

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

# КИТАЙСКИЙ ЭТНОС в средние века (VII—XIII)



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

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

КИТАЙСКИЙ ЭТНОС  
в средние века  
(VII—XIII вв.)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
МОСКВА 1984

ББК 63.3(0)5  
К85

Ответственный редактор  
З. Г. ЛАПИНА

Книга представляет собой четвертый том серии, начатой книгой «Древние китайцы: проблемы этногенеза». Она посвящена этнической истории китайцев в VII—XIII вв. В ней отражены все аспекты духовной и материальной культуры китайского этноса, описаны его история и основные внешние и внутренние факторы, влиявшие на его формирование в указанное время, формирование этнического самосознания. Книга сопровождается большим научным аппаратом, имеющим самостоятельную ценность.

К 0506000000-005 107-83  
013(02)-84

© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1984.

## ВВЕДЕНИЕ

На переплете этой книги воспроизведен рисунок неизвестного китайского художника XII в., иллюстрирующий популярный в то время литературный сюжет. Три брата делят отцовское имущество: стоящий слева младший брат получил свою долю и готов удалиться восвояси; старший в отличие от него еще не потерял надежду доказать, что сыновний долг обязывает их всех вести совместное хозяйство; его слова задела за живое среднего брата, и тот, как видно, горько раскаивается в своем намерении нарушить предсмертную волю отца и разделить его наследство.

Этот рисунок, как нам кажется, довольно точно передает суть той этнополитической ситуации, которая сложилась в Китае на грани I и II тысячелетий. Восстановленное несколькими столетиями раньше государственное единство во многом способствовало консолидации китайского этноса. Но теперь оно вновь было нарушено. Политическая раздробленность и захват северными соседями части этнической территории китайцев поставили перед последними вопрос о судьбе их единства — наследия традиций предшествующих поколений.

На первый взгляд может показаться, что в VII—XIII вв. китайский этнос еще раз проделал путь, уже пройденный им в III в. до н. э. — VI в. н. э. В самом деле, за кратковременным объединением страны династиями Цинь в конце III в. до н. э. и Суй в конце VI в. н. э. последовало возникновение мощных централизованных империй Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.) и Тан (VII—X вв.). После их падения страна оказалась в состоянии разобщенности и децентрализации (Троецарствие в III в. и «Пять династий» в X в.). Новое объединение Китая династиями Западная Цзинь (III в.) и Северная Сун (X—XII вв.) сменилось созданием на севере «варварских» государств и переносом столицы на юг (Южные и Северные династии IV—VI вв. и Южная Сун XII—XIII вв.).

Тем не менее этническая история китайцев не была и не могла быть простым повторением уже пройденного ими пути. В VII—XIII вв. китайский этнос развивался в иных социально-экономических условиях, чем на грани новой эры.

Итак, предмет нашего исследования — этническая история китайцев в эпоху средних веков.

Хорошо известно, что понятие «средние века», «средневековье» было введено итальянскими учеными эпохи Возрождения для обозначения особого исторического периода, противопоставленного античности. В хрониках XII—XIII вв. мы еще не находим представления о каких-либо качественных различиях между древностью и средними веками в том смысле, как их понимали более поздние авторы. Лишь у Петрарки и последующих мыслителей-гуманистов эпоха средневековья — *medium aevum* — выделяется как особый период истории, соотношенный с «древностью» и «новым временем». Это трехчленное деление истории стало более или менее широко использоваться после трудов Х. Келлера, который в 1688 г. написал свою «Историю средних веков».

Келлеровское деление на древнюю, средневековую и новую историю представляло собой «попытку дать систематическую периодизацию исторического материала, хотя сколько-нибудь серьезно говорить о научных основах этой периодизации не приходится» [Косминский, 1963, с. 139].

В самом деле, рубежом между древностью и средними веками Х. Келлер избрал 324 г., когда Римская империя была разделена на Западную и Восточную; средневековье закончилось, по его мнению, со взятием Константинополя турками в 1453 г. Затем первый рубеж был передвинут к 476 г. (падение Западной Римской империи), второй — к 1492 г. (открытие Америки Колумбом) или даже к началу XVI в. (период Реформации).

Интересно, что идея трехчленного деления истории была известна китайцам еще с древности. В трактате «Яньтелунь», датированном концом I в. до н. э., мы находим последовательно проведенное противопоставление трех состояний человеческой культуры, различающихся качественными характеристиками и приуроченных к трем последовательным эпохам. Первая из них названа «древностью» («гу чжэ») (1)<sup>1</sup>, вторая — «последующими поколениями» («хоу ши») (2), третья — «современностью» («цзинь») (3) (см. [Го Можо, 1957, с. 58—63]). По-видимому, к ханьскому же времени относится и другой вариант трехчленного деления истории, нашедший отражение в трактате «Сицы чжуань», инкорпорированном в современный текст «Ицзина». Здесь впервые представлено деление прошлого на два периода — «глубокую древность» («шан гу») (4) и «среднюю древность» («чжугу») (5) [Щуцкий, 1960, с. 65]. Та же схема периодизации была принята более поздними учеными, например Кун Инда (574—648), Чэн Хао (XIII в.) и др. Хронологический рубеж между «глубокой» и «средней» древностью проходил, по представлениям этих ученых, где-то в конце эпохи Инь, а иногда последняя включалась в период «средней древности» [Цыхай, 1948, с. 38].

<sup>1</sup> Цифры в круглых скобках обозначают порядковый номер иероглифов, помещенных в конце книги.

В конце XIX — начале XX в. китайские ученые вложили новое содержание в традиционное деление истории на «глубокую», «среднюю» и «недавнюю» древность. Эти термины стали использоваться для перевода на китайский язык европейской «гуманистической трихотомии». Соответственно были сдвинуты и первоначальные рубежи между этими периодами. Если в словаре епископа Иннокентия, изданном в 1909 г., нашло отражение еще традиционное представление о начале «средней древности» («Чжунгу, средние века Китая, около 1100 г. до Р. Хр.» [Иннокентий, 1909, т. 2, с. 723]), то в «Истории Китая» Ван Тунлина, увидевшей свет в 1926 г., средние века начинаются с момента объединения Цинь Шихуаном шести древнекитайских царств, т. е. с 221 г. до н. э. [Ван Тунлин, 1934, т. 1, с. 155].

Нетрудно увидеть, что как европейская «гуманистическая трихотомия», так и традиционное китайское деление истории на три периода в своем первоначальном виде представляли собой чисто хронологическое обозначение отрезков времени, причем в обоих случаях рубежами выделяемых периодов служили события, существенные лишь для истории данной страны. Поэтому попытки вложить в эти схемы принципиально новое содержание, связанное с оценкой эпохальных изменений в социально-экономическом строе человеческих обществ, приводят к серьезным затруднениям. Последние объясняются тем, что «процесс общественной эволюции протекал и будет до определенного времени протекать очень неравномерно во времени и пространстве для различных обществ и разных регионов. Почти в каждую общесторическую эпоху существовали и будут существовать до определенного времени общества самых различных типов по своему социально-экономическому характеру — общества, находящиеся на разных стадиях общественной эволюции. Поэтому произвольное и субъективное деление на эпохи древности, средневековья и так далее не годится в качестве сущностного при определении и характеристике основных стадий общественной эволюции» [Илюшечкин, 1979, с. 10—11]. Бесспорным является тот факт, что «в большинстве стран Европы и особенно в странах Азии и Африки время существования феодализма выходит далеко за пределы средневековья (т. е. во всемирной истории имеет место хронологическое несовпадение „эпохи средневековья“ и времени существования феодализма)» [Средние века, 1971, с. 766].

Своеобразие исторического пути Китая предопределило существующие среди китаеведов значительные расхождения по вопросу о смысле и хронологических рамках «средних веков» применительно к истории Китая. В японской и западной синологии распространена предложенная более 60 лет назад японским историком Т. Найто концепция, согласно которой средневековье в Китае приходится на период со времени гибели ханьской империи до распада империи Тан (III—IX вв.). Критерием выделения «средних веков» в данном случае служат особенности социально-политического строя и культуры, связанные с господством в тогдaшнем

китайском обществе специфического слоя аристократии. Большинство советских исследователей относят к эпохе средневековья в Китае период с III по XVII—XVIII вв. В настоящей работе термин «средневековье» употреблен в значении определенного хронологического периода, позволяющего рассматривать в его рамках все существовавшие в то время общества. Поэтому следует иметь в виду, что XIII столетие, до которого доведено рассмотрение этнической истории китайцев в этой книге, не является верхней границей «средних веков»; проблемам средневековья будет посвящен также следующий том данной серии.

Вместе с тем очевидно, что ни выделение больших чисто хронологических эпох мировой истории, ни периодизация социально-экономического развития Китая не могут дать ответ на вопрос о том, через какие качественно отличные друг от друга этапы прошла в процессе своей трансформации этническая общность китайцев. Периодизация этнической истории должна основываться на специфических критериях, отражающих качественные изменения основных характеристик этноса. Поэтому не может считаться периодизацией и то членение истории китайцев на отдельные хронологически последовательные отрезки, которое было предпринято авторами в предшествующем изложении с практической целью: каждому отрезку соответствовала одна книга нашей серии.

Нам уже приходилось отмечать, что, в сущности, единственной попыткой осмыслить этническую историю китайцев как процесс, характеризующийся своими внутренними закономерностями, была книга Ван Тунлина «История китайской нации», первое издание которой увидело свет почти полвека тому назад [Ван Тунлин, 1934]. Противопоставляя период первоначального формирования китайского этноса всей его последующей истории, Ван Тунлин предложил делить последнюю на семь периодов. Главную линию развития этнической общности китайцев этот автор усматривает в чередовании этапов «перерождения и изменения» и «укрепления и развития». Идея Ван Тунлина может быть представлена в следующем виде (табл. 1, см. с. 7).

Периоды «перерождения и изменения» соответствуют у Ван Тунлина тем этапам в истории китайского государства, которые отмечены либо политической раздробленностью и усиленными контактами с соседними народами на этнической территории китайцев (VIII—III вв. до н. э.; III—VI вв.; X—XIII вв.), либо существованием в Китае иноземных династий (XIII—XIV вв.; XVII—XX вв.). Напротив, «укрепление и развитие» китайского этноса происходило в периоды укрепления централизованного китайского государства (III в. до н. э.— III в. н. э.; VI—X вв.; XIV—XVII вв.).

Нельзя отрицать, что выявленная Ван Тунлином закономерность соотносительности характера этнических процессов и специфики политической ситуации в различные периоды истории Китая в известной мере отражает объективную реальность. Однако в его схеме остались совершенно непроясненными особенности «одно-

типных» этапов: само по себе выделение указанных семи этапов развития китайского этноса не дает представления о том, какие качественные сдвиги произошли, например, к VI—X вв. по сравнению с предыдущим периодом «укрепления и развития» и т. д. Другими словами говоря, уделив главное внимание «цикличности» развития этнической общности китайцев, Ван Тунлин, в сущности, не ответил на главный вопрос, стоящий перед исследователем этнической истории любого народа: каковы важнейшие «критические точки» в процессе развития данного этноса, в чем заключаются существенные отличия в облике этноса на основных этапах его истории?

Таблица 1

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ КИТАЙСКОГО ЭТНОСА  
(ПО ВАН ТУНЛИНУ)

Период	Тип этапа	
	Перерождение и изменение	Укрепление и развитие
VIII—III вв. до н. э.	Чуньцю — Чжаньго	—
III в. до н. э. —	—	Цинь и Хань
III в. н. э.	Троецарствие, Южные и Северные династии	
III—VI вв.		—
VI—X вв.	Пять династий, Сун и Юань	
X—XIV вв.		—
XIV—XVII вв.	—	Мин
XVII—XX вв.	Цин	—

Представляется, что, рассмотрев весьма значительный по хронологической протяженности период истории китайского этноса, мы можем уже попытаться ответить в этой книге на сформулированные выше вопросы.

## СЕВЕР И ЮГ В КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Само понятие этнической общности по сути своей иерархично. Помимо основного, ведущего уровня классификации — «этноса» — оно предполагает существование подразделений более низкого и более высокого уровней. Собственно говоря, в динамике соотношения единиц этих различных уровней и находит свое выражение консолидация этноса — один из важнейших процессов этнического развития. Поэтому без учета соотнесенности общетнического и регионального невозможно представить себе степень развития этноса и выделить основные этапы его истории.

Одной из важнейших проблем, встающих в этом отношении перед исследователем этнической истории китайцев в эпоху раннего средневековья, является вопрос о локальных вариантах таких первостепенных признаков китайского этноса, как язык и культура. Источники свидетельствуют, что в рассматриваемое нами время эти варианты группировались в основном в плане противопостав-



ления «Север — Юг», что, конечно, не исключало иных, более дробных различий в качественной характеристике отдельных локальных групп китайцев. В предыдущей книге нам уже приходилось касаться этой проблемы [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 279—280]. Теперь мы должны вернуться к ней в более широком контексте. Проблема эта давно уже привлекала внимание исследователей. Здесь, по-видимому, нет необходимости характеризовать всю имеющуюся литературу вопроса. Выделим в ней лишь два наиболее типичных подхода, в содержательном отношении прямо противоположных друг другу.

Первый из них наиболее полно был сформулирован Лян Цичао в его статьях, опубликованных в 1902—1904 гг. Суть позиции Лян Цичао заключается в признании коренных, непреходящих различий в культуре Севера и Юга.

Эти различия, по мнению Лян Цичао, обусловлены такими внеэтническими факторами, как особенности географического положения, в частности... направлением течения рек: «Важнейшим условием возникновения цивилизаций являются реки. Китай — страна, славящаяся своими реками. Основная часть его территории может быть разделена на три пояса — средний, южный и северный. Северный пояс — это бассейн Хуанхэ, средний — Янцзы, южный — Сицзяна. Эти три пояса осваивались в определенной последовательности, и отнюдь не случаен тот факт, что населяющие их группы различаются по своим особенностям. Реки, текущие с Юга на Север, связывают холодную, умеренную и жаркую зоны, способствуют взаимодействию и выравниванию различий в климате, естественных ресурсах, характере людей. Иначе дело обстоит с реками, текущими с запада на восток: на всем протяжении их господствует один климат, одни и те же естественные ресурсы, одинаковые нравы и обычаи... В Китае культурное обособление Юга и Севера объясняется тем, что реки в Китае текут с запада на восток, препятствуя тем самым установлению единства. В этом причина того, что полного единства духовной культуры Китая так никогда и нельзя было достичь» (цит. по [Чэнь Сюйцзин, 1976, с. 32—33]).

Лян Цичао полагал, что начиная еще с эпохи Чуньцю — Чжаньго во всех областях духовной культуры Китая можно проследить отчетливое противопоставление Севера и Юга — в философии, религии, литературе, письменности, живописи, музыке [Чэнь Сюйцзин, 1976, с. 34—37]. При этом основным направлением пространственного развития китайской культуры Лян Цичао считал распространение культуры Севера на Юг.

Диаметрально противоположная точка зрения была наиболее последовательно выражена современным тайваньским историком Чэнь Сюйцином. Этот автор убежден в высокой степени «однородности» китайской культуры. По его мнению, вообще невозможно говорить о каких-то трех поясах на территории Китая, потому что «все они обладают одной и той же культурой» [Чэнь Сюйцзин, 1976, с. 74]. Не согласен Чэнь Сюйцзин и с тезисом о распро-

странении китайской культуры с Севера на Юг. Он полагает, что в различные периоды истории культуры Китая перемещалась в самых различных направлениях, в том числе и с Юга на Север. При этом он подчеркивает, что «современная культура Китая есть не что иное, как его древняя культура, и наоборот» [Чэнь Суй-цзин, 1976, с. 77].

Нетрудно убедиться в том, что обе эти точки зрения страдают крайней односторонностью. Вывод об отсутствии сколько-нибудь заметных различий между двумя основными локальными вариантами китайской культуры находится в очевидном противоречии с историческими фактами. Но столь же неосновательным является и утверждение, что на всем протяжении истории Китая эти различия определялись чисто географическими особенностями Севера и Юга. Рассмотрение реальной истории китайского этноса и его культуры показывает, что вплоть до последних веков до нашей эры преобладала тенденция противопоставления Запада и Востока; лишь в первой половине I тысячелетия н. э. на смену ему впервые пришла оппозиция Севера и Юга. Решающее значение в этом отношении имели не географические особенности этих районов, а этнодемографические процессы, существенное воздействие на которые оказывала политическая ситуация. В VII—XIII вв. эта ситуация в своих основных чертах повторилась, вновь поставив проблему соотношения особенностей культуры Севера и Юга.

## ИСТОЧНИКИ

В распоряжении исследователя, занимающегося проблемами этнической истории китайцев в эпоху средних веков, находятся источники тех же трех основных категорий, которые могли быть использованы для освещения предшествующих этапов развития китайского этноса, — письменные, эпиграфические и археологические памятники. Специфика источниковедческой базы рассматриваемого нами времени заключается, однако, в том, что удельный вес источников этих трех категорий заметно меняется: для изучения средневековой истории наиболее важными бесспорно являются письменные памятники, а значение эпиграфики и археологии в этом отношении значительно сокращается. И тем не менее основное право исторического исследования — комплексное использование источников разных типов — сохраняет, разумеется, свою силу и для хронологических рамок этой книги.

Средневековые письменные источники по истории китайцев становятся не только более многочисленными, чем раньше, но и более разнообразными. Центральное место среди них сохраняют официальные династийные истории; их в общей сложности 8 (табл. 2). Эти сочинения составлялись, как правило, уже после падения соответствующей династии, причем в число официальных династийных историй были включены две версии «Таншу» («Танская история») и два варианта «Удайши» («История Пяти династий»). Кроме того, важным источником для данного периода являются

«История государства киданей» Е Лунли и «История великого государства Цзинь» Юйвэнь Моучжао, не включаемые в число официальных. Обо всех этих династийных историях можно сказать то же, что мы подчеркивали, характеризую аналогичные сочинения, описывающие события III—VI вв. [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 10]: все эти книги неизбежно несут на себе печать своей эпохи, и это необходимо учитывать при анализе сообщаемых ими фактов. Так, ниже мы еще коснемся вопроса о различиях в характере изложения и исторических оценках, содержащихся, с одной стороны, в «Сунши», «Ляоши» и «Цзиньши», с другой — в «Сунши синьбянь» («Новой версии сунской истории») Кэ Вэйци. Эти расхождения объяснимы: первые три книги были написаны в середине XIV в. по приказу императора-монгола, последняя — двумя столетиями позже, когда после установления китайской династии Мин в Китае возродился традиционный этноцентристский взгляд на историю Поднебесной (подробнее об этом см. [Ferenczy, 1968, с. 353—362]).

Таблица 2

ДАТИРОВКА И ХРОНОЛОГИЧЕСКИЕ РАМКИ  
ПОВЕСТВОВАНИЯ В ДИНАСТИЙНЫХ ИСТОРИЯХ  
VII—XIII ВВ.

Сочинение	Время создания	Описываемые годы
«Суйшу»	Начало VII в.	581—618
«Таншу»	Середина X в.	618—906
«Синь таншу»	Середина XI в.	618—906
«Удайши»	70-е годы X в.	907—959
«Синь удайши»	60-е годы XI в.	907—959
«Сунши»	Середина XIV в.	960—1278
«Ляоши»	Середина XIV в.	916—1125
«Цзиньши»	Середина XIV в.	1115—1234
«Цидань гочжи»	Конец XII в.	916—1125
«Дацзинь гочжи»	30-е годы XIII в.	1115—1234

Среди прочих собственно исторических сочинений необходимо отметить книги типа «Тундянь» («Всеобщий свод») Ду Ю, в которой сведения об отдельных сторонах жизни общества сгруппированы по разделам, что значительно облегчает задачу их обобщения. К труду Ду Ю близки по жанру такие сочинения, как «Тан хуэйяо» («Свод важнейших материалов по истории Тан»), написанный Ван Пу в X в., а также соответствующие книги, касающиеся эпохи Пяти династий и Сун.

Чрезвычайно важным источником являются сочинения философов и государственных деятелей VII—XIII вв., главным образом сунского времени. Не будучи историческими трудами в узком смысле слова, они содержат обильную информацию по многим важным вопросам истории китайского общества того времени. Особенно ценны в этом отношении сочинения Ли Гоу (подробнее см. [Лапина, 1970]), Чжу Си, Е Ши и др.

В XII в. в Китае появляются сочинения, которые могут быть отнесены к жанру региональных географических описаний. Выда-

ющее место среди них занимают книги Мэн Юаньлао о северосунской столице Кайфыне (1147) и У Цзыму — о Ханчжоу (1274). В них мы находим исключительно ценные сведения о крупнейших городах XI—XIII вв.— об их планировке, повседневной жизни, торговле, обычаях и нравах. Без этих памятников реконструкция жизни средневекового китайского города была бы невозможна [Мэн Юаньлао, 1957; Мэн Юаньлао, 1959].

Заметное место среди источников по этнической истории китайцев VII—XIII вв. занимают записки путешественников — иностранцев, побывавших в Китае (наибольшей известностью пользуются путевые заметки венецианца Марко Поло, жившего в Китае уже после падения династии Сун [Марко Поло, 1955]); но не следует забывать и о японцах, приезжавших в Китай в эпоху Тан [Эннин, 1970]. Отдельные важные сведения содержатся в путевых записках китайских путешественников: увиденное в неведомых странах порой вызывало у них желание сравнить это с привычным и кажущимся естественным. Точно так же весьма ценны и комментарии танских ученых к конфуцианским сочинениям прошлых эпох (приводя данные об изменении отдельных сторон культуры и быта, комментаторы позволяют нам составить представление об особенностях своего времени).

В VII—XIII вв. получил широкое распространение новый для Китая вид сочинений — своего рода «заметки на полях», собрания отдельных замечаний и наблюдений, навеянных либо прочитанными книгами, либо увиденным и услышанным. Одна из первых книг этого вида, принадлежащая перу Фэн Яня (VIII в.), так и называется: «Фэн ши вэньцзянь цзи сяочжу» («Записки об увиденном и услышанном») [Фэн Янь, 1958]. Важные сведения о материальной и духовной культуре эпохи Сун, использованные в данном исследовании, были почерпнуты из записок Хун Мая, Чжу Юя и других авторов. Использованы были также два сборника Тао Цзунъи, ученого XIV в., потому что в них содержится обильный материал о сунском Китае [Тао Цзунъи, 1959; Тао Цзунъи, 1972].

Важным типом письменных источников по интересующим нас проблемам были произведения художественной китайской литературы. Эпоха Тан — время возникновения жанра новеллы. Его место в истории китайской литературы уже по достоинству оценено специалистами; для нас же, говоря словами ученого собирателя XII в. Цзэн Цао, танские новеллы «поведают о беседах и шутках давно прошедшего, расширят круг виденного и слышанного». На русском языке появилось несколько изданий танских новелл [Танские новеллы, 1955; Гуляка и волшебник, 1970, и др.]. Знаком наш читатель и с сунской повестью, сохранившейся в сборниках более позднего времени [Дважды умершая, 1978]. Не должны забывать мы и о поэзии VII—XIII вв. — подлинной энциклопедии самых разнообразных сведений, связанных с материальной и духовной культурой китайцев эпохи средневековья.

Задача систематизации интересующих нас данных из письменных источников в значительной мере облегчается благодаря нали-

чию сводов свидетельств по основным разделам традиционной культуры китайцев в различные эпохи их этнической истории [Шан Бинхэ, (б. г.); Цюй Сюаньин, 1937].

Наряду с нарративными письменными источниками немаловажное значение для изучения истории китайского этноса в VII—XIII вв. имеет эпиграфика. Центральное место среди эпиграфических памятников этой эпохи занимают документы, обнаруженные в Дуньхуане в начале XX в., а также эпитафии на каменных стелах, число которых в описываемую эпоху резко возрастает по сравнению с предшествующим временем.

