение или отрицание логического статуса для классических трактатов, он берет менее спорный, но оттого не менее интересный период — появление западной логики в Китае и попытки ее утверждения в китайской культурной парадигме.

Иоахим Курц (род. 1964) — профессор Института китаеведения Университета Гейдельберга, китаист, философ, исследователь культурологических проблем Китая и Японии, специализирующийся на межкультурном взаимодействии между Европой и этими странами. Книга Иохиима Курца (рус. «Открытие китайской логики») вышла в одном из старейших издательств, занимающихся научной литературой, — Brill (осн. в 1683 г. в Лейдене, Нидерланды), что само по себе является основанием внимательно изучить данный труд. Не менее важна и тема монографии — в ней подробно рассказано не только об истории адаптации логики к реалиям китайского общества, но и о взаимодействии китайской культуры с другими в области логики. Такое полное и насыщенное семантическим

анализом исследование — единственное в европейском поле исследований китайской логики, в котором обычно принято сосредотачиваться на древних текстах в попытках подстроить их под современные каноны восприятия логических категорий. Несмотря на то что книга научная и посвящена логике, в ней довольно подробно описана историческая обстановка соответствующего периода и основные события.

Помимо исторических заметок и тщательного анализа нюансов и сложностей проникновения и укоренения логики в Китае, автор дает хороший аналитический обзор: к каждому намеченному временному периоду Курц делает поясняющие и обобщающие замечания, которые помогают составить целостную картину происходящих процессов. Использование огромного количества китайских и японских источников придает еще больше основательности исследованию.

Вся книга может быть рассмотрена как целостное доказательство того, что язык логики в Китае сформировался и развился усилиями европейцев и их переводческой деятельности, и только благодаря этому новому языку появилась возможность рассматривать древние тексты с точки зрения логики. Автор скептически настроен к многочисленным попыткам проследить непрерывность китайской логической традиции, считая, что это делалось из идеологических, а не научных побуждений.

Слово «открытие» в названии употреблено Курцем не случайно: в книге рассматривается период XVI–XX веков и приведено подробное описание обоюдного знакомства Запада и Китая с логическими концепциями друг друга. В монографии дан подробный анализ каждого этапа, намеченного автором как ключевого, рассказывается об основных фигурах — переводчиках, интерпретаторах, особое внимание уделено разбору логической терминологии на китайском языке. Курц старается показывать не только непосредственно деятельность переводчиков, но и общий культурный контекст, в котором проходила данная работа, что, несомненно, позволяет понять некоторые тенденции. Предыдущие попытки привнести в Китай буддистскую логику *иньмин* 因明 по понятным причинам, из-за более раннего временного периода, упоминаются только для сравнения способов перевода терминологии.

Основная тема первой главы, «Первые встречи. Иезуитская логика в эпоху поздней Мин и ранней Цин» (*First Encounters: Jesuit Logica in the Late Ming and Early Qing*), — иезуиты, силлогистика и почему китайцы мыслят по-своему; почему провалились попытки иезуитов привнести логическое учение и силлогистику в Китай. Этот период, пожа-

луй, больше всего освещен в отечественной литературе¹, но при этом наши исследователи не занимались вплотную проблемами перевода и интерпретации Аристотеля в китайском обществе. Даже про переводы Евклида на китайский язык (имевшие успех, в отличие от переводов Аристотеля) написано довольно мало. Здесь же перед нами не только открывается картина непосредственной переводческой деятельности, но и неплохо объясняется состояние и место логики в процессе обучения священнослужителей той эпохи. Подробно представлены персоналии переводчиков, их миссия в Китае, сложности, с которыми они столкнулись. Уже тогда было очевидно, что адекватно перевести силлогистику, основанную на символах, лишенных содержания, невозможно, поэтому миссионеры работали в контакте с китайскими единомышленниками, но все равно получали в итоге тексты, чуждые китайскому уму.

В первой части книги акцент сделан на то, как европейская логика пыталась ассимилироваться в Китае. При этом автор не описывает ту ситуацию, которая на тот момент была с аргументацией в самом Китае. Только по косвенным упоминаниям можно догадаться, что буддийская логическая терминология была специфична и не употреблялась широко, а классические древние тексты, которые впоследствии толковались как логические, таковыми совсем не воспринимались.