Собственно археологические памятники периода Тан—Сун включают материалы раскопок средневековых городов, прежде всего тацского Чанъаня, а также погребений, проливающих свет на самые различные стороны культуры и быта населения Китая. Как и в предшествующие эпохи, в VII—XIII вв. в богатые захоронения, как правило, клали многочисленные терракотовые фигурки, изображавшие людей, домашний скот, модели домов и т. д. Широко представлены в них многоцветные фрески, воспроизводящие сцены из жизни усопшего, — чрезвычайно ценный источник по материальной культуре того времени. Нередко в погребениях (главным образом танского времени) находят также штриховые рисунки, выполненные на камне техникой неглубокого рельефа [Ван Цзыюнь, 1956]. Важно также, что фрески и рельефы характерны и для погребений некоторых соседних с китайцами народов — киданей, чжурчжэней, тангутов и т. д. Всемирной известностью пользуются настенные росписи буддийских храмов в Дуньхуане; от эпохи Тан—Сун до сегодняшнего дня сохранилось довольно значительное число живописных свитков, многие из которых посвящены бытовым сюжетам. Многообразную информацию о жизни средневекового китайского города дает картина Чжан Цзэдуаня «Праздник цинмин на реке Бянь». Интерес представляют также произведения живописи, посвященные историческим темам. Так, картина о жизни среди сюнну древнекитайской поэтессы Цай Вэньци (этот свиток дошел до нас в копии XIV в., оригинал создан в сунское время) отражает реалии современной художнику эпохи и дает представление об образе жизни киданей.

В целом мы можем с достаточной степенью детализации судить обо всех основных сторонах повседневного быта и культуры китайцев рассматриваемой нами эпохи. Поэтому книга, предлагаемая сейчас вниманию читателя (четвертая в серии исследований ее авторов по этнической истории китайцев), как и предыдущие, включает главы, посвященные различным аспектам социально-этнической ситуации VII—XIII вв.

Введение, гл. 2, 4, 7, а также Заключение написаны М. В. Крюковым; главы 1, 3, 5 — В. В. Малявиным; гл. 6 — М. В. Софрониным.

В заставках к главам использованы фрагменты фресок эпохи Тан—Сун. Авторы выражают свою признательность художнику В. И. Агафонову, выполнившему иллюстрации к книге.



### ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ ЭТНИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

В политической истории Китая VII—XIII вв. отчетливо выделяются четыре основных этапа. Первый (конец VI — середина VIII в.) характеризуется существованием на территории Китая централизованных империй Суй и Тан. Второй (VIII—X вв.) — постепенным упадком Тан и раздроблением страны на несколько самостоятельных царств. В последней трети X в., при династии Сун, политическое единство было восстановлено, правда в значительно урезанных по сравнению с периодом Сун и Тан границах (третий этап). Спустя полтора столетия произошел новый раскол: Северный Китай был завоеван кочевниками, на Юге же сохранилась власть сунского двора (четвертый этап).

#### *Строительство единой империи*

Приход к власти династии Суй, в 589 г. покорившей последнее южное царство Чэнь, круто изменил течение китайской истории. На смену четырехвековой эпохе раскола и противоборства пришла эпоха единства и централизации. Основатель династии Ян Цзянь (он же император Вэнь-ди) принадлежал к смешанной китайско-«варварской» знати Северо-Западного Китая, составившей в середине VI в. костяк правящей верхушки государства Северное Чжоу. Эта группировка, нередко именуемая «гуаньлунской», и заняла ключевые позиции при суйском дворе, а выработанным ею политическим и социальным институтам предстояло лечь в основу новой грандиозной империи.

Вэнь-ди избрал надежный и мудрый курс. Девизом его царствования стали Простота и Стройность. Новый властитель снизил и упорядочил налоги, отменил соляную и винную монополии, выпустил единую монету, унифицировал меры и заботился о развитии земледелия. Еще в 583 г. он упорядочил административное деление, значительно сократив штат государственных служащих.

Если раньше правители областей сами набирали своих помощников, то теперь каждая кандидатура утверждалась двором, а все служилые люди проходили ежегодную переаттестацию. Вэнь-ди упразднил действовавший с III в. порядок отбора на службу через систему личных категорий, который закреплял привилегии чиновной знати. С 587 г. все большее значение стали приобретать экзамены на чин.

Сын Вэнь-ди и, вероятно, отцеубийца Ян Гуан (Ян-ди) учредил экзамены на степень цзиньши («продвинувшегося мужа»), ставшие позднее одним из главных каналов выдвижения на службу. Волна реформ затронула и армию. Первоначально звание воина даровало освобождение от повинностей для всей его семьи. Но в 591 г. войско перевели в разряд податного люда, в подчинение провинциальных властей.

Разумеется, одно «выравнивание в линию» не решало всех проблем. Наряду с реорганизацией северочжоуских институтов применительно к новым условиям суйский двор сознательно шел по пути синкретизма. Вэнь-ди отказался от принятой в Северном Чжоу архаической государственной организации и вернулся к бюрократической системе ханьского образца. При этом он приказал перенять лучшее из статутов как северокитайских, так и южнокитайских царств [Эршиу ши, т. 3, с. 2362]. Немалую помощь в консолидации новой империи оказывало конфуцианство с его разработанной символикой верховной власти Сына Неба; южная и северная канонические традиции получили при Суй равные права на существование. Тенденция к новому культурному синтезу наблюдалась даже в тогдашнем подходе к традициям словесности Севера и Юга. По отзыву составителей «Суйшу», южная словесность воплощала утонченное, артистическое начало, северная — естественное и непосредственное, так что совершенства следовало добиваться, «устраняя недостатки каждой, соединяя достоинства обеих» [Эршиу ши, т. 3, с. 2522].

Суйский двор не замедлил отметить свой триумф серией мероприятий чисто имперского масштаба. Вэнь-ди заново отстроил свою столицу Чанъань, а Ян-ди — Лоян. В 605—610 гг. был прорыт знаменитый Императорский канал, связавший Север и Юг страны. В 607—608 гг. велись крупные работы по восстановлению Великой стены. Одновременно правители Суй начали затяжные, но малоуспешные войны на всех границах империи. Грандиозные амбиции, жажда самоутверждения, упоение славой ощущаются в каждой черточке их царствования — от величественных дворцовых комплексов и пышных официальных торжеств в столицах до наивного стремления пустить пыль в глаза чужеземным посланникам даровым угощением под тем предлогом, что «в Китае все имеется в изобилии» [Шан Юэ, 1959, с. 187].

Чрезмерно жесткий централизаторский курс и ненасытное тщеславие Ян-ди погубили династию. Чашу терпения переполнили тяжелые и бессмысленные войны в Ляодуне. В 612—614 гг. Ян-ди совершил три безрезультатных похода против северокорейского

государства Когурё и был готов начать четвертый, если бы внутренние беспорядки не заставили его вернуться домой. Но было поздно: суйский режим нажал себе слишком много врагов. Начиная с 614 г. только на территории современных Хэбэя и Хэнани



Карта 1  
Восстания против династии Суй



зарегистрировано почти 70 восстаний против династии Суй, в столичной области и на Западе — 17, на Юге — 32 [Цэнь Чжунмянь, 1957 (1), с. 73—80] (карта I).

Политические интересы и социальный состав отдельных повстанческих армий далеко не совпадали, но примечательно, что окончательная победа досталась выходцу из ближайшего окружения Ян-ди и его родственнику по женской линии Ли Юаню, носившему титул гуна Тан. Укрепившись в Тайюане, Ли Юань поднял в 617 г. мятеж и к началу следующего года без помех занял Чанъань. 11 апреля 618 г. Ян-ди, скрывавшийся в г. Цзянду, был убит дворцовой гвардией, а через три месяца Ли Юань низложил последнего суйского императора и провозгласил воцарение династии Тан. Еще несколько лет прошли в упорной борьбе с прочими вождями антисуйского движения. В 626 г., когда танскому дому удалось водворить порядок, Ли Шиминь, второй сын Ли Юаня, расправился со своими братьями, заставил отречься от престола отца и вступил на престол под именем Тай-цзуна.

Как и следовало ожидать от людей, столь близких свергнутой династии, первые танские императоры не изменили политике своих предшественников. Они оставались по сути консерваторами, стремившимися воздвигнуть свое единоличное господство на оптимальном балансе основных политических сил. Особенно преуспел на этом поприще Тай-цзун, обладавший при всем его властолюбии завидным политическим чутьем и тактом. Много сделавший для усиления контроля над бюрократией, он в гораздо больших, нежели при Суй, размерах допускал самоуправление деревень. Он поощрял также приток в администрацию свежих сил, но не в таких размерах, чтобы восстановить против себя старую аристократию, при дворе же добивался более равномерного представительства важнейших региональных группировок.

Тай-цзун продолжил суйский курс на культурную унификацию. Появилось официальное издание конфуцианских канонов и толкований к ним, созданное с учетом как южных, так и северных традиций учености. Когда в 628 г. встал вопрос о создании церемониальной музыки династии, что в Китае было делом большой государственной важности, при дворе решили так: «Поскольку в музыке Лян и Чэнь было много от [южных нравов] У и Чу, а в музыке Чжоу и Ци было много варварского, продуманно соединили южное и северное, сверили со старинными книгами, и так учредили государственную музыку Тан» [Сыма Гуан, 1956, с. 6051]. Достигнутый при Танах культурный синтез во многих отношениях знаменовал собой качественно новый этап развития китайской цивилизации.

### *Расцвет танской державы*

Двадцатитрехлетнее царствование Тай-цзуна стало временем, когда завершился процесс модификации возникших при Северных династиях институтов и новая империя приобрела законченный

вид. Соответственно это было время интенсивной законодательной деятельности.

При Тай-цзуне сформировался всеобъемлющий кодекс законов, содержащий 500 статей, сгруппированных по 12 разделам. Главным принципом имперского правления стала детальная регламентация всех сторон жизни, строгая социальная иерархия и административная субординация. Уложения, касавшиеся организации чиновничества, достигли при раннетанских правителях полноты и отточенности, впоследствии уже непревзойденных. Контроль над массами простого народа осуществлялся с помощью тщательного учета численности и состава отдельных семей, размеров и качества их земельных владений и т. д. В теории каждый трудоспособный подданный империи должен был владеть строго определенным земельным наделом, с которого он платил фиксированный налог. До мелочей расписанная система бюрократического надзора выглядела внушительно и послужила образцом для последующих династий и сопредельных государств. Но, стройная на бумаге, надельная система оказывалась слишком громоздкой в действии. Найденные в Дуньхуане подворные списки раннетанского времени показывают, что государственный порядок Тан в общих чертах соблюдался даже на далекой окраине империи. И те же документы позволяют убедиться, что этот порядок всегда нес на себе груз подлогов и фальсификаций. Речь шла, по существу, о компромиссе с действительностью, не влезавшей в прокрустово ложе параграфов и уставов. Формализм, придававший силы империи, был одновременно источником ее исторической слабости: воздвигнутому по законам бюрократической логики, а не реальной жизни зданию танской государственности грозила опасность рано или поздно превратиться в пустую формальность.

При преемнике Тай-цзуна, вялом и малоспособном Гао-цзуне, колесница государственного управления уверенно катилась по намеченной Тай-цзуном колее. На первых порах тон задавали старые министры Тай-цзуна, но с 660 г. их заслонила фигура бывшей наложницы покойного императора — У Цзэтянь (она же У-хоу), женщины необыкновенно энергичной и властной. К 690 г. она почувствовала себя настолько уверенно, что провозгласила воцарение новой династии, отведя себе роль ее первого «императора» — случай единственный в своем роде за всю историю Китая. Полтора десятилетия У-хоу держала в страхе всю империю, но в конце концов ее правление создало обстановку кризиса. В 705 г. группа придворных сановников заставила 80-летнюю императрицу отречься от престола и реставрировала власть танского дома.

После нескольких лет борьбы за власть на престоле в 713 г. утвердился император Сюань-цзун. Царствование Сюань-цзуна, продолжавшееся до 756 г., стало временем наивысшего подъема танской империи. Это было время невиданного блеска придворной жизни, расцвета танских столиц, замечательных достижений в литературе и искусстве. То было также время важных перемен в политической жизни.

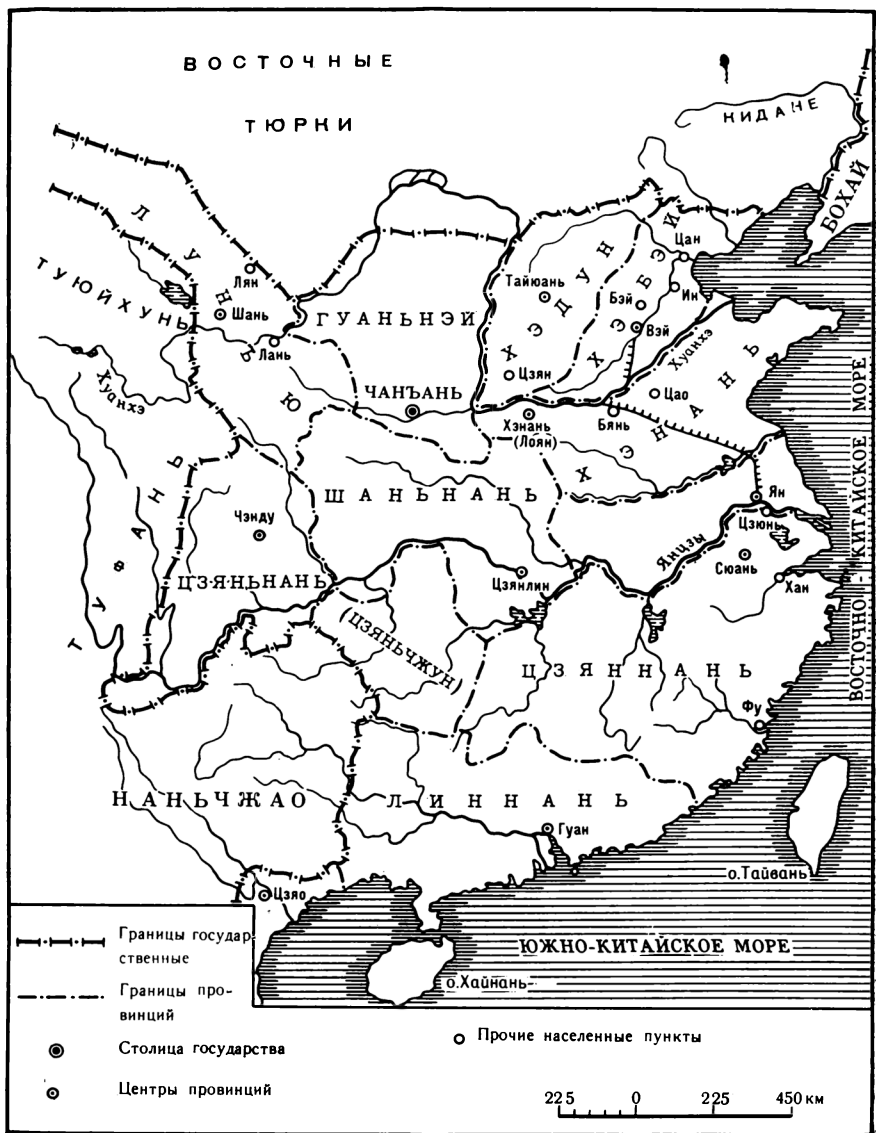
Молодой император столкнулся с необходимостью реорганизовать доставшиеся ему в наследство институты. Прежде политика государства была ориентирована на относительно примитивное натуральное хозяйство и не ставила своей целью извлечение дохода из неземледельческих секторов экономики. Между тем рост крупного землевладения и торговли подтачивал фискальную базу государства и вел к сокращению доходов казны. Еще в 713 г. Сюань-цзун восстановил государственную монополию на соль, и за короткий срок вновь созданное Соляное управление стало жизненно важным финансовым органом правительства. Сюань-цзун принял энергичные меры для регистрации беглых крестьян, усилил надзор за транспортировкой взимавшихся властями продуктов и добился стабилизации цен на зерно. Контроль за выполнением правительственных программ возлагался на специальных цензоров, принадлежавших главным образом к северо-западной аристократии.

Хотя реформы имели частичный успех, действия цензоров, подчинявшихся только императору, вызвали бурю негодования в рядах «регулярного» чиновничества, и раскол в рядах администрации принял опасные размеры.

Коренной перестройке Сюань-цзун подверг армию. Традиционное войско империи разделялось приблизительно на 600 гарнизонов, насчитывавших в среднем по 1 тыс. человек. Подавляющее большинство гарнизонов располагалось в столичной области и на северных границах. Войны в них чередовали военную службу с земледельческим трудом. Такая армия, относительно дешевая и надежная, была хороша для молниеносного удара, но не годилась для затяжной оборонительной войны, отрывавшей воинов от их домов. Между тем именно в такие войны оказалась вовлеченной империя к концу VII в., особенно на западных ее границах, где танским владениям постоянно угрожали тюрки, тибетцы и юго-западное государство Наньчжао.

Сюань-цзун доверил оборону границ крупным профессиональным армиям и учредил на всем пространстве от Сычуани до Маньчжурии кольцо провинций (карта 2) под управлением генерал-губернаторов — цзедуши. Первое время пограничными армиями командовали столичные чиновники, впоследствии среди них появились профессиональные военные, представлявшие потенциальную угрозу для центральной власти, тем более серьезную, что разложившиеся войска столичной области практически утратили боеспособность.

Эта угроза стала реальностью, когда в конце 755 г. поднял мятеж могущественный губернатор северо-восточной окраины империи Ань Лушань. Лавиной прокатилось его 160-тысячное войско по равнине Хуанхэ. Столицы пали почти без боя. Сюань-цзун бежал в Сычуань. Лишь после шести лет тяжелой борьбы наследовавший Сюань-цзуну император Су-цзун (756—762) сумел подавить, по крайней мере открытое, вооруженное сопротивление.



Карта 2  
Империя Тан около 750 г.

### На пути к распаду

Внутренние войны в правлении Су-цзуна оставили неизгладимый шрам на теле империи. Дело было не только в причиненных ими колоссальных разрушениях. Они нанесли смертельный удар старому порядку: Китай вступил в полосу глубоких социальных

перемен. Политически они выразились в медленном, но неотвратимом закате танской державы.

После восстановления мира власть цзедуши не только не ослабела, но и распространилась на центральные и западные области, непосредственно прилегавшие к столицам. Многие губернаторы присвоили право передавать свои должности по наследству. При Дай-цзуна (762—779) под контролем двора фактически находилась лишь столичная область, равнина Хуайхэ и политически сравнительно пассивные провинции Юга. Танский двор выжил главным образом благодаря существованию Императорского канала, обеспечивавшего подвоз продовольствия к столице из районов нижнего течения Янцзы. Однако число государственных податных сократилось втрое, и наибольший доход казне теперь приносили соляная, а также винная и чайная монополии, введенные соответственно в 782 и 783 гг.

В новой обстановке династия предприняла радикальные экономические реформы. После ряда частных мер в 780 г. был издан закон о «двухразовом налоге», названный так потому, что годовая сумма налога отныне должна была взиматься в два приема: летом и осенью. По новому порядку налог рассчитывался пропорционально размерам земельных владений и доходов семей. Тем самым частная земельная собственность получила официальное признание. Центральное правительство отныне только устанавливало квоту налога для каждой провинции, предоставляя ее властям полную свободу действий. Одновременно произошла общая переориентация государства на меновую экономику: теперь оно стремилось не столько регламентировать торговлю, сколько использовать ее в своих интересах.

Сменившему Дай-цзуна императору Дэ-цзуну (780—805), несмотря на безуспешные войны с непокорными цзедуши Северо-Востока, удалось создать сильную дворцовую армию, и его преемник Сянь-цзун был более удачлив. К 819 г. Сянь-цзун сумел обуздать почти все военные губернаторства. Успешные военные кампании Сянь-цзун подкреплял политическими мерами: провинции, вызывавшие наибольшие опасения, были расчленены, их правители и даже чиновники местной администрации назначались из центра. К моменту смерти Сянь-цзуна в 820 г. реставрация танского могущества казалась почти завершенной, но успех централизаторской деятельности Дэ-цзуна и Сянь-цзуна имел свои изъяны. Императоры все больше полагались на нерегулярные органы, действовавшие в обход традиционных административных каналов. Дэ-цзун держал в качестве личного секретариата ученых из академии Ханьлинь и широко привлекал к управлению дворцовых евнухов, доверяя им руководство новыми армиями. После смерти Сянь-цзуна «служители из женских покоев» два десятилетия властвовали при дворе. Господство евнухов ускорило дезорганизацию и развал государственного аппарата. Фракционализм усилился настолько, что без протекции влиятельного лица нельзя было ни сдать экзамены, ни поступить на службу.

Внутренняя слабость танского режима обнаружилась не сразу. При У-цзуне (840—847) и Сюань-цзуне (847—859) положение династии не давало повода для серьезного беспокойства. Евнухи перестали диктовать свои условия, а провинции сохраняли лояльность. Однако содержание огромных армий слишком дорого обходилось двору, осуществленная же У-цзуном конфискация имущества буддийских монастырей не могла заменить постоянных источников дохода.

Начавшаяся в 858 г. изнурительная война с Наньчжао и цепь стихийных бедствий откликнулись волной бунтов на Юге. В 874 г. вспыхнули восстания в Хэнани, быстро разросшиеся в крестьянскую войну. Предводитель восставших Хуан Чао совершил поход на Юг, затем вернулся на Север и при попустительстве губернаторов провинций в 881 г. без помех вошел в Чанъань. Танский двор вновь бежал в Сычуань. Однако, став императором, Хуан Чао унаследовал все слабости изгнанной династии без ее авторитета и умения ладить с губернаторами. Через три года он был разгромлен протанскими войсками и конницей тюркского племени шато, союзника Танов. Танский двор возвратился в столицу, уже совершенно бессильный перед разгулом милитаризма. За 20 лет противоборства новых могущественных полководцев звезда Танов окончательно угасла. Одним из таких полководцев был Чжу Вэнь, карьера которого типична для нового поколения военных вождей. Сын бедного ученого, батрак, предводитель шайки удальцов и, наконец, приближенный Хуан Чао, Чжу Вэнь в критический момент предал своего командира и стал губернатором стратегически важной провинции вокруг Кайфына. За пожалованное ему двором имя Цюаньчжун — «Всецело Преданный» Чжу Вэнь расплатился по обычаю своего времени: в 907 г. он сверг танского императора и основал собственную династию.

### *Период «Пяти династий и Десяти царств»*

К моменту формальной гибели танской империи ее распад уже четверть столетия был свершившимся фактом. Узурпация трона Чжу Вэнем лишь развязала руки вождям прочих военных клик, поспешивших объявить о своей независимости. Начался период политической раздробленности, вошедший в историю под названием эпохи «Пяти династий и Десяти царств». Наименование «династии» получили в данном случае пять государств, за полвека сменивших друг друга на центральной равнине Севера — в традиционном политическом центре Китая.

На рубеже IX—X вв. в северо-восточные области бывшей империи вторгся новый могущественный сосед Китая — племена киданей, вождь которых в 916 г. принял императорский титул. В дальнейшем кидане захватили значительную часть Северного Китая. Таким образом, наряду с политической пестротой иlosigkeitностью китайский Север с X в. стал ареной интенсивного взаимодействия различных этносов, сыгравшего в этническом развитии

китайцев не меньшую роль, чем «варварские завоевания» IV—V вв.

В отличие от Севера, где не прекращались военные распри, Юг Китая переживал относительно спокойные времена. Здесь существовали сразу несколько государств. В Сычуани возникли царства Раннее Шу (до 925 г.) и Позднее Шу (934—965); в нижнем течении Янцзы — царство У, где с 937 г. правила династия Южная Тан. В Хубэе находилось небольшое княжество Южное Пин (925—978), на территории современной Хунани — государство Чу (927—951). В Чжэцзяне сложилось царство У-Юэ (902—978), в Фуцзяни царство Минь (909—945), на крайнем Юге — Южное Хань (917—971) (карта 3). Не считая Позднего Шу и Южного Тан, традиционные даты образования царств не более чем формальность; основатели их стали полновластными хозяевами своих областей еще во времена восстания Хуан Чао или несколько позже. Все они были, заметим, людьми низкого происхождения, выплеснутыми наверх волной мятежей и восстаний.

Милитаризм определял облик эпохи. Войска были у всех: государей, цзедуши, правителей областей и уездов, предводителей деревень и даже у монастырей. Армия, стихия воинской массы, превратилась в самостоятельную и грозную силу. Умение заигрывать с центральной властью, чтобы удержать в повиновении войска, всегда было важной частью политической тактики цзедуши. Случалось и так, что цзедуши считали за благо отделаться от своего чересчур строптивного гарнизона. Еще чаще войны сами смещали неудобных вождей и выдвигали своих избранников. Гражданское управление было, по сути, лишь продолжением военного. Законы отличались необычайной суровостью, а что касается выколачивания средств, то здесь фантазия и жестокость военных сатрапов, обиравших население всеми возможными способами, поистине не имели границ. Аналогичным образом вероломство армейских командиров находило достойное продолжение в оппортунизме чиновничества. Около половины высших чинов при дворе северных династий служили нескольким царствующим домам подряд [Wang Gung-wu, 1963, с. 165]. Все рекорды побил сановник Фэн Дао (882—954), этот, по его собственным словам, «никогда не унывающий старик», переживший десять императоров и четыре династии. Впрочем, картина того смутного времени не сводится к голому насилию. Остро нуждавшиеся в деньгах и продовольствии, правители царств в большей степени, чем танская чиновная знать, были заинтересованы в развитии торговли и земледелия. Все они также старательно копировали танские уложения и, как могли, соблюдали имперский декорум. Странная смесь дикости и манерности, бунтарства и чинопочитания придает эпохе «Пяти династий» особый, неповторимый колорит. Несмотря на мрачный политический фон, то было время больших культурных достижений, особенно на Юге.

Главные политические события развернулись на Севере. Основанная Чжу Вэнем династия Лян (или Поздняя Лян) просущество-



Карта 3  
Китай в X в.

вовала до 924 г., когда была свергнута вождем шато Ли Цуньюем, воевавшим под флагом реставрации Тан. Воцарение новой династии, названной Поздняя Тан, не принесло стабильности, и в 936 г. еще один тюркский аристократ, Ши Цзинтан, в союзе с киданями основал династию Поздняя Цзинь. Столицей царства, как и во времена правления Поздней Лян, вновь стал Кайфын, в дальнейшем сохранивший за собой этот статус. За полученную от киданей помощь Ши Цзинтан уступил им 16 областей в Шаньси и



Хэбэе, а также обязался выплачивать ежегодную дань. Держава киданей, которой их тогдашний вождь Елюй Дэгуан присвоил название Ляо, превратилась в могущественнейшую силу Северного Китая. Попытка преемника Ши Цзинтана добиться независимости вызвала киданское нашествие, закончившееся в 947 г. взятием Кайфына и падением позднецзиньской династии. Ситуацией воспользовался тюркский военачальник из Тайюаня Лю Чжюань, который принял императорский титул, вошел в Кайфын и основал династию Поздняя Хань. Уже в 950 г. она была свергнута предводителем дворцовой гвардии китайцем Го Вэем, положившим начало последней из «Пяти династий» — Поздней Чжоу.

За сорок лет династийных переворотов и войн в расстановке политических сил на севере Китая произошли серьезные перемены. Придворная администрация превратилась в своего рода личный секретариат императоров, где главную роль играли новые люди из провинций. Постоянный отток провинциальной верхушки в органы центральной власти обусловил медленный, но неуклонный упадок могущества цзедуши. К середине X в. все провинции, за исключением оплота шато, области Бинчжоу, были полностью истощены и не представляли опасности для двора [Wang Gungwu, 1963, с. 178—197]. Главной военной силой стала новая императорская гвардия, влияние которой достигло высшей точки в 950 г., когда она возвела на престол своего ставленника Го Вэя. Если в царствование Поздней Тан генерал-губернаторы из рядов императорской армии составляли 13% общего числа цзедуши, то при Поздней Хань уже 41, а в 954—959 гг. — 61% [Wang Gungwu, 1963, с. 205]. При этом большинство таких цзедуши оставались на своих постах в столице.

В итоге система губернаторств к середине X в. изжила себя и Северный Китай, состоявший в момент гибели династии Тан из трех десятков обособленных военно-политических образований, превратился в одну большую «провинцию». Неоспоримый военный приоритет позволил Го Вэю и его преемнику, тоже командиру дворцовой гвардии Чай Жуну, решительно встать на путь централизации. Массы беглых крестьян сажали на землю с одновременной передачей их под управление гражданских чиновников, были начаты большие ирригационные работы, упорядочены и смягчены налоги. Чай Жуну удалось захватить обширные территории на Юге и ряд областей на Севере. После его смерти командир дворцовой гвардии Чжао Куанъинь основал новую династию Сун. За 20 лет он и его преемник довершили дело объединения страны.

### *Империя Сун и государство кочевников*

Когда Чжао Куанъинь сменил боевые доспехи на желтое одеяние императора, никто не предполагал, что новая династия продержится более трех веков и ее царствование станет одной из самых блестящих страниц в истории китайской культуры. В па-

мяти у всех были слишком свежи внутренние войны и чехарда на троне, устроенная дворцовой гвардией. Но после того, как Чжао Куанъинь в 963 г. взял в свои руки командование, он получил все возможности для создания крепкой центральной власти и умело воспользовался ими.

Танский порядок был разрушен военными, но здание новой государственности построили ученые чиновники, на которых сделали решительную ставку сунские правители. Если в администрации «Пяти династий» гражданские служащие составляли менее трети, то за период Сун — более 80% [Нисикава, 1962, с. 215]. Со-временники Сун любили противопоставлять «просвещенный абсолютизм» дома Чжао военной анархии «Пяти династий», но в действительности Чжао Куанъинь и его преемники не смогли бы столь резко переменить государственный курс, если бы не имели под рукой обширный слой местной бюрократии, сложившейся на уездном уровне при их предшественниках.

Период Сун по праву считается «золотым веком» ученогословия в Китае. Тщательно отработанная трехступенчатая система экзаменов стала наконец основным каналом отбора чиновников, а обладатели высшей степени, цзиньши, пользовались беспрецедентным авторитетом в обществе и при дворе. Щедрое жалованье, доходы с должностных земель, отпускаемые из казны специальные средства на экипировку, содержание свиты, пенсии для ветеранов канцелярий сделали службу не только почетным, но и чрезвычайно прибыльным делом.

Громоздкий бюрократический аппарат служил надежной опорой императорской власти, авторитарность которой также не имела прецедента в прошлом. Все провинциальное чиновничество, вплоть до уездного, назначалось из центра и подчинялось только двору. Деятельность местного чиновничества контролировалась правительственными уполномоченными — тунпанями. Заодно с последними действовали специальные цензоры, имевшие право подачи донесений непосредственно императору. Управление дворцовой гвардии выполняло в чиновничьих кругах функции тайной полиции, хватавшей неосторожных болтунов. Распыленность и дублирование исполнительных органов администрации, полная деперсонализация контроля, взаимная слежка и доносительство составили тот фундамент, на котором покоилась глыба сунского абсолютизма.

Своей стратегии «разделяй и властвуй» Чжао Куанъинь не изменил и в организации армии. Строжайший контроль армейских командиров со стороны гражданской администрации и их частые перемещения практически исключили опасность военного мятежа. Рядовой же состав комплектовался главным образом за счет разорившихся крестьян, что в известной мере снижало остроту социальных конфликтов, но отнюдь не способствовало росту боеспособности войска. В итоге, решив одни проблемы, сунские правители столкнулись с другими: хотя численность армии достигла небывалых прежде размеров (почти 4,5 млн. в середине XI в.), это была

одна из самых слабых армий в китайской истории. Оттого и внешнеполитическое положение империи Сун оставалось крайне тяжелым. Сунские императоры не только не отвоевали 16 северных областей, но и с 1004 г. были вынуждены ежегодно выплачивать киданям 200 тыс. ляннов серебра и 200 тыс. кусков шелка. Впоследствии размеры дани возросли почти вдвое. Во второй половине XI в. на северо-западных границах империи усилилось тангутское царство Западное Ся (дата образования 1038 г.). Тангутам сунский двор с 1044 г. также преподносил в качестве «дара» большое количество шелка, серебра и чая.

Таким образом, стабильность сунского режима покупалась в буквальном смысле дорогой ценой. С половины XI в. правительство испытывало хронический дефицит бюджета, даже несмотря на быстрый рост налоговых поступлений в казну. Такое развитие событий не сулило двору ничего хорошего, и со второй четверти XI в. в сунском государстве все громче звучат голоса политических деятелей, требовавших проведения разного рода реформ.

С 1069 г. первый советник императора Шэнь-цзуна Ван Аньши приступил к осуществлению экономических, военных и политических реформ, призванных улучшить положение империи. Независимо от их содержания реформы оказали глубокое воздействие на политическую жизнь Китая. Проводились они в худших традициях сунского деспотизма и с самого начала нажили себе немало влиятельных врагов среди чиновничества. Начавшись с обсуждения насущных вопросов управления, дискуссия о целесообразности реформ Ван Аньши вскоре перекинулась на «принципы», а потом и на личности. Все более ужесточавшаяся борьба между реформаторами и их противниками привела к глубокому расколу среди служилых верхов империи и дезорганизации административного аппарата.

Между тем сунское государство пребывало в глубоком кризисе. По стране прокатилась волна народных восстаний, одно из которых — восстание Фан Ла в Северном Чжэцзяне — стоило жизни 3 млн. человек [Смолин, 1974, с. 439]. Но главная опасность для сунского двора пришла с Севера. С начала XI в. быстро возрастало могущество племен чжурчжэней, обитавших на востоке Маньчжурской равнины. В 1115 г. чжурчжэньский вождь Агуда принял императорский титул, назвав свое царство Цзинь. Через десять лет чжурчжэни разгромили Ляо и тут же вторглись в сунские пределы, захватили Кайфын и взяли в плен сунского государя.

Один из бежавших на Юг отпрысков дома Чжао провозгласил себя императором, положив начало династии Южная Сун. Пятнадцать лет военного противоборства южносунского царства и чжурчжэней закончились мирным договором 1142 г., по которому южносунский император признавал себя младшим родственником («племянником») цзиньского правителя и должен был выплачивать чжурчжэням тяжелую дань; граница между двумя государствами устанавливалась по р. Хуайхэ.

Так во второй четверти XII в. Китай вновь оказался расколотым



Карта 4  
Чжурчжэни и империя Сун

на две части. Север и равнина Хуанхэ стали территорией чжурчжэньского государства Цзинь, на Юге сохранялась власть сунской династии (карта 4). В течение последующего столетия Южный Китай переживал значительный хозяйственный и культурный подь-

ем, однако политическое и военное положение Южного Сун оставалось крайне неустойчивым. Что же касается правителей Цзинь, то они, следуя примеру киданей, поначалу создали дуальную политическую структуру, сохранив свою племенную организацию и восприняв китайскую систему администрации для управления покоренным земледельческим населением. Позволив китайцам управлять китайцами, цзиньский двор ограничился размещением чжурчжэньских гарнизонов в стратегически важных пунктах. Со временем, однако, политический дуализм стал помехой для сильной центральной власти, и с середины XII в. чжурчжэньские правители перешли к единой системе управления по китайскому образцу. При этом они стремились поддерживать баланс между чжурчжэнями и представителями покоренных народов в государственном аппарате. Так, в конце XII в. половина цзиньских чиновников были китайцы, 42% — чжурчжэни, остальные — кидане и бохайцы [Tao Jing-shen, 1976, с. 54].

В начале XIII в. у северных границ Китая появились монголы. В 1224 г. их вождь Чингисхан уничтожил тангутское царство Западное Ся, спустя восемь лет пала цзиньская держава, а затем в течение 40 лет монголы довершили завоевание Южного Китая.

## СОЦИАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ ЭТНИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

Шэнь Ко, ученый, живший в XI в., оглядываясь с высоты четырех столетий на раннетанское общество, уподоблял его организацию кастовому строю Индии. Такой строй, по мнению Шэнь Ко, присущ всем «варварским» странам, но только не Китаю [Шэнь Ко, 1957, с. 242]. Столь радикальное признание современником сунской эпохи собственного и не столь уж далекого прошлого — факт примечательный в отношении цивилизации, прославившейся своим постоянством, но, очевидно, не случайный. Рассматриваемый период действительно вместил в себя глубокие сдвиги в социально-экономической структуре средневекового Китая. Попытаемся определить основные этапы истории китайского общества в VII—XII вв. и их значение для эволюции китайского этноса.

### *Социальный строй и этническое единство в раннесредневековых империях*

Достигнутое при суйских правителях и упрочившееся с воцарением Тан политическое единство Китая немало способствовало консолидации китайского общества в рамках унифицированного государственного регламента. Однако, подчиняя общественную жизнь единому распорядку, отождествляя социальный статус со статусом политическим, этот регламент не устранял традиционных социальных барьеров, доставшихся новым империям от древности, особенно от сословного строя IV—VI вв.

Законодательство Суй и Тан проводило фундаментальную черту

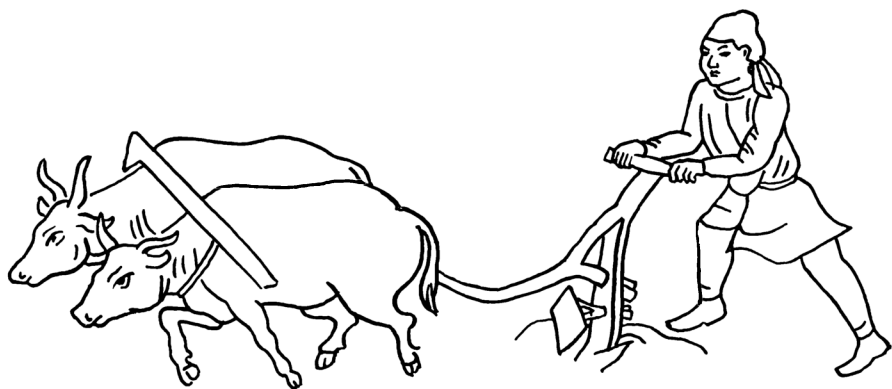


Рис. 1. Крестьянин на пахоте. С фрески 630 г. [Хань тан, 1974, № 59]

между свободными лянжэнь (6) — «добрыми людьми» и несвободными цзяньжэнь (7) — «подлыми людьми». Каждая из этих категорий включала в себя множество неравноправных прослоек и групп. Над массой простого народа возвышалась небольшая, не более 1,5% населения, пирамида чиновничества, разделенного на девять рангов и 30 классов. Социальные привилегии сановной верхушки, в частности полное освобождение от налогов, право сыновей чиновника занимать служебные должности по протекции отца, подкреплялись солидной экономической базой. За чиновниками 1—5-го рангов, относившимися к разряду штатного чиновничества — люньэй (букв. «внутри потока»), закреплялись «земли вечного владения», размеры которых колебались от 60 цин для высших сановников до 10—5 цин для служилых людей 5-го ранга.

Высшую категорию свободных простолюдинов составляли тягловые крестьяне — главный объект фискальной и административной деятельности государства (рис. 1). Положение тягловых регулировалось системой «надельного землепользования», в соответствии с которой каждый двор-семья получал от казны два земельных участка, один в наследственное, другой во временное владение (величина последнего зависела от числа работников в семье) и был обязан государству зерновым налогом, податью продуктами домашнего ткачества и отработками. Власти допускали денежные платежи, перерасчет одной формы налогообложения в другую и свободную аренду. Однако крестьяне были прикреплены к земле, а беглых до 20-х годов VIII в. возвращали обратно. Система круговой поруки служила надежным средством консервации существующего строя.

В социальном плане порядок «надельного землепользования» был призван обеспечить сохранность слоя лянжэнь, в первую очередь свободных крестьян, основы экономического и военного могущества империи. Важность тягловых для государства имела даже количественное выражение: по танским законам один тягловый приравнялся к 4—5 нетягловым [Ikeda, 1973, с. 145]. Только лица, внесенные в подворные реестры, имели право поступать на

службу. Ремесленники и купцы, не заносившиеся в регулярные податные списки, были лишены такой возможности. Кроме того, их подвергали различным унижительным ограничениям. Это не значит, однако, что они образовывали нечто вроде касты. Каких-либо запретов на браки между купцами и другими категориями свободных не существовало. Торговцы могли добровольно внести свое имя в податные реестры и таким образом открыть себе дорогу к служебной карьере.

Нарисованная картина пока что мало отличается от привычного образа императорского Китая позднейших времен. Историческое своеобразие танской эпохи проступит нагляднее, если мы обратимся к реальной социальной подоплеке традиционных форм государственности.

Отличительной чертой организации господствующего класса эпохи Тан являлся неоспоримый политический, социальный и моральный приоритет родовитой знати, сложившейся в период раздробленности и «варварских» завоеваний IV—V вв. В то время назначение на должности проводилось строго в соответствии со знатностью рода, и выходцы из простых семей даже теоретически не имели шансов попасть на высокие посты. При династии Суй эта система местничества была упразднена, однако принцип родовитости — мэнди (8) обладал слишком большой силой социальной инерции, чтобы его можно было отменить росчерком пера. Историк VIII в. Лю Фан выделял четыре региональные группировки знати: Хэбэя и Шаньдуна, Юга, Гуаньчжуна и Северо-Запада, всего 23 клана [Эршиу ши, т. 5, с. 4094]. Упомянутые Лю Фаном кланы примерно соответствовали знатной элите общегосударственного значения. Наиболее родовитой считалась верхушка хэбэй-шаньдунской знати — по одним данным, четыре, по другим — семь фамилий, заключавшая браки только внутри своего круга [Twitchett, 1973, с. 81]. Последнее характерно и для прочих группировок высшей аристократии, а также для более обширного слоя именитых кланов локального масштаба. Вероятно, об одном из таких кланов и повествует хранящаяся в Дуньхуанской коллекции Британского музея «Дуньхуан Фаньши цзячжуань» («Семейная история рода Фань из Дуньхуана»). В отличие от генеалогий позднейших эпох она не содержит подробного перечня членов клана; ее составители ограничились обзором истории рода и краткими панегириками его отдельным выдающимся представителям [Икэда, 1962]. Вероятно, их интересовало не столько генеалогическое древо само по себе, сколько именно родовитость клана и его добрая слава. К такому выводу позволяют прийти и другие материалы о танских генеалогиях [Johnson, 1977, с. 120].

Знатность аристократа официально удостоверялась указанием его родных мест (цзюньван) (9). Географическая локализация клана имела настолько большое значение, что кланы, носившие одинаковую фамилию, но приписанные к разным местностям, не считались родственными и могли заключать браки между собой [Johnson, 1977, с. 37, 91]. Не последним признаком знатного про-

исхождения являлись определенным стилем и укладом жизни. Скорее всего они были неодинаковы для различных регионов и страт аристократии. Высшая танская знать, особенно Северо-Запада, унаследовала воинственный дух своих предков-аристократов времен Северных династий. Состязания в верховой езде и стрельбе из лука, силовые поединки и охота входили в круг ее излюбленных развлечений. Несколько иначе раскрываются аристократические традиции в так называемых домашних правилах (цзяфа) (10) танской служилой знати, которой свойственны культ конфуцианской добродетели, аристократическое пренебрежение к деньгам и всякой «житейской суете». В этом жанре дидактической литературы до некоторой степени воплощалась культурная общность аристократии, и иметь образцовые «домашние правила» было делом чести каждой знатной семьи.

При Танах принцип иерархии по родовитости получил государственную санкцию. В 637 г. был обнародован общий свод именитых кланов империи: 293 фамилии и 1651 семья, разделенные на девять категорий. В 659 г. появился новый свод, охватывавший 243 фамилии и 2287 семей. До середины VIII в. было создано более десяти подобных уложений. Создавая общегосударственные генеалогические реестры, танские правители преследовали различные и в известном смысле взаимоисключающие цели. С одной стороны, они стремились умерить претензии родовитой знати, в частности хэбэйской, смотревшей свысока даже на царствующий дом. В уложении 659 г., объявленном «утвержденным изданием», первое место было отведено императорскому клану, а все остальные расположены в соответствии с их служебными заслугами. С другой стороны, те же уложения освящали престиж старой знати и поддерживали саму идею родовитости.

В целом аристократия, не будучи изначально полностью чиновничьей по своей природе, с течением времени приобрела целиком служилый характер [Икэда, 1965]. Многие аристократы переселились в Чанъань и потеряли связь с родными местами. Интересно, что источники танского времени нередко расходятся между собой при указании родины того или иного знатного сановника. По-видимому, понятие «цзюньван» превратилось к VIII в. в анахронизм и малозначащую формальность, о которой не всегда помнили. Тем не менее самозванцы, выдававшие себя за отпрысков родовитых кланов, не переводились даже в X в. Экзаменационная система при Танах также имела ярко выраженную аристократическую окраску: даже в позднетанское время выходцы из чиновной знати составляли около  $\frac{3}{4}$  всех кандидатов [Сунь Годун, 1959, с. 245].

Наряду с аристократическими традициями не менее важной чертой танского общества была пропасть, разделявшая «добрых» и «подлых» людей. Сословие «подлого люда» также включало в себя неоднородные по статусу и форме зависимости социальные группы. Наиболее бесправным слоем были государственные и частные рабы (нубэй) (11). Промежуточное положение между рабами и свободными занимали подневольные люди — мужчины-буцуй (12)



и женщины-кэнью (13), а также приписанные к различным ведомствам «казенные дворы» (гуань ху) (14), «дворы мастеровых и музыкантов» и т. д. Танские законы строго запрещали браки между «добрыми» и «подлыми» людьми и фактически предоставляли хозяевам право на жизнь своих буцью и рабов. Однако последние не составляли замкнутой касты. Личная зависимость в средневековом Китае носила патриархальный характер: рабы и буцью считались членами семьи хозяина, и танское законодательство особенно подчеркивало необходимость исполнения рабами своих «внутрисемейных» обязанностей [Козина, 1976, с. 100]. «Подлые» люди имели право выкупиться, убийство раба посторонним приравнялось к убийству свободного человека. Одним словом, даже рабы, приравнивавшиеся к имуществу и скоту, в известном смысле тоже рассматривались как «люди».

Таким образом, нет основания говорить о существовании в обществе средневековых империй барьеров, которые серьезно подрывали бы единство древнекитайского этноса. Приоритет и обособленность знати не получили адекватного выражения в сфере политики и законодательства, а рабы примыкали к основной массе населения.

Однако нельзя упускать из виду ряд факторов, препятствовавших этнической консолидации. Не повторяя сказанного о полусловном характере общества эпохи Суй—Тан, подчеркнем, что в основе танского строя лежал жесткий и искусственно поддерживаемый консерватизм, проявлявшийся в самых разных формах—пиетете перед родовитостью, регистрации жителей только по их «исконной» родине, наличию многочисленного сословия «подлого люда». Быть может, этот консерватизм и сопутствовавшие ему архаичные социальные барьеры составляют не очень заметный темный фон блестящего расцвета культуры в танский период. Но без него нельзя понять ни известной восприимчивости танской знати к иностранным веяниям, ни причин катастрофических внутренних войн середины VIII в. и конца правления Танов.

### *Трансформация общества в IX—X вв.*

В середине 60-х годов VIII в. танский аристократ Ли Хуа в послании к молодым родственникам скорбел о быстрой порче нравов в его время. «В годы моей юности, — писал Ли Хуа, — молодые люди, чтя старших, каждый день во втором часу (около 4 часов утра. — *Авт.*) вставали умываться и причесываться и, дождаввшись третьего часа (около 6 часов утра. — *Авт.*), приступали к трапезе, соблюдая приличия. Нынче же молодежь спит до самого восхода солнца и наперебой хватается за блюда... В годы моей юности на рынке часто можно было видеть соболиные шапки, а иной раз шапки с покрывалом. Теперь же старики тоскуют о прежних нравах, в столице не торгуют ни соболиными шапками, ни шапками с покрывалом. Мужчины прикрывают лицо рукавом, женщины повязывают голову платком. Так женщины принимают мужской облик, а

мужчины украшают себя, как женщины. Большого извращения и придумать нельзя» [Такэда, 1955, с. 100].

Сетования Ли Хуа не обязательно должны быть объективными и справедливыми. Но в известной мере они указывают на тот факт, что мятежи Ань Лушаня и Ши Сымина (755—762) дали толчок процессу все убыстрявшихся перемен в жизни средневекового китайского общества. Потерпела крах «надельная система», официально отмененная в 780 г. В IX в. исчезли институты цзюньван и генеалогические реестры. Единственный обнародованный в позднетанский период (в 812 г.) документ такого рода ничем не напоминал прежние уложения: фамилии были сгруппированы в нем не по родovitости, а по тонам и рифмам. Разложилась уездная система, и почти вся административная деятельность сосредоточилась на уровне провинций [Отаги, 1971, с. 144]. Несомненно, распад раннетанской государственности был ускорен разрушениями, хаосом, физическим истреблением аристократии в годы внутренних войн. Однако главная причина скрывалась в объективных тенденциях социально-экономического развития танского Китая. VIII—X века стали временем важных агротехнических достижений, быстрого подъема сельского хозяйства и ремесла, перемещения экономического центра страны на Юг.