Здесь, как и во всех прочих разделах книги, автор особое внимание уделяет вопросам терминологии, подробно рассматривая, как тот или иной переводчик пытался интерпретировать термины. Читатель же может найти подтверждение тому факту, что иезуиты по праву считаются самыми образованными людьми того времени. И проповедники, прибывшие в Китай, в полной мере оправдывали свое назначение. Но, по мнению автора, несмотря на фундаментальные переводы и колоссальную работу по адаптации понятий, все усилия иезуитов оказались бесполезными. И уж совсем провальной оказалась попытка Фердинанда Вербиста предложить европейский способ рассуждения для классических экзаменов чиновников вместо «восьмичленных сочинений» (*ба гу вэнь* 八股文), принятых в эпоху Мин и Цин. Среди европейских авторов Курц вообще первым упоминает *ба гу вэнь* в контексте их возможной связи с логикой, в данном случае с аргументацией.

Вторая глава, «Случайные попытки. Логика в протестантских сочинениях XIX века» (*Naphazard Overtures: Logic in Nineteenth-Century*

¹ См., напр.: Дубровская Д.В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие. 1552–1575 гг. — М.: Крафт+ИВ РАН, 2001.

Protestant Writings), представляет собой, пожалуй, наиболее новаторский раздел книги, так как о периоде начала — середины XIX в. в западной философии у нас меньше всего исследований. Конец первого этапа проникновения логики в Китай совпал со смертью императора Канси и указом на запрет миссионерской деятельности в 1724 г. императора Юнчжэна 雍正 (1678–1735). Почти на 200 лет логика вновь была забыта. И только к середине XIX в. вновь возвращаются попытки адаптировать логику в китайском обществе, теперь уже протестантами, которые, чтобы заинтересовать китайцев, пытаются свое религиозное учение совместить с интеллектуальным. Но протестанты не преуспели, как считает Курц, потому что сами ценили логику мало и не сумели обосновать важность логической науки. Однако новая терминология в разных областях знания тем не менее исправно появляется в каждом сочинении и переводе, от Эрнста Фабера (Ernst Faber, 1839–1899) с его «законами мышления» (*ифа* 意法) до Джона Фрайера (John Fryer, 1839–1928).

В третьей главе, «Большие надежды. Янь Фу и открытие европейской логики» (Great Expectations: Yan Fu and the Discovery of European Logic), показано, в результате каких изменений в Китае логика из непонятной и чуждой китайцам дисциплины стала частью китайского культурного наследия. Этот период в русскоязычной литературе представлен уже достаточно подробно, например, его ключевой фигуре, Янь Фу, посвящена книга А.А. Крушинского².

Четвертая глава, «Распространение. Логика в период поздней Цин в образовании и общем дискурсе» (Spreading the Word: Logic in Late Qing Education and Popular Discourse), посвящена новой государственной стратегии, направленной на ассимиляцию логики и предполагавшей повсеместное изучение логики в рамках популяризации европейских знаний. Преподавание логики стало обязательным в школах и институтах, и это резко повлияло на популярность логики, начался массовый перевод учебников, в том числе и адаптация японских учебников по логике.

В последней главе, «Найденное наследие: открытие китайской логики» (Heritage Unearthed: The Discovery of Chinese Logic), о периоде XIX–XX вв. рассказывается как об эпохе появления в Китае интереса к логике, эпохе переводов учебников по логике с европейских и японского языков, эпохе изучения логики. К XX в. западная научная терминология почти полностью поглотила китайскую, поэтому мысль искать

² Крушинский А.А. Творчество Янь Фу и проблема перевода. — М.: Наука, 1989. 111 с.

логические идеи в истории самого Китая пришла ученым только в конце XIX в., причем причины, по мнению автора, когда началось использование европейской и японской терминологии, сказались не только в науке, но и в литературе. И это породило волну поиска логики в древних текстах от «Мо-цзы» до «Сюнь-цзы», но преимущественно среди текстов «школы имен» (V–III вв. до н.э.). Отдельной группой стоят китайские ученые, которые первыми решили исследовать логическое наследие Китая: Лю Шипэй 劉師培 (1884–1919), Чжан Бинлинь 章炳麟 (1869–1936), Лян Цичао 梁啟超 (1873–1929) и Ван Говэй 王國維 (1877–1927).