Налоговые реформы 60—70-х годов VIII в. расчистили путь для развития крупнопоместного землевладения, известного в китайской истории под названием системы чжуаньюань (15), чжуанье (16) и др. Поместья типа чжуаньюань представляли собой большие хозяйства, как правило разбросанные территориально и раздробленные на множество парцелльных крестьянских держаний. Работники в поместьях обычно именовались «гостями поместий» («чжуанкэ») (17) или «арендаторами» («дяньху») (18). Это были в основном так называемые пришлые люди, не имевшие своей земли, не внесенные в реестры и не платившие налогов.

Массовое обезземеливание крестьян и переход их в разряд «гостей поместий» знаменовали рождение новой социальной структуры. Характерные для раннетанского строя личные, «домашние» отношения хозяина и буцью уступили место отношениям землевладельца и арендатора — дяньху.

Вопрос о статусе дяньху остается спорным. Одни исследователи видят в отношениях между собственниками земли и ее держателями форму крепостничества, другие подчеркивают их экономический характер. Проблема осложняется неоднородностью самой категории дяньху и наличием существенных региональных различий в аграрном строе. По-видимому, на окраинах зависимость «гостей» от хозяев была значительно большей, чем в центральных районах с их относительно развитой товарно-денежной экономикой. Хотя положение дяньху отличалось крайней неустойчивостью, отношения между арендаторами и собственниками земли регулировались контрактом и, как правило, не носили характера личной зависимости. В целом правовой статус дяньху был выше, чем у прежних буцью. При Танах хозяин, без причины убивший

своего буцой, получал только год каторги. В сунское время, по крайней мере до конца XI в., убийство помещиком дяньху каралось смертью [Смолин, 1974, с. 145]. Буцой, взбунтовавшийся против хозяина, мог быть безнаказанно убит им; дяньху за избиение хозяина наказывался 80 ударами палок [Миядзаки, 1971, с. 17]. За исключением Сычуани, государство в сунский период признавало право арендаторов на переход.

Таким образом, на смену категориям казенных несвободных дворов, упраздненных эдиктом 780 г., и буцой, исчезнувшим в X в., пришел многочисленный слой дяньху, которые в массе своей относились к сословию «доброго люда» [Миядзаки, 1971, с. 22]. Независимо от государственного законодательства в сунскую эпоху обращение с дяньху, «как с рабами», явно считалось незаконным.

Подчеркнутое неравенство землевладельцев и дяньху, пестрота и социальная неоднородность крестьянской массы — явление, характерное для феодального строя, как известно препятствовавшего складыванию наций. Однако резкое сокращение численности «подлого люда» и связанная с ним ломка архаичных сословных перегородок в IX—X вв. создавали более благоприятные условия для консолидации китайского этноса.

Вместе с ростом крупных поместий быстро усиливался торговый капитал, ставший влиятельным фактором общественной жизни. Торговля перестала служить узкому кругу аристократов и богачей и проникла в повседневную жизнь народа. Ослабли позиции иностранных купцов, занимавшихся торговлей предметами роскоши. Вперед выступили удачливые местные торговцы, особенно из числа соляных откупщиков, порой сосредоточивавшие в своих руках огромные богатства.

Деляческий дух проник во все слои общества, а образ преуспевающего торговца стал одним из популярнейших даже в «высокой» литературе, служа объектом то язвительной насмешки, то гневной критики. Впрочем, купцы перестали быть изгоями, и многие купеческие дети разбирались в изящной словесности и канонах не хуже аристократов.

Вследствие отмеченной выше принципиальной консервативности танского режима, даже подточенного протекционизмом и борьбой фракций, социальная история IX—X вв. была исполнена особого, не свойственного позднейшим эпохам драматизма. Политическое возвышение новой местной элиты и купечества протекало большей частью помимо традиционной государственности и в открытом противоборстве с ней. Определенные возможности для притока свежих сил в администрацию предоставляли специализированные финансовые ведомства в столице и провинциях. Известную роль сыграли и экзамены для кандидатов, посылавшихся из провинции в качестве «подношения» двору. В отличие от «регулярных» кандидатов аристократических столичных академий, которых экзаменовало ведомство чинов, посланцы провинций проходили по ведомству ритуалов, что вносило еще большую неразбериху в систему чиновпроизводства.

И все же дорога к власти оставалась слишком узкой. По-видимому, не случайно во главе восстания, опрокинувшего танский порядок, оказался Хуан Чао — человек, разбогатевший на торговле солью, но несколько раз проваливавшийся на государственных экзаменах.

Самым убедительным свидетельством враждебности новых сил танскому режиму явились прогрессирующая децентрализация империи и рост могущества провинциальных губернаторов. Подражая двору, они охотно брали к себе отвергнутых в столице кандидатов на ученое звание. Они покровительствовали купцам и поощряли развитие рынков, так что многие военные гарнизоны со временем превратились в крупные торгово-ремесленные посады. Но главное — цзедуши непосредственно опирались на местных магнатов, располагавших поместьями и собственным войском. Союз военного могущества, крупного землевладения и торгового капитала стал основой политической системы военных губернаторств.

В обстановке распада танской государственности на передний план выступил фактор чисто личностных, в частности псевдородственных, отношений. Дворцовые евнухи и особенно мятежные губернаторы и преуспевшие главари военных клики имели обыкновение усыновлять своих подчиненных, отводя себе роль «ложных отцов» («цзяфу») (19). (Напомним, что конфуцианство осуждало «поклонение чужим духам», и при отсутствии наследника в семье такового старались подыскать среди членов своего клана. Достигнув совершеннолетия, приемный сын должен был, «соответственно отблагодарив» приютивших его людей, покинуть их дом [Чжансунь Уцзи, 1892, цз. 12, с. 6а].) Подобно кровным, «ложные дети» получали фамилию нового «отца» и имя, указывавшее на порядок их старшинства. С конца IX в. узы фиктивного родства стали обычным средством консолидации военных группировок. Несмотря на патриархальную окраску, они преследовали чисто политические цели, носили сугубо формальный характер и в отличие от ранне-средневековой эпохи строились на началах не личной зависимости, а взаимной заинтересованности.

Фиктивные родственные связи, будучи чрезвычайно гибкой и универсальной формой отношений, немало способствовали стиранию традиционных сословных перегородок и тем самым этнической консолидации. Особо следует отметить роль таких связей в контактах китайцев с их северными соседями, поскольку среди кочевников практика усыновления всегда была общепринятой нормой. К примеру, вождь шато Ли Кэюн усыновил более сотни китайских служилых людей и местных магнатов. Так же поступали прочие тюркские аристократы. Позднее в массовых масштабах усыновляли китайцев кидане. В ряду факторов, обусловивших быструю ассимиляцию шато, а затем киданей, псевдородственные отношения занимали далеко не последнее место.

Гибкость псевдородственных отношений имела своей оборотной стороной их неустойчивость и социальную аморфность. То была форма отношений, соответствовавшая именно переходному этапу,

этапу перестройки общества. Цзедуши не смогли удержать под контролем своих людей. С разложением системы губернаторств принцип личного долга перед патроном уступил место нормам централизованной гражданской бюрократии. Но, несмотря на его кратковременность, период «Пяти династий» ознаменовался решительным обновлением правящей верхушки, как можно видеть из следующих данных о социальном составе чиновничества в VIII—XI вв. [Сунь Годун, 1959, с. 278], %:

Происхождение семьи	Позднеланский период	Период «Пяти династий»	Сунский период
Чиновная знать	68,8	20,9	23,5
Потомственная служилая	14,5	26,1	28
Неслужилая	13,8	50	46
Неизвестного происхождения	2,9	3	2,5

При всей условности этих данных, не отражающих исторического своеобразия выделяемых социальных категорий, они дают некоторое представление о существенной перестройке рядов господствующего класса в X в. Примечательно, что уровень социальной мобильности (процент выходцев из неслужилых семей) оставался в дальнейшем довольно постоянным. Можно предположить, что решающий перелом в общественном развитии средневекового Китая наступил в X в., хотя воцарение династии Сун принесло новые качественные сдвиги в социально-политической организации.

### *Сунское общество*

Сунская эпоха наследовала важнейшие тенденции социально-экономического развития, заявившие о себе за два века до того. Окончательно сформировались поместный уклад и арендная система, расцвели торговля и городская жизнь. Если в середине VIII в. деньги составляли лишь несколько процентов годового дохода империи, то в 1049 г. доля денежных поступлений в казну выросла до 31%, а к 1065 г. — до 51% [Краске, 1953, с. 13]. Обозначилась экономическая специализация отдельных географических регионов. В полной мере сохранился, хотя и в модифицированном виде, милитаризм — неизбежный спутник помещичьего строя. Численность воинов в сунской империи не только не сократилась, но и возросла по сравнению с периодом «Пяти династий». Разница была в том, что если прежде разорившиеся крестьяне пополняли дружины и гарнизоны независимых военных вождей, то теперь их зачисляли в государственную армию, что, впрочем, не мешало существованию многочисленных отрядов помещичьей самообороны, так называемых союзов лука и стрелы. Корни сунской бюрократии также уходили в эпоху раздробленности и войн. На Севере роль гражданской администрации возрастала вместе с укреплением центральной власти. На Юге полного политического объединения не произошло, однако и там стабилизация отдельных царств была

достигнута за счет нового чиновничества из местной элиты [Ватанабэ, 1967; Киёкоба, 1975].

Тесно связанное с рынком крупнопоместное землевладение и торговый капитал стали экономическим субстратом новой социально-политической организации, выросшей на развалинах танской империи. Анализ региональной принадлежности сунского чиновничества показывает наличие прямой зависимости между уровнем развития поместной системы и степенью участия в государственном управлении отдельных областей [Twitchett, 1962, с. 27]. Конкретные исследования истории преуспевающих служилых семей X—XI вв. также раскрывают их помещичье-торговую природу [Отаги, 1974]. Еще в IX в. появился слой «чиновных семей», как называли семьи бывших чиновников, оставшихся жить на месте службы. Такие семьи, налогов не платившие, наглядно демонстрировали смычку чиновной администрации и помещичьей верхушки. В XI в. семьям служилых людей, которых так и называли «могущественные дворы», принадлежало более половины всех пахотных земель [Смолин, 1974, с. 104].

Тесная связь экономического процветания и политической власти обусловила новые, необычайно гибкие и устойчивые формы и принципы организации господствующего класса. Высшим выражением этого свободного баланса экономики и политики стала экзаменационная система, дававшая в несколько раз больше кандидатов, нежели в танский период. Только столичные экзамены на степень цзиньши выдерживали ежегодно свыше 1 тыс. человек, причем одно место постоянно оспаривали около ста претендентов [Краске, 1953, с. 66]. Статистика социального происхождения тех, кто преодолел высший экзаменационный барьер, дает для выходцев из неслужилых семей высокую и стабильную цифру в 56—58% [Краске, 1957, с. 716; Сунь Годун, 1959, с. 245].

При всех оговорках невозможно отрицать значительного расширения социальной базы власти при Сунах. Новый порядок, превративший всю страну в арену открытых конкурсных экзаменов, вызвал качественные сдвиги в общественном сознании. Достаточно указать на пример Сыма Гуана и Оуян Сю, обсуждавших вопрос о том, следует ли считать нормальным положение, при котором столичная область поставляла 120—140 кандидатов на каждый миллион дворов, а окраины империи — только 4? [Краске, 1957, с. 255]. Ученые мужи нашли и этому оправдания, но сама постановка вопроса о пропорциональном представительстве населения в государственной элите весьма примечательна и представляет разительный контраст с танским аристократизмом. Впрочем, действительность отстояла от этой идеи не так уж далеко.

На первых порах в сунской администрации полностью доминировали северяне. Однако вследствие экономического превосходства Юга положение скоро выравнялось: к середине XI в. юго-восточные провинции давали не меньшее число цзиньши, чем столичный округ. В южносунский же период в администрации господствовали уроженцы Чжэцзяна, Фуцзяни, Цзянси и Юго-Запада,

которых еще в IX в. в государственном аппарате почти не было [Кгаске, 1957, с. 256].

Система конкурсных экзаменов создала модель «открытого» правящего класса, довольно легко допускавшего в свои ряды свежие силы. Именно к сунскому чиновничеству впервые приложима характеристика, иногда неоправданно распространяемая на более ранние периоды: текучесть состава, неустойчивость положения отдельных чиновников при необычайной устойчивости бюрократии как целого. Если в танскую эпоху два десятка знатнейших служилых кланов не сдавали позиций на протяжении трех веков, то за первое столетие царствования сунской династии представители только двух семей добивались высоких служебных постов [Johnson, 1977 (II), с. 132]. Но постоянное обновление государственной администрации само по себе было признаком гораздо более широкого потока перемен, захватившего все сунское общество. Недаром на рубеже XII в. современник отмечал: «Чтобы в семье продолжали ее вековое занятие, чтобы ученые мужи лелеяли прежние доблести славных родов, крестьяне по примеру предков усердно пахали, купцы устремлялись к тому, чем торговали в их семьях из поколения в поколение, а ремесленники следовали образцам, созданным их отцами и дедами, — такое бывает только в Хэбэе» [Фу Цзунвэнь, 1982, с. 124].

Со своей стороны, сунские правители давали понять, что они не допустят нового Хуан Чао, и нередко монаршей милостью присваивали звание цзиньши отвергнутым кандидатам из неслужилых семей. Для современников это не было секретом. Как замечал южносунский ученый Ван Юн, династия Тан погибла оттого, что при ней «было много тех, кто не смог осуществить свои чаяния стать цзиньши... Поэтому царствующая династия широко открыла двери экзаменационного отбора, чтобы каждый тешил себя надеждами, а не бросался в разбой и коварные происки» (цит. по [Араки, 1967, с. 35]). Нельзя не признать, что такая политика Сунов принесла свои плоды. Поддерживая высокий уровень социальной мобильности и утверждая унифицированный критерий учености, экзаменационная система создавала всеобъемлющий синтез государственных, социальных и культурных форм единства, скрепленный абсолютизмом императорской власти.

Обратимся к структуре деревенского общества, на котором зиждилось здание сунского бюрократизма. Сунское правительство ввело в деревне чрезвычайно дробную имущественную и отчасти социальную классификацию населения, но все категории, включая арендаторов-дяньху, входили в сословие доброго народа. Основная грань пролегла между «хозяевами» («чжуху») (20) и «пришлыми» («кэху») (21). Она возникла еще в 20-х годах VIII в., когда власти начали регистрировать беглых крестьян по их фактическому месту жительства. За разделением по земельному признаку скрывалось, как правило, социальное неравенство, поскольку «пришлые» были в массе своей арендаторами у «хозяев». Однако непроходимой пропасти между теми и другими не существо-

вало. Нередко местные чиновники в интересах фиска зачисляли «пришлых» в разряд «хозяев»; то же происходило и с «пришлыми», поднявшими новь.

Подавляющее большинство сельского населения проживало в деревнях, насчитывавших чаще всего несколько десятков дворов. Именно в рамках таких естественных территориальных общностей, имевших свои культы и праздники, утверждалось господство помещиков, зачастую фигурирующих в источниках под наименованием «стариков» деревни («лаожэнь») (22). «Хозяева, старики и прочие из деревни Дунчжан» — читаем мы, например, в надписи на каменной стеле, воздвигнутой жителями этой деревни в 996 г. [Сатакэ, 1966, с. 11]. Важнейшим средством укрепления позиций деревенской верхушки стала традиционная клановая организация цзунцзу, получившая в сунское время новый мощный импульс для своего развития. Известны случаи, когда численность кланов достигала нескольких сотен человек [Смолин, 1974, с. 493]. Единство членов клана, руководимого выборным старейшиной, наглядно символизировали общий храм предков, родовое кладбище, совместные праздники и пиршества. В 1050 г. сановник Фань Чжунъянь учредил в своем клане «поля справедливости», доход с которых полагалось использовать для оказания помощи нуждавшимся родственникам.

Новшество Фань Чжунъяня стало образцом для подражания. Огромную популярность при Сунах приобрела практика составления родословных клана, содержавших законы клановой жизни и списки его членов.

Как орудие в руках помещичьего слоя кланы выполняли две основные функции. С одной стороны, они позволяли деревенской верхушке под оболочкой «братской любви» эксплуатировать бедных сородичей. С другой стороны, клановые объединения играли роль своеобразной «школы бюрократической государственности». В сунское время и позднее составители родословных заботились не столько о прошлом, сколько о настоящем своего родственного союза: лояльности его членов, а главное — их единстве, облегчавшем доступ в ряды чиновничества его отдельным представителям. Их учеба нередко оплачивалась из общеклановых средств, для чего выделялись и специальные поля. С конца XII в. в некоторых областях Южного Сун существовали земляческие фонды для субсидирования местных уроженцев, готовившихся к столичным экзаменам [Ho Ping-ti, 1962, с. 203—205].

В заключение можно сказать, что, несмотря на существенные локальные различия, сунский период ознаменовался важными качественными сдвигами на пути к интеграции экономической, общественной, политической и культурной жизни Китая. Возросшему влиянию этих интеграционных процессов соответствовали усиливавшаяся замкнутость общества перед внешними воздействиями и даже нетерпимость к ним. Одним из признаков этого может служить исчезновение в IX—X вв. иностранных религий.



## ВНЕШНИЕ СВЯЗИ

В истории контактов средневекового Китая с другими частями Азиатского континента также можно выделить два периода, примерно соответствующие отмеченным выше двум основным этапам его социального развития. С VI в. Китай, в особенности северную его часть, захлестнула волна иностранных влияний, достигшая высшей точки к VIII в. Никогда Китай не был так открыт для внешнего мира и не усваивал с такой готовностью все иностранное, будь то одежда или искусство, кухня или религия, как при раннетанских правителях. Космополитическая пестрота танской жизни — одна из самых ярких черт той эпохи, делающая ее столь непохожей на привычный образ Китая, но тем не менее оставившая глубокий след в исторической судьбе дальневосточного региона. В сунское время Китай утратил ореол вселенской империи. Интерес, пусть даже снисходительный, к чужеземным диковинам уступил место раздраженной, порой воинствующей ксенофобии; изменился характер и каналы международных связей Китая. Посмотрим, как отразилась специфика обоих периодов на отношениях Китая с различными странами Азии.

### *Оазисные государства Средней Азии*

К моменту воцарения династии Суй ничто не напоминало о пресловутой замкнутости «Срединной империи». Иностранное влияние пронизывало все стороны жизни тогдашнего китайского общества: грандиозные пещерные храмы, бесчисленные монастыри и пагоды увековечили триумф чужеродного буддизма на китайской земле; тысячи семей «бородатых и голубоглазых» пришельцев с Запада прочно осели в китайских городах; сотни западных музыкантов, танцовщиц, фокусников, акробатов развлекали китайскую знать; правители северокитайских царств равно внимали советам западных авантюристов и проповедям персидских огнепоклонников. Китай повернулся лицом к Западу, и его новые власти, вполне естественно, сразу же принялись за укрепление международных контактов и престижа своей империи. В начале VII в. сановник Пэй Цзюй был послан на Северо-Запад с поручением расширить дипломатические и торговые связи с Западным краем и разузнать побольше о его странах. В то время северо-западная область Лянчжоу представляла собой «плавильный котел» этносов; в г. Увэе, например, пять кварталов из семи были заселены иностранцами, а на базарах расплачивались сасанидскими драхмами и византийскими солидами, слушали только западную музыку и носили западные одежды. Пэй Цзюй составил тогда подробное описание стран Западного края и ведущих к ним путей. Добытые им и другими суйскими эмиссарами на Западе сведения пригодились 30 лет спустя, когда танская армия, нанеся ряд поражений тюркам, покорила Кашгарию и вышла к Памиру. С тех пор древний Шелковый путь на целое столетие стал ареной осо-

бенно оживленного хозяйственного и культурного обмена Китая с западной половиной Азиатского материка.

Ведущую роль в этом обмене играли уроженцы Согдийского царства (район Самарканда) и примыкавших к нему оазисов. С конца 20-х годов VII в. посольства из Средней Азии прибывали к танскому двору практически каждый год; непрерывным потоком шли в Китай караваны самаркандских, ферганских, бухарских купцов. Жители «страны Кан», как именовали Согд китайцы, отнюдь не были в Китае только временными гостями. С V в. началась массовая эмиграция согдийцев на Восток. Крупные согдийские колонии существовали по всему Шелковому пути, а в начале VII в. у южного берега Лобнора возникли сразу четыре согдийских города, среди них знаменитый Путоачэн — «Виноградный город», в центре которого цвели виноградные лозы [Pelliot, 1916, с. 122]. Согдийская диаспора распространилась на внутренний Китай, монгольские степи и даже юг Маньчжурии. Известно, что в 717 г. при перестройке города Инчжоу на северо-восточных границах империи для торговых людей из Согда были отведены специальные кварталы [Эршиу ши, т. 4, с. 3562]. Деятельность и передвижение иностранцев контролировались властями, но эдиктом 628 г. им было разрешено брать в жены китайнок, хотя увозить их из Китая запрещалось [Ван Пу, 1955, с. 1796]. В летописи Сыма Гуана под 787 г. сообщается, что все уроженцы Западного края, долго жившие в Чанъане, имели китайских жен [Сыма Гуан, 1957, с. 7493].

Нетрудно угадать, кем выглядели согдийцы, пользовавшиеся выгодами трансконтинентальной торговли, в глазах массы китайского населения. «Когда у жителей страны Кан рождается ребенок, — писал танский хронист, — ему обязательно кладут в рот сладкое, а руки мажут клеем, желая ему, чтобы он, став взрослым, говорил бы только лицеприятные речи, а деньги приставали бы к его рукам, словно приклеенные. Они искусны в торговле и бьются за ничтожную прибыль. Едва их юношам исполняется двадцать, как их посылают в чужие страны и они добираются до Китая. Где бы ни появилась выгода, всюду они поспевают» [Ван Пу, 1955, с. 1774].

В ходячем представлении о преуспевающем и хитром «торговом варваре с Запада», как во всяком этническом стереотипе, было мало правды. Согдийцы отнюдь не составляли в Китае социально однородной массы и к тому же с успехом выступали на разных поприщах. Немало выходцев из Согда служили в гражданской администрации и армии Танов, достигая порой высоких постов. Известно более десятка поэтов из семей среднеазиатских переселенцев. Согдийцем был выдающийся буддийский мыслитель Фацзан, третий патриарх секты Хуаянь. Согдийцем по отцу был не менее знаменитый Ань Лушань, поднявший на мятеж и несколько сотен своих соотечественников. И все же, бесспорно, главным занятием китайских согдийцев была торговля. В Чанъане и Лояне «хуские лавки» (в танское время традиционный термин «ху» — «северные



Рис. 2. Западный купец. Фреска из Турфана. IX в. Государственный Эрмитаж

варвары» нередко прилагался только к иранским народам [Laufer, 1919, с. 194]) тянулись на целые кварталы; существовали они и в других городах. Торговали согдийцы большей частью предметами роскоши: драгоценностями, редкими металлами, дорогой посудой, конями и пр. Посольства из Согда преподносили китайскому двору разного рода экзотические предметы вроде миниатюрных лошадок, дрессированных зверей, карликов или загадочных «золотых персиков размером с гусиное яйцо» [Ван Пу, 1955, 1774].

Образ сказочно богатого купца с Запада перешел в китайский фольклор. Танское время породило десятки рассказов о западных купцах, предлагавших баснословно высокую цену за предмет, с виду ничем не примечательный, а на деле волшебный, или же в благодарность за услугу даривших несметные сокровища (рис. 2). Заслуживает внимания сама география подобных сюжетов: в разных их вариантах действие происходит в Чанъане, Лояне, низовьях Янцзы, Сычуани, Ганьсу, Хубэе [Исида, 1973, с. 635—655].

Другие грани стереотипного образа согдийцев в Китае восходили к их репутации людей чувственных, артистичных, беспечных искателей удовольствий. Согдийцы слыли в Китае большими любителями выпить, и не без основания, поскольку именно от них китайцы научились искусству виноделия. В танских городах согдийские харчевни, где исполнялась западная музыка, привлекали

множество посетителей, а прислуживавшие там девушки из Согда или Ирана, певички и танцовщицы, имели большой успех у знатной молодежи. Не один первоклассный танский поэт воспел их чарующую экзотическую красоту.

Восторженный прием встретило в Китае искусство Средней Азии, ее мелодии, песни и музыкальные инструменты, ее буйные, темпераментные танцы. Большой популярностью пользовался самаркандский танец хусюань: нарядно одетая танцовщица, держа в руках платок, стремительно кружилась на мяче. Из ташкентского оазиса пришли танцы хутэнъу, в котором танцоры выделявали замысловатые колена, и чжэчжи, исполнявшийся девочками-подростками [Рифтин, 1960, с. 126—130]. Из Согда в Китай проникло целое праздничное представление, называвшееся «сумочжэ» — «просить холода» и «разбрызгивать холод». Проходило оно следующим образом: полуобнаженные юноши в масках зверей и божеств разбивались на две группы, нередко изображавшие воюющие армии, и обливали друг друга холодной водой. Игра сопровождалась музыкой и особой песней.

Этот музыкальный карнавал, устраивавшийся в конце года и имевший, несомненно, магический смысл, был весьма популярен в танских столицах в VII в., но в 714 г. был запрещен императором Сюань-цзуном [Сян Да, 1957, с. 71—74].

Нельзя не упомянуть и о деятельности художников Западного края. Наиболее громкую славу снаскали согдиец Кан Сато и хотанец Юйчи Исэн, жившие в первой половине VII в. Оба писали в жанре «западной экзотики», изображая полуфантастические для китайцев западные пейзажи, божества, растения, зверей. Юйчи Исэну принадлежит заслуга популяризации в Китае иранской техники полихромной живописи, позволявшей добиться такого эффекта объемности изображения, что, по восторженному отзыву очевидца, фигуры на фресках Юйчи Исэна «словно сходили со стены» [Сян Да, 1957, с. 58].

Вкус к чужеземной экзотике, ко всему экстравагантному и нетрадиционному добавляет свои яркие краски в палитру общественной и культурной жизни танской эпохи. В начале IX в. поэт Юань Чжэнь, оценивая нравы танских столиц за предыдущие полстолетия, писал: «Женщины становились хускими женами и перенимали хуские моды. Музыканты изучали хуские ноты и упражнялись в хуской музыке» [Ishida, 1961 с. 39]. Жадный интерес к иностранному давал пищу для его романтизации. При Тан, особенно с IX в., получили широкое хождение новеллы, повествующие о чудесных подарках и талисманах, преподнесенных двору посольствами из дальних стран, о хранящихся там волшебных реликвиях, о всемогущих хуских магах и т. п. Это не значит, конечно, что в танском Китае перестали считать иностранцев ниже себя — мода на экзотику никогда не мешала чувству собственного превосходства. И все же иностранная тематика составляет неотъемлемый признак танской эпохи, великой эпохи воображения.

Огромная роль, сыгранная согдийцами в истории танской империи, неоспорима. Однако и в торговом, и в культурном отношении они выступали главным образом посредниками между Китаем и Ираном, на территории которого до середины VII в. существовала сильная Сасанидская держава. Упорно отстаивая свою монополию на торговлю шелком в ближневосточном регионе, Сасаниды установили с VI в. довольно тесные и дружественные связи с Китаем. Торговцы из «страны Босы», как называли китайцы Персию, были знакомы им не хуже согдийцев. Именно к сфере иранской цивилизации, в которую входил и Согд, относилась большая часть воспринятых в танском Китае западных новшеств. Из Ирана в Китай проникли религиозные учения — зороастризм, несторианство, манихейство, позднее ислам, полюбившаяся китайцам игра в поло, некоторые элементы костюма и кухни. Отсюда же пришло понятие семидневной недели, встречающейся на китайских календарях X в. из Дуньхуана. Иранское влияние особенно заметно в области декоративно-прикладного искусства. Танские ткачи украшали ткани так называемым сасанидским узором из повторяющихся фигур и композиций, часто заключенных в кружки или розетки. Большой популярностью пользовались персидские орнаменты в виде стилизованных цветов и листьев. Танские аристократы охотно носили персидские кольчуги, пользовались кувшинами в персидском стиле, покрывали стены своих гробниц религиозной символикой Ирана. Танские дамы подводили брови черной краской, стараясь походить на персидских красавиц. Высоко ценились в Китае расшитые золотыми и серебряными нитями тонкие шелковые ткани из Ирана. О значительном размахе торговли между Сасанидским государством и Китаем свидетельствуют найденные на Северо-Западе, в Чаньане и других местах клады серебряных сасанидских монет VI—VII вв.

За время царствования Тай-цзуна на политической карте Ближнего Востока произошли важные перемены. К 651 г. Иран был завоеван арабами. Сын последнего сасанидского правителя бежал в Чаньань, где его приняли с почетом. Однако с победителем Сасанидов, Арабским халифатом, или по-китайски «государством Даши», танские правители наладили дипломатические и торговые сношения. В 750 г. в битве у р. Талас танский полководец Гао Сяньчжи потерпел чувствительное поражение от арабов, положившее конец военному присутствию танской империи в Средней Азии. Это столкновение, однако, не помешало танскому двору призвать на помощь арабские войска во время мятежа Ань Лушаня.

Хотя сухопутная дорога через Кашгарию действовала и в позднеганское время, ведущую роль в развитии трансконтинентальных связей стала играть южная, морская трасса, протянувшаяся от Гуанчжоу до Персидского залива и восточных берегов Африки. Уже в раннеганский период на побережье Юго-Восточной Азии и в самом Китае появились крупные колонии персов и арабов. Главны-

ми морскими воротами Китая был Гуанчжоу, на юго-западной окраине которого вырос многолюдный «иностранный квартал». Если верить арабским источникам, войска Хуан Чао, захватившие Гуанчжоу в 878 г., вырезали в нем 120 тыс. мусульман и других иностранцев [Renaudot, 1845, с. 64]. За порядком в иностранном квартале следил фаньчжан — «глава иностранцев», назначавшийся властями и носивший китайское платье [Chau Ju-kua, 1911, с. 17]. Во внутреннюю жизнь иностранной общины императорская администрация не вмешивалась и предоставляла иностранцам улаживать свои дела по законам и обычаю своей родины.

Помимо прочих портовых городов, таких, как Цюаньчжоу и Ханчжоу, многочисленные колонии западных купцов существовали в крупных центрах транзитной торговли, например Хунчжоу и Янчжоу, где в 761 г., во время мятежа, было перебито несколько тысяч «торговых варваров» [Сыма Гуан, 1957, с. 7102]. Однако 18 лет спустя современник вновь отзывался о Янчжоу как о процветающем городе, куда стекались толпы купцов из разных стран [Balazs, 1967, с. 232].

Немалая часть персов и арабов прочно оседала в Китае и смешивалась с местным населением, тем более что танский двор не запрещал иностранцам вести торговлю с частными лицами. Сановник Лу Цзюнь, назначенный в 30-х годах IX в. на пост цзедуши Линнани, обнаружил, что иностранцы и китайцы жили там вперемешку, вступали в брак и вели совместное хозяйство. Лу Цзюнь запретил смешанные браки и даже лишил чужеземцев права владеть недвижимостью. Тогда же с аналогичным предложением выступил правитель столичной области [Шефер, 1981, с. 40; Kuwabara, 1935, с. 73].

Но остановить естественный процесс ассимиляции было невозможно. История сохранила имена танского военачальника и поэта из Сычуани иранского происхождения. В 847 г. араб Ли Яньшэн получил звание цзиньши. В те же годы ведомство ритуалов установило на экзаменах специальные квоты для «людей разных рас». Как видно, запрет частных сделок с иностранцами в 836 г. и гонения императора У-цзуна на «варварские» религии в 845 г. не поколебали традиционной готовности китайских властей пользоваться услугами чужеземцев в государственной администрации. Более того, тот же У-цзун приказал составить сборник жизнеописаний 30 чужеземцев, прославивших себя преданной службой правителям Китая разных династий [Kuwabara, 1935, с. 44].

Ассортимент товаров, поступавших в Китай из Ирана и Ближнего Востока, мало изменился на протяжении веков. Значительную часть их составляли драгоценности и благовония. Иранские купцы, являвшиеся крупнейшими поставщиками камфоры, познакомили китайцев с некоторыми видами лекарственных растений. Для китайских чиновников заморская торговля была поистине золотым дном, и те, кто получал место в гуанчжоуской таможне (нередко за большие взятки), становились богатейшими людьми страны.

С гибелью династии Тан в состоянии морской торговли произо-

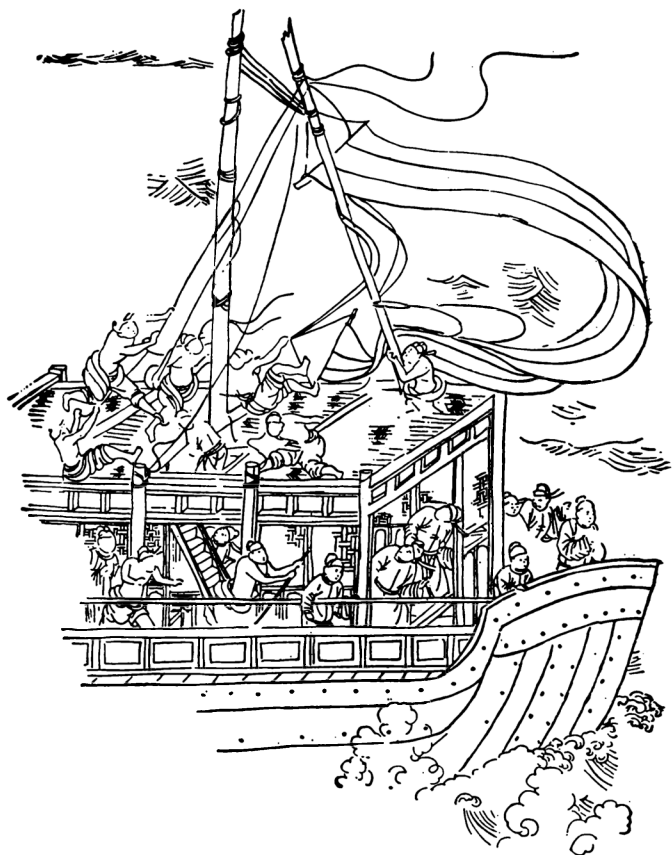


Рис. 3. Аврал на корабле в бурю. С фрески XII в. [Пань Сецзы, 1979, с. 9]

шли перемены. Центр ее переместился в Цюаньчжоу, куда прибывали также корабли из Кореи и Японии. Первые сунские императоры приняли энергичные меры для развития внешней торговли и ввели государственную монополию на важнейшие виды товаров. Объем морской торговли увеличился с 300 тыс. связок монет в конце X в. до 2 млн. связок в середине XII в., что составляло примерно  $\frac{1}{12}$  часть всех поступлений в казну [Kuwabara, 1935, с. 78—79]. И если накануне падения Кайфына в 1126 г. еще около 35% иностранных посольств прибывало в сунскую столицу по суше, то в дальнейшем Южное Сун поддерживало дипломатические контакты исключительно морским путем [Lo Jung-pang, 1974, с. 293]. Для обороны от чжурчжэней южносунское правительство создало мощный флот, причем с конца XI в. в Китае начали строить крупные четырехпалубные корабли, способные принимать на борт до тысячи человек экипажа (рис. 3). Эти корабли, отличавшиеся прекрасными мореходными качествами, доминировали в водах Юго-

Восточной Азии и даже Индийского океана [Lo Jung-pang, 1970, с. 170].

Вместе с ростом торговли увеличился приток в Китай иностранных купцов, главным образом арабских. В Гуанчжоу, Цюаньчжоу, Ханчжоу процветали многолюдные колонии мусульман, имевших свои мечети, кладбища, базары. В начале XII в. в Цюаньчжоу и Гуанчжоу были учреждены специальные школы для иностранцев, где давалось, скорее всего, китайское образование. Верхушка арабского купечества благодаря своему экономическому влиянию приобрела немалый политический вес. В XIII в. переход на сторону монголов араба Пу Шоугэна, начальника цюаньчжоуской таможни и владельца сотен кораблей, сыграл заметную роль в падении южносунской династии. Китайцы на Юге имели дело не только с мусульманами, персами и арабами. Состоятельные семьи в портовых городах нередко держали у себя «рабов-демонов, цветом кожи черных, как тушь». (В Китае демонов обычно представляли черными.) Так отзывались китайцы о неграх, привозимых арабами из Восточной Африки [Chau Ju-kuo, 1911, с. 31].

### *Индия и страны Южных морей*

Связи между цивилизациями Индии и Китая, уходящие корнями в глубокую древность, получили новый импульс для своего развития в VII в., когда экспансия танской империи в западном направлении совпала с образованием на территории Индии обширной державы Харши. В 40-х годах VII в. Харша и Тай-цзун обменялись тремя посольствами, после чего на целое столетие между Китаем и различными индийскими царствами завязался регулярный посольский обмен. Особенно тесные контакты танский двор поддерживал с Кашмиром.

Существовала, однако, сила, связывавшая Индию и Китай прочнее дипломатических миссий и выгодных торговых сделок. Этой силой был буддизм. Из столетия в столетие сотни индийских проповедников мудрости Будды пересекали пустыни и моря, чтобы найти в Китае признательность учеников и покровительство властей. Наплыв буддистов из Индии, особенно интенсивный в VI в., не ослабевал и позднее, хотя судьбы буддизма в Китае определяли уже сами китайцы. Тем не менее важнейшие новшества в буддийском мире Индии доходили до Китая, и еще в VIII в. индийские миссионеры принесли в Китай особую ветвь буддизма — тантризм.

Не прекращалась и переводческая деятельность западных буддистов. Известны имена 36 иностранных переводчиков буддийской литературы в Китае VII—IX вв., среди них фигурируют 25 индийцев [Фан Хао, 1974, с. 103]. Из Китая в Индию шел обратный поток китайских паломников, желавших посетить святыне места буддизма, встретиться с индийскими учителями дхармы, пополнить монастырские библиотеки новыми сутрами. Среди десятков китайских пилигримов раннетанского времени выделяются Сюаньцзан (Сюаньчжуан) и Ицзин. Сюаньцзан пришел в Индию север-



ным путем в 630 г. и пробыл там около 14 лет, постигая тонкости санскрита и учения Прозревшего. На родину Сюаньцзан вывез более 600 буддийских сочинений. Ицзин, совершивший свое путешествие между 671 и 695 гг., отправился в путь по морю, провел несколько лет на Суматре и в Центральной Индии и привез домой около 400 санскритских текстов. Путешествуя не только как пилигримы, но и как ученые, Сюаньцзан и Ицзин оставили довольно подробные описания своих странствий, и, судя по их записям, сравнение чужих стран с «танскими землями» было далеко не всегда в пользу Китая. Более того, именно Индия казалась им и многим другим паломникам центром мира, а «Срединная империя» — его **окраиной**.

Духовная общность Индии и Китая в буддизме облегчала контакты между ними на государственном уровне. Не случайно уже первое посольство от Харши преподнесло Тай-цзуну макет «Древа Просветления», под которым, согласно преданию, Будда постиг высшую истину. Буддийская символика и реликвии и в дальнейшем служили наилучшим знаком взаимопонимания и дружбы правителей Индии и Китая, а буддийские монахи нередко выполняли дипломатические поручения. Заметим, что китайские паломники могли отправиться в путь лишь с благословения двора, а Сюаньцзан, вернувшись в Китай, счел необходимым в специальном послании к Тай-цзуну извиниться за самовольный отъезд из танских владений и подчеркнуть, что, будучи в Индии, он «раскрывал добродетели Его Величества, добываясь преклонения и восхищения варваров» [Li Yung-hsi, 1959, с. 203].

Индийские мотивы внесли свою лепту в общее увлечение экзотикой в танском Китае. Танский двор держал оркестр индийских музыкантов, танские художники любили изображать фантастических персонажей буддийской мифологии, танские поэты украшали стихи экстравагантными словечками и образами из буддийской литературы. Китайцы освоили и развили пришедшие из Индии архитектурные и скульптурные каноны. Со времени Гао-цзуна индийские ученые на протяжении нескольких десятилетий руководили работой по усовершенствованию китайского календаря. Ряд достижений индийской астрономии был перенят китайцами [Шефер, 1981, с. 362].

Большим авторитетом пользовались индийские лекари, алхимики и маги. Один из таких магов своими пилюлями помог Тай-цзуну «достичь бессмертия» даже быстрее, чем тот ожидал. Сановники покойного императора решили было казнить шарлатана, но — характерная деталь умонастроений раннетанского времени, — «рассудив, что иностранцы над этим посмеются, дело замаяли» [Ван Пу, 1955, с. 899]. Алхимические и медицинские трактаты из Индии переводились на китайский язык десятками и оказали определенное воздействие на развитие научных знаний в Китае.

Арабское завоевание Северо-Запада Индии и упадок индийского буддизма отрицательно сказались на развитии китайско-индийских связей. Медленно, но неуклонно слабели культурные кон-

такты Китая с Индией. Правда, еще в 1003 г. сунский двор снарядил крупнейшую в китайской истории группу паломников — по разным данным, 100, 157 или даже 300 человек [Фан Хао, 1974, с. 113]. Но дни китайско-индийского буддийского сотрудничества были сочтены. Насколько известно, последний китайский монах побывал в Индии около 1033 г., последние индийские проповедники прибыли в Китай в середине XI в. [Jan Yün-hua, 1966, с. 154].

Сунская империя, отказавшаяся от претензий на роль мировой державы, не слишком заботилась об укреплении дипломатических контактов с дальними странами. Зато процветала морская торговля Индии с Китаем. Среди индийских товаров, традиционно поступавших на китайский рынок, мы встречаем слоновую кость, драгоценные камни, панцири черепах, индиго, пряности, благовония и некоторые лекарственные растения — алоэ, кардамон, гвоздику и др. В стране шелка ценили индийские хлопчатобумажные ткани. Купцы из Индии были основными поставщиками перца и сахара в Китай. В середине VII в. танский двор отправил в Индию посольство с заданием изучить способы выращивания сахарного тростника [Бокщанин, 1970 (I), с. 119]. Индийцы принимали деятельное участие в транзитной торговле между государствами Ближнего Востока и Китаем.

С лежавшими на трансасиатском морском пути странами Юго-Восточной Азии посольские связи поддерживали еще южнокитайские царства V—VI вв. С образованием империй Суй и Тан государства этого региона оказались прочно втянутыми в традиционную систему «даннических отношений» с Китаем. Понятие «даннические отношения» не следует понимать буквально. Привозимые посольствами дары рассматривались как «дань» только китайским двором. Стоимость его ответных подарков была, как правило, намного выше, что превращало «даннические отношения» в выгодное торговое дело для правителей других стран. Чаше других напоминал о себе ближайший сосед танской империи на Юге — государство Тямпа, высылавшее посольства сначала ежегодно, а потом обычно раз в три года [Бокщанин, 1970 (II), с. 151]. К танскому двору регулярно прибывали миссии из раннекамбоджийского царства Чжэньла, державы Шривиджайя на Суматре, ряда стран Малайского полуострова, от правителей Явы. Заметим, что буддизм и в этом районе Азии являлся фактором, благоприятствовавшим межгосударственному общению. Так, в сунское время на аудиенции во дворце послы из южных стран отбивали поклоны по чину буддийских монахов [Мэн Юаньлао, 1957, с. 33]. В 1003 г. сунский император пожаловал колокол и дал название вновь построенному монастырю на Суматре [Chau Ju-kua, 1911, с. 62].

Общее ослабление внешнеполитических связей Китая в IX—X вв. коснулось и стран Южных морей. Тем не менее торговля их с Китаем непрерывно росла. «Чернокожие» малайские купцы селились в портовых городах «Срединной империи» целыми колониями. Торговали они жемчугом, кораллами, редкими раковинами, рогами носорога, крокодиловой кожей, драгоценными породами

тропических деревьев, благовониями, некоторыми лекарственными травами. Богатые семьи покупали «куньлуньских рабов», как называли в Китае невольников из Малайи и с островов Индонезийского архипелага. «Куньлуньские рабы» упоминаются в танских новеллах. Источник сунского времени сообщает, что в Гуанчжоу привозили «разных дикарей из близких морей», умевших нырять с открытыми глазами [Chau Ju-kua, 1911, с. 32]. «Рабов из страны Куньлунь», выделявшихся темным цветом кожи, китайцы обычно ставили в один ряд с неграми.

### *Корея, Бохай, Япония*

Раннетанский период ознаменовался качественными сдвигами также в отношениях Китая с государствами Кореи и Японии. Как время необычайно интенсивного взаимодействия китайской, корейской и японской цивилизации, он взрастил формы культурной общности дальневосточного региона, общности, отнюдь не исключавшей этнического своеобразия входивших в него стран. Кроме того, в развитии внешних связей «Срединной империи» с ее постоянными восточными соседями нагляднее раскрываются основные этапы эволюции международного положения Китая, о которых говорилось выше.

Начальный период этой эволюции прошел под знаком захватнических войн властителей Китая в Корее, явившихся частью общей экспансии новых могущественных империй. Главным объектом военной агрессии стало корейское государство Когурё. Походы суйского Ян-ди против Когурё закончились полным провалом. В 645 г. танский Тай-цзун решил добиться того, что не удалось Ян-ди, продвинулся в глубь Когурё, но был вынужден повернуть назад. При отступлении танская армия угнала в Китай 70 тыс. когурёсцев [Юань Шу, 1955, ч. 19, с. 108]. Все же к 663 г. Гао-цзун в союзе с другим корейским государством, Силла, сумел разгромить южнокорейское государство Пэкчэ и помогавший ему японский флот. Двор правителя Пэкчэ был отправлен в Чанъань, а множество жителей царства переселены в Северный Китай [Юань Шу, 1955, ч. 19, с. 120]. После нескольких лет упорной борьбы Гао-цзуну — вновь при поддержке Силла — удалось сломить сопротивление Когурё. И вновь более 30 тыс. когурёсцев были уведены в Китай и в конце концов расселены в Хэнани и Шэньси [Ван Тунлин, 1934, с. 345]. Так в результате корейских экспедиций Тай-цзуна и Гао-цзуна корейцы оказались заметным этническим вкраплением в массу китайского населения. Корея же была объединена под властью Силла, с которым танский двор предпочел поддерживать дружественные отношения. В начале VIII в. на территории Маньчжурии сложилось сильное государство Бохай, просуществовавшее до 926 г. К VII в. крепкое централизованное государство возникло и в Японии. Силла, Бохай и Япония стали главными партнерами танского Китая в системе межгосударственных связей Дальнего Востока.

Военные столкновения не помешали государствам Кореи и Японии установить тесные дипломатические контакты с Китаем. Особенно прочные узы связывали танский двор с Силла. Только за 703—738 гг. Китай посетили 45 посольств из этой страны [Reischauer, 1955, с. 277]. Бохай, на первых порах относившийся к Танам довольно враждебно, впоследствии также избрал политику мирных дипломатических миссий. По свидетельству японского монаха-пигрима Эннина, побывавшего в Китае в 839—847 гг., на северном побережье Шаньдуна существовали специальные постоянные дворы для посольств из Силла и Бохая [Эннин, 1970, с. 275]. Из Японии за время правления династии Суй в Китай прибыли четыре японские миссии, в последующие два столетия — еще около 20. Снаряжались посольства со всей тщательностью и выглядели весьма внушительно. Посольство 653 г. насчитывало 240 человек, посольство 716 г. — 557, посольство 732 г. — 594, посольство 834 г. — более 600 человек [Ван Цзиу, 1963, с. 60—70]. Конечно, посольский обмен между Кореей, Японией и Китаем имел давнюю историю, однако за ростом его количественных показателей стояли переменные качественные. Правящие верхи Японии и Кореи встали на путь сознательного и систематического усвоения китайской цивилизации, так что посольства зачастую служили скорее предлогом для приглашения из Китая знатоков классических книг, историков, астрономов, лекарей, каллиграфов, музыкантов. В танское время десятки и сотни иностранных учащихся из восточных стран постигали конфуцианскую премудрость в столичной школе, и многие выдерживали экзамены на ученое звание.

Мощным стимулом развития международных связей на Дальнем Востоке стал буддизм. Подобно тому как китайские монахи устремлялись на родину буддизма, «детей Будды» из Кореи, Японии, Бохая манили буддийские святыни и центры буддийской учености Китая. До нас дошли имена 64 японских монахов, посетивших Китай в танскую эпоху [Ван Цзиу, 1963, с. 78—82]. Буддисты из Кореи жили в Китае в таком числе и так долго, что их вносили в государственные реестры.