Мода на логику в период поздней Цинь распространилась не только в образовании, но и в литературе, породив новый стиль «логического письма». Это эпоха признания «трех логических традиций». В русскоязычной науке этот факт до сих вызывает споры, поскольку есть ряд аргументов, обосновывающих не отсутствие в Китае логики как способа рассуждать, но отсутствие логической теории, сопоставимой с индийскими или западными. Автор подробно описывает попытки ученых-китайцев XX в., которые вопреки всему пытались провести идею непрерывности истории логики в Китае. Он прослеживает эти тенденции начиная от Сунь Ижана 孫詒讓 (1848–1908) через параллели с буддийской логикой к современным теориям.

Что касается методов исследования логического наследия, то Курц уверен, что утилитарный модернизм, отчасти свойственный китайским взглядам на науку современности (прошлые знания ценны лишь тогда, когда они являются основой знаний нынешних) и побуждающий искать «Органон» там, где его не было, то есть в истории Китая, не должен обесценивать те способы рассуждения, которые были присущи китайскому мышлению и которые прошли сквозь века. Мы склонны согласиться с этим выводом, поскольку важно не то, насколько аккуратно укладывается древний текст в современные нам структуры мышления, а гораздо важнее понять, как именно строится этот самый текст. Курц в качестве направлений дальнейшей работы предлагает брать область от экзаменационных эссе до права, точных наук, математики и на основе текстов этих дисциплин уже исследовать не логическую теорию, а теорию аргументации. И как результат построить новую глобальную теорию рациональности, которая бы включала в себя различные виды рассуждений, в том числе и китайскую парадигму.

Приложения, состоящие из списка японских учебников по логике начала XIX в., адаптированных в Китае, и списка терминов, использо-

вавшихся в логике начала XIX в. (практически словарь), повышают ценность книги как справочного издания.

Из некоторых недостатков можно назвать то, что автор больше сосредоточен на понятийном аппарате и непосредственно силлогистике, способы рассуждения и теория аргументации упоминаются только вскользь. Книга, несомненно, является фундаментальным исследованием указанного периода культурного взаимодействия в области логики между Китаем и Европой.

КВАРТАЛОВА Наталия Леонидовна, к.филос.н., ведущий научный сотрудник, Центр изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0002-1439-9716. E-mail: kvartalova@ifes-ras.ru

Book Review: *Kurtz, Joachim. The Discovery of Chinese Logic.* — Leiden–Boston: BRILL, 2011. 472 p. ISBN 978-90-04-17338-5

Nataliya L. KVARTALOVA, Candidate of Sciences (Philosophy), Leading Research Associate, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-1439-9716. E-mail: kvartalova@ifes-ras.ru

Институт Китая и современной Азии РАН
приглашает принять участие
в ежегодной международной конференции
**«Китай и Восточная Азия:
философия, литература, культура»**,
которая является продолжением серии конференций
«Философии Восточно-Азиатского региона
(Китай, Япония, Корея)
и современная цивилизация»,
проводимых Институтом Дальнего Востока РАН с 1994 года.

Основные направления:
философия, филология, литература
и культура стран Восточной Азии
с древнейших времен до наших дней.



Конференция проходит в начале июня в Москве
в очном и онлайн форматах
(Москва, Нахимовский пр-т, д. 32, ИКСА РАН).

Рабочие языки: русский, китайский, английский.

Тезисы публикуются в сборнике тезисов (РИНЦ).
Избранные доклады издаются в журнале
«Человек и культура Востока.
Исследования и переводы» (РИНЦ).

Дополнительную информацию и требования к оформлению
тезисов и статей можно посмотреть на сайте ИКСА РАН
(www.iccaras.ru)

и на сайте журнала
«Человек и культура Востока. Исследования и переводы»
(www.orientculture.ru).

E-mail: checulvos@yandex.ru

Научное издание

Человек и культура Востока

Исследования и переводы

2022

Ежегодное периодическое издание

ISSN 2686-9640

Редактор *Н.Л. Кварталова*

Корректор *И.И. Чернышева*

Компьютерная верстка *О.В. Волкова*

Обложка *Т.В. Иваншина*

Подписано в печать 25.10.2022

Формат 60×84¹/₁₆. Печать офсетная

Печ. л. 16,0. Бумага офсетная

Тираж 500 экз. (1-й завод — 100 экз.)

Электронная библиотека ИКСА РАН

www.ifes-ras.ru

Почтовый адрес ИКСА РАН

Москва 117997, Нахимовский пр-т, 32

Отпечатано: Акционерное общество

«Т8 Издательские Технологии»

109316, Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корпус 5

Тел.: 8 499-322-38-30