Выходцы из Кореи составляли самую многочисленную категорию «восточных варваров» в Китае, дававшую знать о себе и в высоких сферах. Военачальник Гао Сяньчжи — наиболее известный, но далеко не единственный пример корейца, сделавшего карьеру на службе танской династии. И все же о жизни простых корейцев, не чиновников и не монахов, нам оставалось бы, наверное, только догадываться, если бы не записки Эннина. Вынужденный путешествовать нелегально, под видом корейца, Эннин приводит интереснейшие сведения о корейских поселенцах в Китае. Как явствует из его дневника, влияние Кореи ощущалось особенно сильно в ближайших к ней прибрежных районах от Шаньдуна до устья р. Хуайхэ. В г. Чучжоу, стоявшем на пересечении Императорского канала с Хуайхэ, существовал корейский квартал во главе с управляющим-корейцем. Корейский переводчик посольства, при котором состоял Эннин, без труда нанял там более 60 моряков-корейцев

для девяти посольских кораблей [Эннин, 1970, с. 127]. Крупная колония «людей Силла» находилась также ниже по реке, в уезде Ляншуйсянь. Многочисленное корейское население Эннин встретил на Шаньдунском полуострове, где он провел несколько месяцев в корейском монастыре у горы Чишань. Зимой в монастыре устраивались проповеди, собиравшие 250 человек, исключительно «людей Силла» [Эннин, 1970, с. 200, 222]. Корейские монастыри Эннин встречал и во внутренних районах Китая. Судя по его записям, корейцы, осевшие в Шаньдуне, сохраняли язык и обычаи своей родины. Однако так было не со всеми их соотечественниками. Однажды на побережье Эннину попались лодочники, занимавшиеся подвозом угля из Шаньдуна. Они назвались корейцами, но уже явно разучились говорить по-корейски [Эннин, 1970, с. 147]. Иные корейцы целиком жили событиями китайской культурной жизни. Некто корейский купец скупил в Чанъане все стихотворения Бо Цзюйи, а его богатый соотечественник за большие деньги приобрел в Чучжоу несколько десятков свитков местного художника [Reischauer, 1955, с. 281].

С крахом танской империи обстановка на Дальнем Востоке резко изменилась. Ушла в прошлое эра великого содружества дальневосточных цивилизаций и одновременно классических достижений культуры Китая, Кореи, Японии. Правда, сменившее Силла государство Корё поддерживало связи с сунским Китаем, но культурные контакты заметно сократились. Японский двор с конца IX в. перестал отправлять посольства, а затем вообще запретил своим подданным покидать пределы страны. Разумеется, усилившаяся изоляция государств не могла быть полной. По-прежнему в Китай прибывали корейские и японские монахи — за время правления сунской династии Китай посетили 52 японских пилигрима [Ван Цзиу, 1963, с. 117—120]. К южносунскому периоду, когда Япония вновь перестала отгораживаться от внешнего мира, китайско-японская торговля достигла значительного размаха.



### ДИНАМИКА ЧИСЛЕННОСТИ НАСЕЛЕНИЯ

Древние и средневековые китайские источники содержат значительное количество статистических данных о численности и расселении китайцев в различные периоды их истории. Однако характер этих материалов таков, что ими нельзя пользоваться без предварительной систематизации и корректировки. Механическое использование цифровых сведений, сообщаемых китайскими историческими сочинениями, как правило, приводит к серьезным ошибкам, искажающим подлинную картину демографических изменений в китайском этносе. Нам уже приходилось говорить об этом, изучая этническую историю китайцев в III—VI вв. [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 60—68]. В не меньшей мере сказанное справедливо и в отношении периода, рассматриваемого в этой книге.

#### *Проблема среднего размера семьи*

Дефектность находящегося в распоряжении историка исходного статистического материала становится вполне очевидной, как только мы обращаемся к данным о численности населения страны в XI—XII вв. Цифры, приводимые в источниках, свидетельствуют об интенсивном увеличении числа дворов и «ртвов»: за сто с небольшим лет (1003—1110) общий прирост населения составил, по этим данным, более 320%, что дает среднегодовой прирост, превышающий 3%. Такие темпы прироста населения эпохи средневековья явно относятся к числу «несуразных» [Урланис, 1941, с. 16] и требуют критического анализа. Но, пожалуй, еще большее удивление вызывает выводимый из этих материалов средний размер семьи эпохи Сун (см. табл. 3, 4).

Средний размер сунской семьи, вычисленный по данным за столетие с лишним, оказывается равным 2,24 человека. Эта цифра резко контрастирует с тем, что нам известно о размерах семей в империи Цзинь конца XII — начала XIII в. (табл. 5). Если же сопоставить эти данные со средними размерами семьи, вычисленны-

Т а б л и ц а 3

ЧИСЛЕННОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ ИМПЕРИИ СУН  
В 1003—1110 гг. И СРЕДНИЙ РАЗМЕР СЕМЬИ \*

Год	Дворы	«Рты»	Средний размер семьи, человек
1003	6 864 160	14 278 040	2,08
1014	9 055 729	21 996 965	2,43
1021	8 677 677	19 930 320	2,30
1029	10 562 689	26 054 238	2,47
1042	10 307 640	22 926 101	2,22
1053	10 792 705	22 292 861	2,07
1063	12 462 317	26 421 651	2,12
1066	12 917 221	29 092 185	2,25
1077	14 245 270	30 807 211	2,16
1086	17 957 092	40 072 606	2,23
1100	19 960 812	44 914 991	2,25
1110	20 882 258	46 734 784	2,24

\* Составлено автором по данным [Юань Чжэнь, 1957, с. 9—10].

Т а б л и ц а 4

ЧИСЛЕННОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ ИМПЕРИИ СУН  
В 1159—1223 гг. И СРЕДНИЙ РАЗМЕР СЕМЬИ \*

Год	Дворы	«Рты»	Средний размер семьи, человек
1159	11 091 885	16 842 401	1,52
1169	11 633 233	24 772 833	2,13
1179	12 111 180	29 502 290	2,44
1189	12 907 438	27 564 106	2,14
1193	12 302 873	27 845 085	2,26
1223	12 670 801	28 320 085	2,24

\* Составлено автором по данным [Юань Чжэнь, 1957, с. 11].

ми по данным официальной статистики выборочно за I—XIX вв. (табл. 6), то мы обнаружим значительные отклонения от средних величин в сторону увеличения числа «ртов» в семье на территории империи Цзинь и совершенно необъяснимое сокращение этого числа более чем вдвое в сунское время.

Хэ Бинди видит причину увеличения численности семей на территории государства чжурчженей в том, что после завоевания Северного Китая значительная часть китайского населения была превращена в рабов, которые включались в подворные списки. Хотя цзиньское правительство в целом выступало против рабовладения и неоднократно поощряло выкуп рабов, уплатить установленную сумму и обрести свободу могла лишь очень незначительная часть рабов [Ho Ping-ti, 1970, с. 44].

Что касается несообразно заниженной численности членов семьи в сунское время, то Фань Вэньлань, основываясь на свидетельстве Ма Дуаньлиня, объясняет это следующим образом: перепись учитывала лишь мужское население, женщины в ней не учи-

Таблица 5  
СРЕДНИЙ РАЗМЕР  
СЕМЬИ В ИМПЕРИИ  
ЦЗИНЬ В 1187—1207 гг. \*

Год	Средний размер семьи, человек
1187	6,59
1195	6,71
1207	6,33
В среднем	6,54

\* Составлено автором по данным [Ho Ping-ti, 1970, с. 43].

Таблица 6  
СРЕДНИЙ РАЗМЕР  
СЕМЬИ В КИТАЕ  
В I—XIX вв. \*

Год	Средний размер семьи, человек
157	5,30
606	5,16
732	5,78
1290	4,46
1393	5,68
1820	5,33

В среднем | 5,29

\* Составлено автором по данным [Ho Ping-ti, 1970, с. 49].

тывались [Фань Вэньлань, 1949, с. 537]. Такое толкование тем не менее не снимает всех возникающих в связи с этим вопросов. Так, А. Стейном был обнаружен подворный список, датированный 985 г. и включающий имена главы семьи, его жены и младшего брата [Като, 1953, т. 2, с. 322]. С другой стороны, по переписи 1112 г., в разных районах империи средний размер семьи варьирует от 1 человека до 12,8 человек [Като, 1953, т. 2, с. 373—380]. На этом основании Като Сигэси, автор одного из наиболее капитальных исследований по демографии эпохи Сун, считает, что приводимые в источниках цифровые данные включают в принципе как мужчин, так и женщин, однако в целом оказываются чрезвычайно заниженными [Като, 1953, т. 2, с. 371]. Во всяком случае, нельзя не согласиться с сунским автором Ли Бинчуанем, утверждавшим: «Когда в эпоху Западная Хань численность населения Китая была наибольшей, на 10 дворов приходилось в среднем более 48 человек, в эпоху Восточная Хань — 52 человека, Тан — 58 человек. Поэтому 21 человек на 10 дворов за период Юань-фэн — Шао-син правления нынешней династии, что составляет два человека на одну семью, это число представляется совершенно противоестественным» (цит. по [Ван Тунлин, 1934, т. 1, с. 97]). Принимать данные сунских источников о численности населения Китая без какой-либо корректировки, как поступил, например, Юань Чжэнь в своей работе 1957 г. [Юань Чжэнь, 1957, с. 29—30], — значит заведомо искажать истинное положение вещей. Но каким же образом мы можем реконструировать примерную численность китайского этноса в эпоху средневековья?



Хэ Бинди обратил внимание на то, что «Цзиньши» содержит чрезвычайно подробное описание принципов деления населения на возрастные группы, порядка переписи, сроков представления ее результатов и т. д., по степени детализации не имеющее себе равных ни в предшествующих, ни в последующих династийных историях. Поэтому цифровые данные о численности населения империи Цзинь в 1187—1207 гг. (табл. 7) представляются ему заслуживающими доверия. Относительная достоверность этих сведений подтверждается и анализом темпов прироста населения, составивших за 20 лет 19,7% при среднем годовом приросте 0,9%.

Т а б л и ц а 7

ДИНАМИКА ЧИСЛЕННОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ЦЗИНЬ  
В 1187—1207 гг.

Год	Число дворов	Число «ртов»	Процент прироста населения
1187	6 789 499	44 705 086	—
1195	7 223 400	48 490 400	8,46
1207	8 413 164	53 532 151	19,74

\* Составлено автором по данным [Ho Ping-ti, 1970, с. 43].

Поскольку данный уровень прироста населения сопоставим со средними величинами, вычисленными на основании заслуживающей доверия статистики XVIII в. (0,87% в год), Хэ Бинди считает возможным использовать сведения о численности населения Цзинь в качестве надежной основы для реконструкции общей численности китайцев в XII—XIII вв.

С этой целью Хэ Бинди использует три различных метода, чтобы затем сопоставить полученные результаты.

Во-первых, он исходит из сообщаемой источниками цифры численности дворов в империи Сун накануне чжурчжэньского вторжения — 20 882 258 (на 1110 г.), но принимает наиболее вероятное число членов семьи, равное 5; это дает примерно 100 млн. человек.

Во-вторых, Хэ Бинди рассчитывает общую численность китайцев во второй половине XII и начале XIII в. путем сложения общей численности населения империи Цзинь и реконструированной численности населения Южной Сун, полученной на основании известного нам числа дворов. Здесь, разумеется, следует учитывать, что территория Цзинь выходила за пределы Северного Китая начала XII в. (кроме того, надо иметь в виду также отношение китайского населения Цзинь к общей численности его жителей, равное примерно 85% [Воробьев, 1975, с. 295]). Уменьшив первое слагаемое до 40 млн. и определив второе как равное более 60 млн. (более 12 млн. дворов в империи Южная Сун в конце XII в. при средней численности семьи 5 человек), получаем общую числен-

ность китайцев в канун монгольского завоевания — по меньшей мере 110 млн. человек.

В-третьих, приведя аргументы в пользу некоторого превышения численности населения Южного Китая над Северным, Хэ Бинди исходит при реконструкции общей численности китайцев в конце XII — начале XIII в. из демографических данных, содержащихся в цзиньских источниках.

Все три цифры, полученные Хэ Бинди, примерно совпадают. Это позволяет ему считать, что на грани XII и XIII вв. численность китайцев преодолела рубеж в 100 млн. человек [Ho Ping-ti, 1970, с. 49—52].

К иным выводам приходит в результате своего исследования Юань Чжэнь, использовавший статистические сведения сунских источников без корректировки. По его мнению, численность населения Южной Сун и Цзинь (в первом случае — данные 1223 г., во втором — 1207 г.) составляет немногим менее 82 млн. [Юань Чжэнь, 1957, с. 27—28]. Согласно этой точке зрения, в начале XIII в. население империи Цзинь почти вдвое превышало сунское, однако это находится в явном противоречии с известными нам фактами.

Вопроса о территориальном распределении китайского населения мы еще коснемся ниже; здесь же ограничимся ссылкой на результаты исследования Сибя Ёсинобу, установившего соотношение между китайским населением Юга и Севера в XII—XIII вв. в пропорции 65 : 35 [Shiba, 1975, с. 16], а также Ли Баочжу [Ли Баочжу, 1982, с. 66—75].

Сказанное дает нам основание принять общую численность китайского этноса накануне монгольского завоевания равной приблизительно 100 млн. Учитывая, что по некоторым оценкам народонаселение Земли достигло к 1000 г. более 280 млн., приходим к выводу, что китайцы в ту эпоху были самым многочисленным народом мира (табл. 8).

Таблица 8

**ДИНАМИКА ЧИСЛЕННОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ПО ЧАСТЯМ СВЕТА В 1000—1500 гг., млн.\***

Год	Весь мир	Территория СССР	Зарубежная Европа	Зарубежная Азия	Африка	Америка	Австралия и Океания
1000	288	12	40	170	50	15	1
1500	436	16	64	250	85	20	1

\* [Козлов, 1966, с. 982].

## МИГРАЦИЯ НАСЕЛЕНИЯ

В истории Китая VII—XIII века были временем, когда основные центры экономической жизни страны начали решительно перемещаться в южном направлении. Предпосылкой тому были массовые миграции китайского населения с Севера на Юг — миграции, по масштабам и социальным последствиям не имевшие себе равных ни в предшествующие, ни в последующие эпохи.

### *Градостроительная деятельность*

Восстановить направление и ход этих миграций в наши дни оказывается возможным на основании различных по своему характеру исторических источников. Одними из них являются данные о строительстве новых городов на территории Китая. Эти материалы, впервые обобщенные и систематизированные Ли Цзи, уже использовались нами в предшествующих книгах. Будучи положены на карту, они рисуют впечатляющую картину распространения китайцев из района их первоначального формирования в бассейн р. Янцзы, а затем дальше на юг.

Как нам уже приходилось отмечать, общее число городов, возводимых в течение каждого из последующих периодов истории Китая, начиная с VIII—III вв. до н. э., неизменно сокращалось [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 112]. Объяснялось это «насыщением»: при нормальных условиях степень урбанизации в эпоху древности и средневековья не может превосходить определенный уровень, и поэтому в давно освоенных районах число вновь построенных городов имеет свои пределы. Важнейшим показателем интенсивности градостроительной деятельности является введенный Ли Цзи «абсолютный индекс строительной активности» (число городов, построенных на 10 тыс. кв. ли в течение столетия). Он также имеет тенденцию к постепенному снижению (табл. 9).

Таблица 9

ОСНОВНЫЕ ПОКАЗАТЕЛИ ГРАДОСТРОИТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В VIII В. ДО Н. Э.—XIII В. Н. Э.\*

Век	Число новых городов	Абсолютный показатель градостроительства
VIII—III вв. до н. э.	585	18,0
III в. до н. э. — III в. н. э.	540	15,5
III—VI вв.	419	17,7
VII—X вв.	353	13,9
XI—XIII вв.	315	10,3

\* Составлено автором по данным [Li Chi, 1928, с. 72—89].

По отдельным районам империй Тан и Сун строительство новых городов, как и в предшествующее время, осуществлялось

весьма неравномерно. Именно эти данные позволяют представить перемещения китайского населения. Обратимся к статистике (табл. 10).

Таблица 10

ЧИСЛО ГОРОДОВ, ПОСТРОЕННЫХ НА ТЕРРИТОРИИ  
РАЗЛИЧНЫХ СОВРЕМЕННЫХ ПРОВИНЦИЙ КИТАЯ  
К XIII В. \*

(в скобках — % от числа городов, построенных ранее)

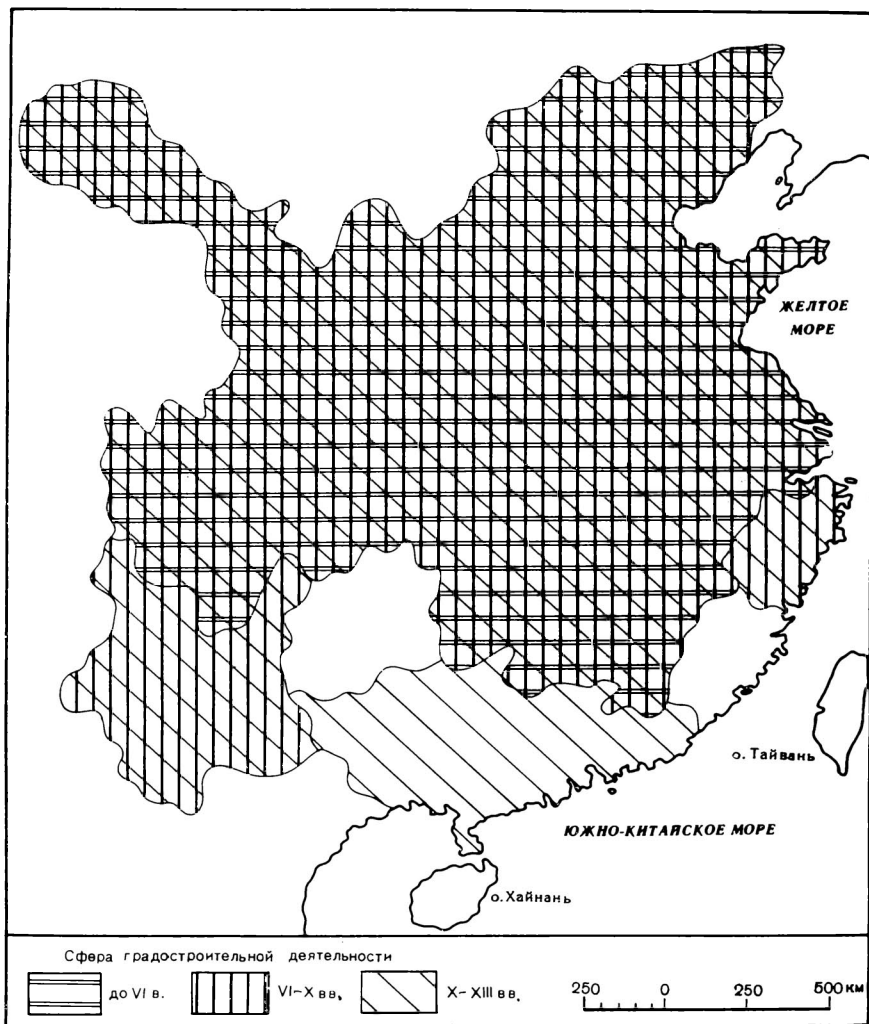
Провинция	Существовало до VII в.	Построено в VII—X вв.	Построено в XI—XIII вв.
Ганьсу	73	27 (37)	58 (58)
Шэньси	170	25 (15)	19 (10)
Шаньси	150	34 (23)	31 (18)
Хэбэй	155	31 (20)	39 (21)
Хэнань	307	39 (13)	8 (02)
Шаньдун	98	9 (09)	25 (23)
Аньхуэй	102	14 (14)	9 (08)
Цзянсу	109	16 (15)	10 (08)
Чжэцзян	44	24 (55)	5 (07)
Цзянси	68	32 (46)	22 (22)
Хубэй	113	11 (10)	9 (07)
Хунань	55	14 (25)	17 (25)
Сычуань	52	21 (40)	15 (24)
Юньнань	13	25 (192)	6 (16)
Гуанси	10	13 (130)	12 (52)
Гуандун	18	12 (67)	16 (53)
Фуцзянь	7	6 (86)	14 (108)
Гуйчжоу	—	1	—
Всего . . .	1544	353 (23)	315 (17)

\* Составлено автором по данным [Li Chi, 128, с. 72—89].

В VII—X вв. на территории каждой из современных провинций строилось в среднем по 23% общего числа уже существовавших там городов. При этом провинции Шаньдун, Хубэй, Хэнань, Аньхуэй, Цзянсу, Шэньси, Хэбэй отставали по средним показателям градостроительства; Шаньси и Хунань были близки к оптимуму; Сычуань и Цзянси почти в 2 раза превышали средний уровень, а Чжэцзян, Фуцзянь и Гуандун превышали его более чем в 2 раза; наконец, в Гуанси и Юньнани средние показатели были перекрыты соответственно в 6 и 8 раз.

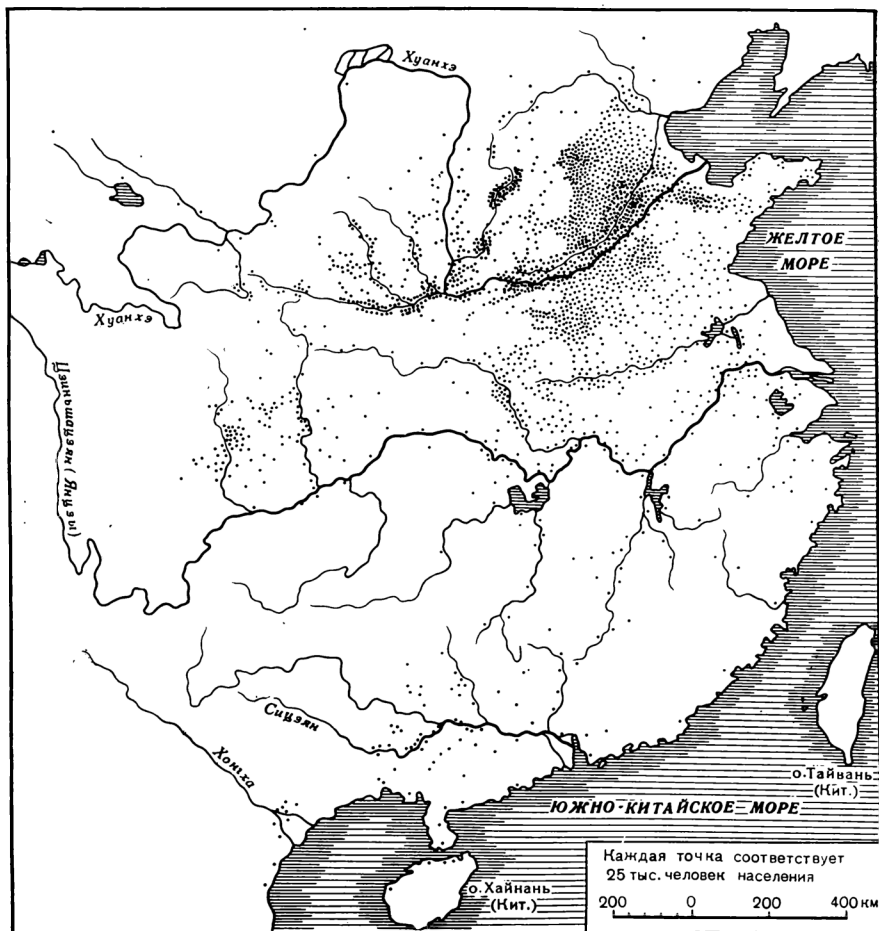
Эти данные могут быть интерпретированы следующим образом: на большей части Северного Китая население в рассматриваемое время сократилось за счет перемещения его на территорию Юга, причем приток новопоселенцев был особенно ощутимым в районах современных провинций Гуандун, Фуцзянь, Гуанси, Юньнань. В Фуцзяни при большом относительном увеличении численности населения в абсолютных цифрах оно по-прежнему оставалось незначительным, а провинция Гуйчжоу, как и раньше, практически не имела китайского населения.

В XI—XIII вв. на территории каждой из современных провинций доля вновь построенных городов составляла 17% числа уже



Карта 5  
Градостроительство в Китае VI—XIII вв.

существовавших. По этому показателю были близки к средним цифрам провинции Шэньси, Шаньси, Хэбэй, Шаньдун, Цзянси, Хунань, Сычуань, Юньнань; намного ниже этого уровня была строительная активность в Хэнани, Аньхуэе, Цзянсу, Чжэцзяне, Хубэе; в Гуанси и Хуандуне, напротив, число вновь построенных городов в его отношении к сооруженным ранее было в 3 раза выше среднего уровня, а в Фуцзяни — выше почти в 6 раз. Это может быть объяснено тем, что значительная часть населения Хэнани, Аньхуэя, Цзянсу, Чжэцзяна, Хубэя переселилась в этот

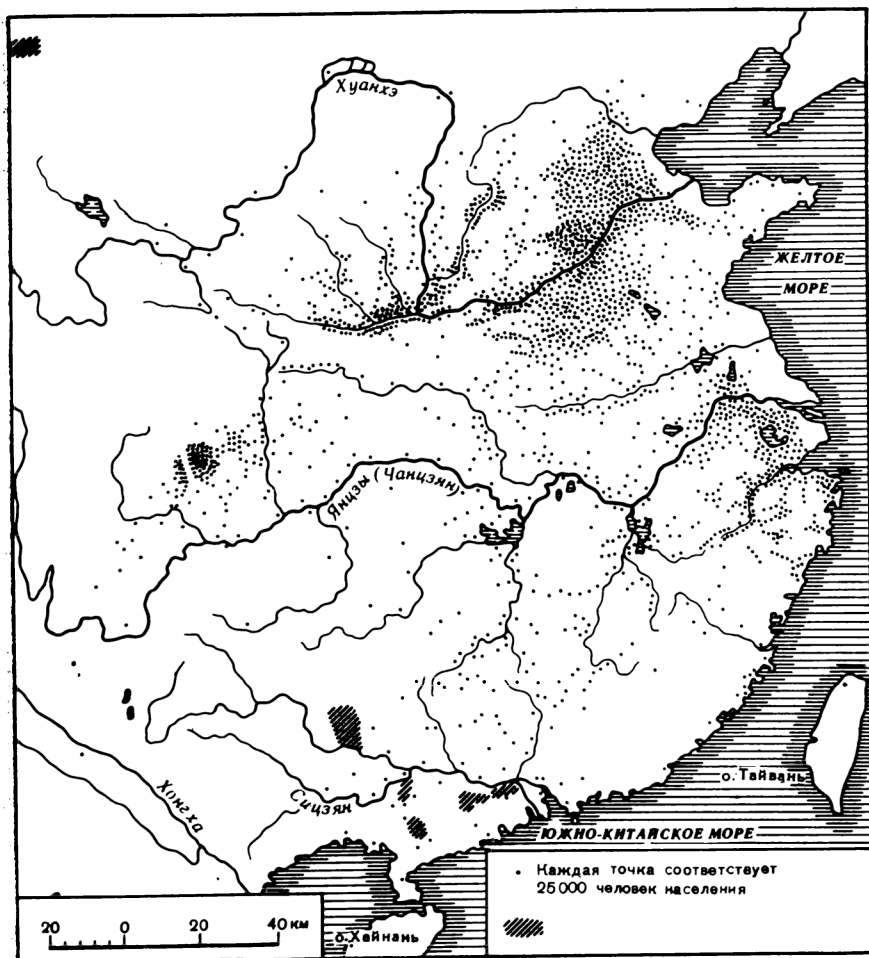


Карта 6  
Размещение населения на территории империи Суй (608 г.)<sup>1</sup>

период на юг, причем основные потоки переселенцев шли в Гуандун и Гуанси, а также в Фуцзянь. Гуйчжоу, как и прежде, китайского населения не имела. Среднее количество городов на единицу площади в Фуцзяни по-прежнему намного уступало другим районам империи. Сдвиги в пространственном размещении китайских городов в VII—XIII вв. представлены на карте 5<sup>1</sup>

#### *Основные направления миграций*

Выводы, к которым можно прийти в результате анализа данных о строительстве новых городов, находят подтверждение при рассмотрении изменений в численности населения отдельных районов Китая.



Карта 7  
Размещение населения на территории империи Тан (742 г.)

Сопоставим с этой целью статистические материалы 609 и 742 гг., обобщенные Г. Биленстейном в виде карт (см. карты 6, 7).

Сравнение показывает, что в 742 г. население было размещено на территории империи Тан несравненно более равномерно, чем в любой из предшествующих периодов. Произошло это за счет перемещений из северных районов в южные: население северо-западных областей сократилось по сравнению с 609 г. почти на 2 млн., северо-восточных — на 7,5 млн., тогда как жителей Сычуани стало на 1,5 млн. больше, а общая численность населения в других районах юга страны увеличилась примерно на 5,5 млн. (здесь

Г. Биленштейн исходит из общей численности населения Китая, равной для 609 г. 54 млн. и в 742 г. — 51,5 млн.) [Bielenstein, 1947, с. 149].

Карта свидетельствует о том, что помимо резкого увеличения численности населения в Сычуани (вспомним о 21 новом городе, построенном здесь в VII—X вв.; общее число городов в Сычуани увеличилось за этот период почти наполовину) произошло другое важное изменение в географическом распределении населения на юге страны: Чжэцзян, где обосновалась большая часть переселенцев с севера, перестал быть изолированным от Цзянси. По-видимому, уже в эпоху Суй китайцы стали проникать в Цзянси по р. Цяньтанцзян, которая в танское время становится важной артерией, связывающей дельту Янцзы с более южными районами. В результате впервые в истории Китая численность населения Цзянсу превысила численность населения Хунани (выше мы видели, что в этот период в Хунани было построено 14 новых городов, в Цзянси — 32 города). Рост численности китайского населения вдоль торговых путей из Сычуани через Юньнань в Индию также соответствует резкой активизации градостроительной деятельности китайцев в этом районе.

Таблица 11

УЕЗДЫ ИМПЕРИИ ТАН, НАСЕЛЕНИЕ КОТОРЫХ К 742 г. УВЕЛИЧИЛОСЬ БОЛЕЕ ЧЕМ ВДВОЕ ПО СРАВНЕНИЮ С 606 г. \*

Уезды	К какой современной провинции относится	Процент увеличения численности населения
Цюй, У, Вэнь, Тай, Чу	Чжэцзян	1390
Лу	Сычуань	910
Му	Чжэцзян	740
Фу, Цзюань, Цянь, Тин, Чан	Фуцзянь	730
Сы, Ху, Хан	Цзянсу, Чжэцзян	720
Мин, Юэ	Чжэцзян	650
Шэ	Аньхуэй	610
Хэ	Сычуань	600
Чан	Цзянсу	580
Хэн, Лю, Юн, Дао, Лянь	Хунань, Гуандун	550
Хун, Цзян, Яо	Цзянси	400
Цянь, Фэй	Сычуань	320
Тун	Сычуань	320
Хэ	Аньхуэй	300
Юэ, Тань, Шао	Хунань	290
У, Хэ, Фэн	Гуанси	290
Я, Коу, Ли, Мэй, Цзя,		
Лин, Юн	Сычуань	280
Чэнду, Хань, Пэн, Цянь, Шу	Сычуань	280
Суй	Сычуань	280
Цзы, Цу, Юн	Сычуань	240
Чэнь, У, Цинь, Чи, Лан	Хунань	240
Ян, Юнь, Чу, Сюань	Цзянсу, Аньхуэй	230
У, Ци, Цянь	Цзянси	230
Гуан, Шао, Ган	Гуандун	210

\* Составлено автором по данным [Shiba, 1975, с. 17].



Анализируя пути внутренних миграций китайского населения в эпоху Тан, Биленштейн высказывает предположение, что в этом же направлении с Севера на Юг должны были распространяться и северные диалекты танского времени. Интенсивные миграции должны были привести к созданию общеупотребительного языка, койне, каковым, по-видимому, и является язык словаря «Цеюнь» (подробнее см. ниже, гл. 6). К этому языку восходит большинство современных китайских диалектов, за исключением распространенных в Сямэне (юг Фуцзяни) и Чаояне (крайний северо-восток Гуандуна), что, по мнению Биленштейна, указывает на относительную изоляцию названного района в эпоху Тан. С другой стороны, увеличение численности населения в Фуцзяни в этот период несомненно (о чем говорит и очень высокая относительная численность новых городов в Фуцзяни — 6 против 7 ранее существовавших). Приемлемое объяснение этому кажущемуся противоречию Биленштейн находит в гипотезе о локальной миграции населения с северо-востока Гуандуна на юг Фуцзяни [Bielenstein, 1947, с. 152].

Т а б л и ц а 12

УЕЗДЫ ИМПЕРИИ СУН, НАСЕЛЕНИЕ КОТОРЫХ УВЕЛИЧИЛОСЬ  
К 1078 г. БОЛЕЕ ЧЕМ В ЧЕТЫРЕ РАЗА ПО СРАВНЕНИЮ С 472 г. \*

Уезды	К какой современной провинции относится	Процент увеличения численности населения
Чжао	Гуандун	1680
Цюань, Тин, Чан	Фуцзянь	1630
Цянь	Фуцзянь	1340
Сюнь	Гуандун	1130
Шан	Шэньси	900
Хэ	Гуанси	980
Минь	Сычуань	860
Юэ, Тань, Хэн	Хунань	820
Чи, Юань	Цзянси	730
Фэн	Шэньси	640
Юй	Сычуань	630
Цин	Хубэй	630
Фу	Фуцзянь	620
Вэй	Шэньси	580
Шао	Хунань	570
Вань, Ляншань, Чун	Сычуань	570
Ся	Хубэй	560
Ми	Шаньдун	530
Хун, Цзян, Наньган	Цзянси	490
Цюй, Синь, Яо, У	Чжэцзян, Цзянси	480
Хуан	Хубэй	460
Лай	Шаньдун	450
Ань, Э	Хубэй	450
Лан	Хунань	440
Кай	Сычуань	440
Ци	Хубэй	430
Сы	Цзянсу	400

\* Составлено автором по данным [Shiba, 1975, с. 18].

К аналогичным выводам об общем направлении миграций китайского населения в VII—VIII вв. приходит Сиба Ёсинобу, сопоставивший статистические данные 606 и 742 гг. в несколько ином плане. Он указывает, что в начале VII в. на Юге проживало лишь 23% семей, зарегистрированных переписью, и соответственно 77% — на Севере. К 742 г. положение существенно изменилось: население Юга возросло до 43% [Shiba, 1975, с. 16] (табл. 11).

По мнению Сиба, в XI в. основные миграции происходили из районов Южного Чжэцзяна, южной части Аньхуэя, северной части Цзянси и Хунани в малонаселенные районы Фуцзяни, центральной части Аньхуэя, восточной половины Хубэя, на юг Цзянси, в восточную часть Гуандуна и в верховья Чжуцзяна на территории Гуанси (табл. 12) Вслед за падением Кайфына, захваченного чжурчжэнями, началось массовое перемещение северо-китайского населения в район новой столицы. Значительные размеры приобрело переселение китайцев из бассейна р. Хуайхэ в дельту Янцзы и в Фуцзянь [Shiba, 1975, с. 16—18].

### *Формирование этнографической группы хакка*

С миграциями VII—XIII вв. связано не только территориальное перераспределение китайского населения, но и возникновение новых локальных подразделений китайского этноса, к числу которых относятся так называемые хакка, или кэцзя (23).

В европейской литературе вопрос о существовании особой этнографической группы китайцев, проживающей в провинции Гуандун, но отличающейся от основного китайского населения этого региона, был поднят вскоре после «открытия» порта Гуанчжоу в середине XIX в. В 60—70-х годах прошлого века появились первые описания хакка (букв. «пришлых»), враждовавших с пунти, или бэньди (24), «коренными жителями» Гуандуна [Eitel, 1867; Eitel, 1873—1874; Peton, 1873]. После того как Дж. Кэмбелл высказал предположение о сохранении в языке хакка древних фонетических особенностей северо-китайского диалекта, изучение этнографии и языка хакка стало привлекать все большее внимание европейских ученых [Campbell, 1912]. Кэмбелл, изучавший хакка уезда Мэйсянь в Гуандуне, утверждал, что люди, некогда переселившиеся из Хэнани, сохранили в своих жилах «подлинно китайскую кровь», тогда как гуандунцы представляют собой результат смешения с аборигенным населением.

Т. Эйтель, исследовавший вопрос об истории формирования хакка, высказал мнение о необходимости различать в ней пять периодов:

в III в. до н. э. часть древнекитайского населения Шаньдуна, спасаясь от жестоких налогов Цинь Шихуана, переселилась в Аньхуэй, Хунань, Цзянси;

в III—IV вв. н. э. произошло дальнейшее переселение китайцев в районы горной юго-восточной части Цзянси и Фуцзянь;

в IX—X вв. неустойчивость политического положения в конце правления династии Тан привела к миграциям китайского населения в горные районы Фуцзяни, Цзянси, Гуандуна;

в XI—XIII вв. перемещение китайцев в Гуандун продолжалось;

в XVI—XVII вв. бывшие переселенцы с Севера, обосновавшиеся в Фуцзяни, переместились на северо-восток Гуандуна и составили ядро современных хакка [Накагава, 1974 (I), с. 64].

Крупнейший специалист по истории хакка Ло Сянлинь также выделяет пять периодов их формирования, но несколько иначе, чем его предшественник:

317—879 гг. — миграции китайцев со Среднекитайской равнины на юг Хэнани, в Аньхуэй, в бассейн Янцзы и Ганцзяна;

880—1120 гг. — переселение из Хэнани, Аньхуэя и Цзянси на юг Аньхуэя, на юго-восток Цзянси, на юго-запад Фуцзяни и в северо-восточную часть Гуандуна;

1127—1644 гг. — повсеместное движение китайского населения на Юг из районов, занимаемых ими в IX—XII вв., и освоение северной и восточной частей Гуандуна;

1645—1867 гг. — миграции китайцев после вторжения маньчжурских завоевателей из районов расселения в IX—XVII вв. на территорию средней части Гуандуна, а также в Гуйчжоу;

после 1867 г. — переселение хакка на юг Гуандуна и на о-в Хайнань после столкновений хакка и пунти в середине XIX в. [Ло Сянлинь, 1933].

Важные уточнения в эту общую схему были внесены Хэ Инем, обратившим внимание на противопоставление «прежнего пришло-го населения» («сянь кэ») (25) и «нового пришло-го населения» («хоу синь кэ») (26) на территории южной части Цзянси в XIII в. Первым из этих двух терминов обозначались группы переселенцев, оказавшиеся в этом районе до X в., вторым — мигранты, переместившиеся сюда после 1127 г., когда Север был захвачен чжурчжэнями [Накагава, 1974 (I), с. 63].

## **БЛИЖАЙШЕЕ ЭТНИЧЕСКОЕ ОКРУЖЕНИЕ**

В период «смутного времени» (III—VI вв.) китайский этнос оказался втянутым в интенсивные контакты с многочисленными народами Восточной и Центральной Азии, большинство из которых так или иначе соприкасалось с ним еще в эпоху существования в Китае древних централизованных империй. Бурные события, предшествовавшие новому объединению Китая, в корне изменили этническую карту этого региона. Многие народы сошли с исторической арены, оставив след в культуре и языке своих соседей. В процессе смешения разнородных этнических компонентов рождались новые народы, которым суждено было стать активными участниками политических событий восточноазиатского средневековья. Представителей некоторых из них мы видим на фреске VIII в. из Дуньхуана.

К VI—VII вв. этнический состав населения южных районов Центральной Азии претерпел коренные изменения. Перестали существовать сюнну, в течение многих веков бывшие крупнейшим народом лесостепной зоны этого региона. Практически завершился процесс этнической ассимиляции сяньбийцев. «Плавильный котел» Среднекитайской равнины сыграл роковую роль в их судьбах. Но и в более северных районах взаимодействие отдельных групп сюнну, сяньби и их соседей привело в конечном счете к возникновению нового этнического качества.

К числу таких молодых этносов, появившихся на горизонте восточноазиатской истории в период «смутного времени», были жужане. Впрочем, это укоренившееся в русской исторической литературе название весьма неточно: своим современникам этот народ был известен под именем жуаньжуань (27), жоужань (28), жужу (29), или жужу (30) (см. [Жоужань, 1962]).

В китайских летописях «Суншу», «Ляншу» и «Наньши» жужане названы «отделившимся племенем сюнну» [Эршиу ши, т. 2, с. 1650, 1843; т. 3, с. 2733]. «Наньцишу» характеризует их как варваров, имеющих смешанное происхождение [Эршиу ши, т. 2, с. 1759]. Наконец, «Вэйшу» видит в жужанях «потомков восточных ху» [Эршиу ши, т. 3, с. 2129]. Все, что известно нам сегодня о происхождении жужаней, позволяет считать их этносом, возникшим на сюннуско-сяньбийской основе [Гумилев, 1967, с. 11—12; Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 26]. По мнению некоторых авторов жужаней можно связывать с аvaraми [Утида, 1962].

Сложившись во второй половине IV в., жужане вскоре заполнили «вакуум», созданный в результате перемещения сяньбийцев на территорию Северного Китая. Основу хозяйства жужаней составляло кочевое скотоводство; жили они в «крытых войлоком округлых шалашах» [Эршиу ши, т. 2, с. 1759] и не имели своей письменности. В V в. жужане становятся одним из наиболее опасных противников табгачской империи Северная Вэй. Первым предводителем жужаней, принявшим титул кагана, был Шэлунь; жужаньская держава заметно укрепилась при Датане, объявившем себя в 414 г. Мухань Хэшэнгай-каганом и совершившем в 424 г. успешное вторжение в Китай, дойдя с 60 тыс. конницы до столицы Северной Вэй. Новое возвышение жужаней связано с именем Анахуаня, ставшего союзником Гао Хуаня против Западной Вэй в 40-х годах VI в. Для того чтобы скрепить этот союз, Гао Хуаню пришлось взять в жены дочь Анахуаня; вместе с ней в Китай прибыла большая группа придворных во главе с ее младшим братом. Жужаньская княжна «ни разу в жизни не сказала ни слова по-китайски» [Эршиу ши, т. 4, с. 2788]. После смерти Гао Хуаня в соответствии с принятым у жужаней обычаем левирата она стала женой сына своего мужа [Эршиу ши, т. 4, с. 2788].

Вторая половина VI в. отмечена ослаблением жужаней, основной удар по бывшему могуществу которых нанесли тюрки.

Древние тюрки — туцзюэ (31), как их называют китайские источники, также явились одним из молодых этносов, сложившихся на границе Центральной и Восточной Азии в результате «великого переселения народов», но в отличие от жужаней им суждено было стать ведущей этнической и политической силой Центральной Азии и соседних регионов на протяжении почти всей первой половины средневековья.

По свидетельству «Суйшу», предками тюрков были «варвары из Пинляна, имеющие смешанное происхождение» [Эршиу ши, т. 3, с. 2536]. В 40-х годах V в. их вождь Ашина во главе 500 семейств переселился на Алтай и подчинился жужаням [Эршиу ши, т. 3, с. 2536]. «Чжоушу» приводит две различные этногенетические легенды тюрков, в которых при всем их различии можно усмотреть отражение определенных реальных факторов, в общем и целом согласующихся с данными «Суйшу». Согласно первой легенде, предки тюрков, жившие на берегу «Западного моря», были разгромлены своими соседями. В живых остался лишь один мальчик, которого спасла волчица, ставшая его женой. Десять сыновей, рожденных от этого брака, женились на «женщинах из Гаочана», после чего предводитель одного из возникших в результате этого десяти родов, вывел потомков волчицы из гор Гаочана и поселил их на Алтае [Кляшторный, 1964, с. 103—104; Эршиу ши, т. 3, с. 2339—2340].

Вторая легенда сообщает о том, как у некоего Абанбу было семнадцать братьев, один из которых был «сыном волчицы». Владения братьев были уничтожены врагами, а спасшиеся роды рассеялись. Один из наследников «сына волчицы» имел десять жен, сыновья которых носили родовые имена матерей. Среди последних был и Ашина. «Хотя это сообщение отличается от другого, — заключает автор „Чжоушу“, — они совпадают в том, что тюрки происходят от волчицы» [Кляшторный, 1964, с. 105—106; Эршиу ши, т. 3, с. 2340]. Как справедливо замечает С. Г. Кляшторный, этим сходство двух вариантов этногенетического мифа тюрков не ограничивается; их общим местом является также утверждение о гибели племени предков, о десятиродовом делении тюрков и т. д. [Кляшторный, 1964, с. 106].

Китайские авторы, описывавшие нравы и обычаи тюрков, подчеркивали их сходство с сиюну. Это неудивительно, потому что многие черты хозяйства и быта тюрков сложились в тех же природных условиях. Н. Я. Бичурин следующим образом переводит характеристику образа жизни тюрков, содержащуюся в «Чжоушу»: «Обычай тукюэцев: распускают волосы, левую полу наверху носят, живут в палатках и войлочных юртах, переходят с места на место, смотря по достатку в траве и воде; занимаются скотоводством и звериною ловлею» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 229; Эршиу ши, т. 3, с. 2340]. Все это почти дословно повторяет более ранние описания сиюну. Но в то же время источники сообщают и о многих специфических чертах материальной и духовной культуры тюрков. Среди них — своеобразный погребальный обряд,



Рис. 4. Каменное изваяние древнетюркского воина. VII—VIII вв. Тува

описание которого в китайских исторических сочинениях может быть сопоставлено с результатами раскопок тюркских погребений. «В избранный день, — продолжает „Чжоушу“, — берут лошадь, на которой ездил покойник, и вещи, которые он употреблял, вместе с покойником сожигают: собирают пепел и зарывают в определенное время года в могилу» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 230]. Позднее, впрочем, тюрки отказались от сжигания умерших и стали хоронить их в земле; это изменение погребальных обычаев сделало возможным изучение физического типа тюрков по их костным останкам. Но и в более позднее время тюрки сохранили свой древний обычай ставить над погребением каменное изваяние покойного. Эти древнетюркские «каменные бабы» (рис. 4) представляют собой исключительно важный источник для изучения многих сторон культуры тюрков, хотя исследование его в течение нескольких десятилетий вызывало ожесточенные споры специалистов, так

что один из них утверждал даже: «Едва ли в области русской археологии существует какой-нибудь более запутанный и темный, чем вопрос о каменных бабах» ([Веселовский, 1915, с. 3]; см. также [Грач, 1961; Шер, 1966]).

Возвышение тюрков, начавшееся в первой половине VI в., привело к их освобождению из-под власти жужаней. Война с жужанями закончилась разгромом и физическим уничтожением большей части последних. На территории бывшей жужаньской державы в середине VI в. возникло государство тюрков — Первый тюркский каганат (551—630).

В VI—VII вв. в результате длительных завоевательных войн тюрки становятся хозяевами огромных территорий от Маньчжурии на востоке до Средней Азии на западе. В процессе контактов с империями Суй и Тан китайское население Среднекитайской равнины испытывало на себе мощное воздействие тюркской культуры. Однако поражение, нанесенное тюркам танским Тай-цзунгом в 630 г., привело к подчинению их восточной ветви Китая. Лишь в 682 г. восстание тюрков приводит к их фактической независимости от империи Тан и созданию Второго тюркского каганата (682—744). Но и после его падения тюрки продолжали играть видную роль в этнической истории Восточной Азии (подробно о тюрках см. [Гумилев, 1967]; наиболее полный свод сведений о тюрках в китайских письменных памятниках см. [Liu Mau-tsai, 1958]).

Преемниками тюрков были уйгуры — хуэйхэ (32), или хуэйгу (33), китайских источников. Вопрос об их этнической принадлежности уже давно может считаться решенным, хотя в XIX в. на этот счет высказывались весьма противоречивые суждения. Мнение В. В. Радлова, что «уйгуры не только принадлежали к числу древнейших тюркских племен, но это был весьма распространенный тюркский народ» [Радлов, 1893, с. 20], подтверждается разнообразными историческими источниками. Самоназвание одного из крупных племенных объединений тюрков встречается в рунических текстах [Малов, 1951, с. 77]. Дошедшие до нас надписи уйгурского кагана Моюнчура написаны на тюркском языке; о тюркском происхождении уйгуров говорит и их обычай украшать знамена изображением волка [Эршиу ши, т. 5, с. 4140], как это принято было у тюрков. В отличие от тюрков уйгуры приняли в VIII в. манихейство (рис. 5). Отказались уйгуры и от рунического древнетюркского письма, перейдя к алфавиту, созданному на основе новосогдийского.

Позднее этот алфавит был заимствован у уйгуров монголами, а от них перешел к маньчжурам [Малов, 1951, с. 105].

В 744 г. уйгуры создали в районе р. Орхон свое собственное государство со столицей в Карабалгасуне. Военная мощь Уйгурского каганата заставила танского императора обратиться к уйгурам за помощью для подавления мятежа Ань Лушаня. Захватив в 762 г. Лоян, уйгуры разграбили город, а в следующем году ворвались в Чанъань.



Рис. 5. Уйгур-манихей. С фрески из Турфана. IX в. Государственный Эрмитаж

В конце VIII в. каганат переживал кризис. Многие подчиненные ему прежде племена переходили под власть тибетцев. Роковую роль в судьбе уйгурского государства сыграли племена кыргызов. Признав в середине VIII в. власть уйгурского кагана, кыргызы затем предприняли неоднократные попытки добиться самостоятельности. В 840 г. они захватили Карабалгасун. Уйгурский каганат прекратил свое существование.

Под натиском кыргызов уйгуры покинули район Орхона; большая часть их переселилась на Юго-Запад, в Ганьчжоу и Турфан. В 874 г. им удалось одержать верх над тибетцами, создав в При Тяньшанье свое новое государство, просуществовавшее вплоть до монгольского завоевания [Тихонов, 1966; Малявкин, 1974; Малявкин, 1983].

Кыргызы, первоначально населявшие верховья Енисея, упоминаются в китайских источниках под разными наименованиями — цзянькунь (34), цигу (35), хэгэсы (36), сяцзясы (37) и др.; все они, как было показано С. Е. Яхонтовым, представляют собой иероглифическую транскрипцию самоназвания «киргиз» (кыргыз), встречающегося в тюркских рунических текстах и у Менандра Протектора [Яхонтов, 1970, с. 110—120].



Енисейские кыргызы сложились в первых веках нашей эры из нескольких разнородных этнических компонентов, основным из которых была древняя тюркоязычная группа [История Тувы, 1964, с. 138]. Китайские источники говорят о кыргызах как о «племени, которое смешалось с динлинами» [Эршиу ши, т. 5, с. 4143]. Этим, надо полагать, объясняются европеоидные черты во внешнем облике кыргызов: «Все они высокого роста, рыжеволосые, со светлым лицом и зелеными зрачками; они считают, что черные волосы приносят несчастье» [Эршиу ши, т. 5, с. 4143] (ср. в переводе Н. Я. Бичурина: «Жители вообще росли, с рыжими волосами, с румяным лицом и голубыми глазами» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 351]). Характерно, что по своему антропологическому типу кыргызы отличались от уйгуров, которые истолковывали этноним «кыргыз» как означающий «человек с желтыми волосами и красным лицом» [Ван Пу, 1955, с. 1785].

Своеобразие природных условий определяло особенности хозяйственного уклада и материальной культуры енисейских кыргызов: «Почва летом болотиста; зимою большие снега... Даже большие реки до половины промерзают. Сеют просо, ячмень, пшеницу, гималайский ячмень. Муку мелют ручными мельницами... Нет ни плодов древесных, ни овощей огородного. Лошади плотны и рослы... Есть верблюды и коровы; но более коров и овец... Из рыб есть одна, длиной около семи футов, гладкая и без костей, рот под носом. Из птиц: гуси и утки дикие, сороки, ястреба. Из деревьев: сосна, береза, илем, ива, ели; последние столь высоки, что пущенная из лука стрела не долетает до вершины. Но более всего растет береза... Зимою живут в избах, покрытых древесною корою» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 351—353]. Кыргызы восприняли уйгурское письмо: «Письмо их и язык совершенно сходны с хойхускими» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 353]. Заметим попутно, что при описании «трех тюркских племен», соседствующих с кыргызами с севера, автор «Синь таншу» отмечает совершенно необычный для китайцев способ передвижения: «К ногам привязывают дощечки, под мышками упираются на согнутые палки и, отталкиваясь, с необыкновенной быстротой проезжают сразу шагов по сто» [Эршиу ши, т. 5, с. 4143].

Консолидация кыргызской общности относится к VII в., а к 80-м годам этого столетия кыргызы становятся уже соперником тюрков в их стремлении вернуть себе прежнюю гегемонию в Центральной Азии. В надписи Тонъюкука утверждается даже, что «каган народа табгач (т. е. китайцев, об этом см. ниже с. 277.— Авт.) был нашим врагом, каган народа „десяти стрел“ был нашим врагом, но больше всего был нашим врагом киргизский сильный каган» [Малов, 1951, с. 66].

После создания Уйгурского каганата кыргызы в 758 г. подчинились уйгурам, однако уже начало IX в. ознаменовалось ожесточенными столкновениями между ними. В 820 г. уйгурский каган начал против кыргызов войну, которая завершилась поражением уйгуров.

Вторая половина IX — начало X в. были периодом наивысшего расцвета Кыргызского каганата. Кыргызы установили посольские отношения с танским Китаем. Их государство просуществовало до 1209 г., когда было захвачено Чингисханом.

### *Народы Северо-Запада*

Одной из основных этнических групп, с которыми приходилось сталкиваться древним китайцам на северо-западных границах империи Хань, были племена цянов. Их этническое развитие в течение первых пяти столетий нашей эры завершилось сложением нескольких самостоятельных народов, в формировании которых приняли участие также и пришлые компоненты.

В начале IV в. на территории современных провинций Ганьсун и Цинхай появились переселившиеся сюда из западной части Маньчжурии группы сяньбийцев под предводительством некоего Туяохуня (38), сводного брата Муюн Куя, основателя династии Ранняя Янь. Внук Туяохуня через некоторое время основал на западном берегу р. Таохэ государство, которое назвал именем своего деда. Пришельцы, которых вначале насчитывалось всего лишь 1,7 тыс. семей, постепенно перемешались с местным населением, и на этой основе возник немногочисленный, но чрезвычайно компактный этнос — тогоны (о происхождении этого этнонима см. [Отани, 1938, с. 49—80]).

В IV—VI вв. территория, занимаемая тогонами, расширилась, включив в себя всю провинцию Цинхай. Они почти не принимали участия в бурных событиях «смутного времени»; правители Северных династий обычно жаловали их предводителям титулы вассальных вождей.

В 540 г. правитель тогонов Куалюй принял титул кагана, установив в своем государстве административную систему по китайскому образцу.

Начало VII в. стало для тогонов временем тяжелых испытаний. Суйский император Ян-ди решил покончить с Тогоном, преграждавшим китайцам путь на запад. Поход суйской армии на тогонские земли сложился для суйских войск успешно, и каган Фуюнь, преемник Куалюя, вынужден был скрыться в горах. Решающее поражение, окончательно лишившее Тогон независимости, Фуюнь потерпел в 634 г. от танских войск, посланных Тай-цзуном. Формально царство тогонов не было уничтожено, но династические браки накрепко привязали его к имперской колеснице Танов. Как явствует из китаезычных тогонских надписей, найденных в 1945 г. в Увэе, к VIII в. местное население хотя и сохранило память о своем сяньбийском происхождении, но по культуре практически не отличалось от китайцев. Знатные тогоны служили в танской армии; один из них, Муюн Сигуан (в его эпитафии он назван «сяньбийцем из Чанли», т. е. из местности севернее современного Пекина, откуда были родом его далекие предки), принимал активное участие в подавлении в 721 г. восстания «ху шести



Рис. 6. Тангуты. С фрески из Дуньхуана. XII в.  
[Ван Цзинжу, 1980, с. 51]

округов» — тех самых «согдийцев шести чубов», которые упоминаются в рунической надписи тюрка Кюль-тегина [Ся Най, 1961, с. 100—105; Кляшторный, 1964, с. 78—98]. Последние сведения о тогонах, сообщаемые «Синь таншу», датированы концом VIII в. [Эршиу ши, т. 5, с. 4152].

Если тогоны считали себя сянбийцами (муюнами), то судьба небольшой группы второй ветви сянбийцев — табгачей, также оказавшихся в IV в. в районе Ганьсу, сложилась по-иному. Табгачи, создавшие в 397 г. эфемерное государство Южное Лян, вскоре растворились в местной этнической среде, где преобладали цяны. Сохранив свое родовое имя тоба, они с течением времени стали считать себя цянами и восприняли цянский язык. Консолидация этой группы цянских племен привела в V—VI вв. к возникновению народа, который получил в китайских источниках наименование «дансян» (39), в тибетских — «миняг», в тюркских — «тангут» [Кычанов, 1961]. Под этим последним названием он вошел и в европейскую литературу.

Тангуты (рис. 6) сложились на стыке современных провинций Ганьсу и Сычуань, в горном районе, где ведение традиционного для цянов кочевого или полукочевого хозяйства было крайне затруднено. Поэтому тангуты перешли к отгонному скотоводству,

занимаясь разведением яков, лошадей, овец, ослов. По сообщению «Синь таншу», они вели оседлый образ жизни, но земледелия у них не было. Одевались тангуты в шерстяные ткани [Эршиу ши, т. 5, с. 4150].

Источники отмечают воинственность тангутов; строго соблюдался ими закон кровной мести: до тех пор пока обидчик не был наказан, мститель ходил нечесанным, босым, с измазанным грязью лицом и не ел мяса [Эршиу ши, т. 5, с. 4150; Кычанов, 1961, с. 154]. Сообщается о том, что тангуты собираются вместе один раз в три года, режут быков и баранов и приносят их в жертву Небу; по мнению Е. И. Кычанова, речь идет, очевидно, об одном из обрядов религии бон, некогда общей для всех цянских племен [Кычанов, 1961, с. 154].

В начале VII в. тангутский вождь Тоба Цицы признал вассальную зависимость от тогонского кагана Фуюня, но после поражения, нанесенного Тогону танскими войсками, подчинился Китаю. Он был назначен военным губернатором области Сижунчжоу и удостоился особой милости — ему была пожалована фамилия царствующего танского дома — Ли [Эршиу ши, т. 5, с. 4150].

Позднее значительная часть тангутов переселилась в район Сячжоу и Иньчжоу (современная провинция Шэньси). В IX в. тангуты помогали танскому двору подавить восстание Хуан Чао, за что их предводитель Тоба Сыгун вновь удостоился почетного назначения. Ему стали подчиняться все тангуты, расселенные в пяти округах — Сячжоу, Иньчжоу, Ючжоу, Суйчжоу и Цзинчжоу в пограничном районе трех современных провинций Ганьсу, Шэньси и Нинся. Потомок Тоба Сыгуна был признан династией Сун в качестве вассального правителя и получил фамилию Чжао.

В 1032 г. наследственным правителем тангутов становится Юань Хао, основавший в 1038 г. независимое государство СиСя. Оно пало в 1227 г. под ударами армии Чингисхана и, просуществовав почти 200 лет, вписало свою собственную яркую страницу в историю Центральной и Восточной Азии. Культура тангутов — их оригинальная письменность (рис. 7), научные достижения в области филологии и географии, скульптура и живопись — стала доступной для изучения после выдающихся открытий, сделанных П. К. Козловым в начале нашего века в «мертвом городе Харакото».

Тангуты, таким образом, сложились в V—VI вв. в результате консолидации восточной группы цянских племен. Почти одновременно с этим во многом аналогичный процесс происходил и среди юго-западных цянов, с которыми связан этногенез тибетцев.

Тибетцы, самоназванием которых было «бод», известны по



Рис. 7. Тангутская поясная бляха с надписью [Ван Цзинжу, 1972, с. 11]

тюркским памятникам под названием «tūpūt» [Малов, 1951, с. 36, 43], в китайских средневековых источниках именовались термином «тубо» (40). Второй иероглиф имеет и другое чтение — «фань», и поэтому в исторической литературе укрепилось мнение, что китайцы называли тибетцев «туфанями». Однако фонетический показатель этого иероглифа входит в состав ряда других знаков, имеющих чтение «по» (41) и «бо» (42). Не исключено, что китайский термин представлял собой транскрипцию этнонима, фонетически близкого к тюркскому tūpūt.

В «Суйшу» какие-либо упоминания о тибетцах отсутствуют, но в гл. 83 мы находим описание «страны Фу», расположенной на расстоянии более 2 тыс. ли к северо-западу от округа Шу. К востоку от этой страны живут «варвары цзялян», имеющие те же обычаи и несколько отличающийся язык; люди страны Фу и варвары цзялян живут вблизи больших рек, текущих в южном направлении [Эршиу ши, т. 3, с. 2536]. Сопоставляя эти данные, Цэнь Чжунмянь пришел к выводу, что «фу» (43), упоминаемое в этой главе «Суйшу», представляет собой еще одну иероглифическую транскрипцию самоназвания тибетцев «бод», а «варвары цзялян» — это предки современных тибетоязычных цзяжунов [Цэнь Чжунмянь, 1962, с. 262—277].

Эта гипотеза представляется весьма вероятной, так как описание географического положения «страны Фу» в «Суйшу» и Тибета в «Таншу» во многом совпадает, а большими реками, текущими на юг, в этой части Восточной Азии могут быть только Брахмапутра и Цзиньшацзян. Немало общего и в характеристике образа жизни и обычаев жителей «страны Фу» и тибетцев. «Суйшу» упоминает, например, о каменных башнях, в которых местные жители живут, спасаясь от кровной мести: «Высота такой башни достигает десяти и более чжанов; нижняя часть высотой в пять-шесть чжанов состоит из нескольких этажей в один с лишним чжан, этажи разделены деревянными площадками... В нижнем этаже есть маленькая дверь, через которую можно подняться наверх; на ночь ее обязательно запирают» [Эршиу ши, т. 3, с. 2536]. Из «Синь таншу» же мы узнаем, что дома у тибетцев «все с плоской крышей и достигают в высоту нескольких чжанов» [Эршиу ши, т. 5, с. 4135] (1 чжан в VI—X вв. был равен приблизительно 3 м).

К началу VII в. тибетские племена объединились в мощный союз, представлявший собой раннегосударственное образование во главе с правителем, носившим титул цэнпо (рис. 8). На крайнем северо-западе земли тибетцев граничили с Тогоном, на северо-востоке — с Китаем, на юге — с Непалом. При цэнпо Сонг-цэнгам-по (617—649) вассальную зависимость от Тибета признал Непал. К 634 г. относится первая попытка Сонг-цэнгам-по установить отношения с империей Тан. Произошел обмен посольствами, но просьба тибетского правителя выдать за него китайскую принцессу была отвергнута. Усмотрев в этом происки тогонов, Сонг-цэнгам-по пошел на них войной и нанес Тогону чувствительное



Рис. 8. Супруга тибетского правителя. Фреска из Дунь-уана. VIII—IX вв. Государственный Эрмитаж

поражение, а в 638 г. вторгся на территорию Тан (в районе современной Сычуани). Лишь после этого ему удалось добиться желаемого, и еще через три года между Китаем и Тибетом был заключен «родственный союз», а принцесса Вэньчэн отправилась в Лхасу. Так было положено начало тибето-китайским отношениям, которые отнюдь не всегда были безоблачными.

Уже в конце VII в. расширение территории Тибета на севере привело к столкновению интересов двух государств в районе Восточного Туркестана. Другим постоянным театром военных действий между тибетцами и китайцами был округ Вэйчжоу в Сычуани. В период ослабления империи Тан после мятежа Ань Лушаня тибетская армия неоднократно угрожала столичной области; в 763 г. тибетцы вместе с тогонами и тангутами захватили Чаньань, вынудив Дай-цзуна бежать на восток. Мирный договор с тибетцами был заключен лишь в 783 г.

Свои позиции в Восточном Туркестане тибетцы уступили только в середине IX в., когда китайская армия заняла три бывших округа в районе верхнего течения Хуанхэ. Упоминание летописца

о том, что местное китайское население, встречая танскую армию, сняло «варварскую одежду» и сменило ее на китайскую, свидетельствует о заметном культурном влиянии, которое оказывал здесь Тибет более чем столетие.

Междоусобные войны привели в IX в. к фактическому распаду единого тибетского государства, вскоре переставшего играть значительную роль на международной арене Восточной Азии [Богословский, 1962].

### *Народы Юга*

Говоря о населении юго-запада Восточной Азии (эта территория входит сейчас в провинцию Юньнань), танские авторы обычно употребляли этноним «мань» (44), противопоставляя в то же время две группы — «белых мань» (45) и «черных мань» (46).

«Белые мань» считали себя потомками китайского населения этих районов, оказавшегося в V—VI вв. изолированным от основной территории расселения китайцев и подвергшегося частичной ассимиляции тибето-бирманскими племенами [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 83—84]. В более позднее время среди «белых мань» была распространена легенда о том, что они являются потомками китайцев, пришедших в эти районы под предводительством Чжугэ Ляна во время его походов на Юг. Фань Чэнда упоминает о группе «ханьских мань» (47), живших в XII в. вблизи о-ва Эрхай: «Их одежда в основном похожа на китайскую, они знают китайский язык и сами говорят, что они — потомки воинов Чжугэ Ляна; общая численность их незначительна» [Фан Гоюй, 1957, с. 9]. Сведения о них содержатся и в других источниках, где говорится, например, о «прежних китайцах... речь, манеры, одежда, пища и нравы которых напоминают китайские, и лишь украшения женщин одинаковые с юньнаньскими людьми бо» [Фан Гоюй, 1957, с. 9]. По мнению Фан Гоюя, предание о предках-воинах Чжугэ Ляна не может быть признано достоверным хотя бы потому, что, предприняв в 225 г. поход против «юго-западных варваров», Чжугэ Лян отказался от мысли расквартировать в Наньчжуне свои войска. Тем не менее эта легенда является свидетельством сохранения первоначального этнического самосознания у этой группы китайских переселенцев, оказавшихся в Юньнани в IV—V вв. и усвоивших многие черты культуры местного населения.

«Черных мань», по всей вероятности, следует рассматривать как предков современных ицзу, хотя мнения исследователей на этот счет расходятся [Итс, 1972, с. 245—247].

В начале VII в. «черные мань» создали на территории Юньнани шесть племенных объединений: Мэншэ, Мэнси, Ланцюн, Юэси, Шилан и Дэнтань. Предводителем самого южного из них, Мэншэчжао (в китайских источниках также — Наньчжао, или «Южное чжао»), в 649 г. стал Синуло, после смерти которого власть в его чжао стала наследственной. Правнук Синуло — Пилогэ объ-

единил в 734 г. все шесть племен и создал государство Наньчжао. Признав вассальную зависимость от Тан, он получил титул «правителя Юньнани».

Первое крупное военное столкновение Наньчжао с Китаем относится к 750 г., когда преемник Пилогэ, Гэлофэн, сумевший навязать неравноправные отношения соседнему Тибету, открыто выступил против империи Тан. Попытки «усмирить» Наньчжао военной силой кончились поражением танских войск и пленением их главнокомандующего.

В плен к «черным мань» попадали большие контингенты не только воинов, но и мирного населения. По некоторым подсчетам, в середине VIII в. в Наньчжао было угнано по меньшей мере 100 тыс. китайцев [Фан Гюй, 1957, с. 8].

В IX в. правящая династия Наньчжао была свергнута, а государство получило новое название — Дали (подробно о политической и этнической истории Наньчжао-Дали см. [Итс, 1972, с. 245—260]).

В пределах государства Наньчжао-Дали помимо основного населения — предков ицзу («черных мань») и бай («белых мань») — были расселены также другие этнические группы, в том числе относящиеся к предкам современных народов мяо-яо.

Первые упоминания этнонима «яо» (48) встречаются в сочинениях сунского времени. Эти сведения крайне отрывочны и лапидарны, они свидетельствуют об отсутствии постоянных интенсивных контактов китайцев с яо вплоть до XII—XIII вв. Поэтому большое значение имело открытие подлинных документов яо, датированных концом XIII в. Они были обнаружены японской этнографической экспедицией во главе с известным специалистом по народам мяо-яо Сиратори Ёсиро у одной из групп яоского населения на севере Таиланда в 1969—1972 гг.

Среди этих документов особое место занимает рескрипт сунского императора Ли-цзуна, датированный 1260 г., о даровании привилегий 12 родам народа яо. Он содержит несколько важных исторических свидетельств, проливающих свет на историю яо.

Во-первых, Ли-цзун пожаловал яо право на освобождение от налогов при условии, если они будут заниматься подсечным земледелием в горных районах.

Во-вторых, в документе содержится детальное изложение этногенетического мифа яо, ведущих свое происхождение от пятицветной собаки Паньху. Фань Чэнда отмечал, что «яо восходят к уси мань, они происходят от Паньху». Упоминаемые здесь «уси мань» (49) — это «ушуй мань» III—VI вв. [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 73—74], в процессе дифференциации которых на грани I и II тысячелетий сформировались яо.

В-третьих, рескрипт Ли-цзуна позволяет проследить пути расселения яо в XII—XIII вв.: в нем перечисляются названия горных хребтов в 13 районах империи Сун, где в это время селились яо.



В-четвертых, перечень родовых названий яо позволяет сопоставить их с фамильными именами, распространенными у различных групп современных яо [Сиратори, 1975, с. 292—307; Сиратори, 1978, с. 72—82].

Заметим, что этноним «мяо» (50) в сунских источниках не зафиксирован. Он появляется позднее, в XIV в. Тао Цзунъи пишет в своих заметках: «Все уси мань— это племя, происходящее от Паньху. Среди них есть мяо, яо, лань, цицзинь, цилао. Записывающие эти названия иероглифы включают элемент «собака» [Тао Цзунъи, 1959, с. 100]. Упоминания о мяо встречаются и в других местах его сочинения [Тао Цзунъи, 1959, с. 101, 174 и др.].

VII и XIII века были периодом дифференциации нескольких этнических групп, предки которых в предшествующие столетия объединялись под общим названием «ляо» (51).

«Синь таншу» сообщает некоторые общие сведения о материальной культуре ляо— о жилище (свайные постройки), одежде (отсутствие головных уборов и обуви у мужчин, запахивание одежды налево), а также об их брачных обычаях [Эршиу ши, т. 5, с. 4162]. Судя по данным этого источника, в 634—658 гг. ляо постоянно выступали против китайской администрации Линнани, и танским императорам приходилось подавлять их «бунты». Особые заслуги в этом отношении были у Чжан Шигуя, который в 634 и 648 гг. дважды возглавлял карательные экспедиции против ляо. Биография Чжан Шигуя содержит указания на районы расселения ляо, выступавших против имперских чиновников; в 1972 г. вблизи гробницы танского Тай-цзуна было обнаружено погребение Чжан Шигуя с обширной эпитафией, позволяющей уточнить некоторые связанные с этим факты [Шэньси люцюань, 1978, с. 168—178].

Отдельные упоминания о вооруженных конфликтах с ляо в VIII—IX вв. становятся все более редкими. В сунских источниках этот этноним уже почти не употребляется. На смену ему появляются сведения о могущественных родах Хуан, Нун, Вэй, расселенных на территории современной провинции Гуанси. Характеризуя особенности их культуры, Чжоу Дагуань сообщает: «Они выносливы, носят кожаные туфли, умеют быстро подниматься в гору и спускаться вниз... Дома у них из плетеного бамбука и камыша, в два этажа: сами они живут наверху, а внизу держат кур и свиней... Едят руками и пьют воду, зачерпывая ладонью» [Жуй Ифу, 1957, с. 132—133].

В середине XI в. предводитель рода Нун поднял восстание против империи Сун и объявил о создании собственного государства Наньтянь. Заключение военного союза с Дали увеличило силы повстанцев. В течение почти двух месяцев они осаждали г. Гуанчжоу. Сунской армии удалось разгромить «мятежников». Руководитель восстания Нун Чжигоа скрылся в Дали; представители народности нунг, населяющей в наши дни пограничные с Гуанси районы Северного Вьетнама, считают Нун Чжигоа своим предком.

В III—VI вв. этнонимы «ляо» и «ли» зачастую употреблялись для обозначения одних и тех же этнических групп; в VII—XIII вв. китайские авторы уже четко различают их. В своем комментарии к «Хоуханьшу» Янь Шигу (VII в.) замечает: «Ли — это другое название южных варваров. Ныне их называют „людьми ли“ (52)» [Ван Сяньцзянь, 1959, т. 4, с. 3133]. Но уже Фань Чэнда употребляет применительно к тому же народу термин «ли» (53) — тот же этноним, которым принято обозначать в настоящее время хайнаньских ли.

### *Народы Северо-Востока*

Для истории китайского этноса в VII—XIII вв. наибольшее значение имели его контакты с народами Севера и Северо-Востока, а среди северо-восточных соседей китайцев в этот период необходимо выделить три — киданей, бохайцев, чжурчжэней.

Кидане (54) впервые упоминаются китайскими историографами в связи с событиями IV в. Однако на протяжении многих веков проблема происхождения киданей решалась авторами исторических китайских сочинений по-разному.

«Вэйшу», «Суйшу» и «Бэйши» связывают киданей с племенами си (55), в тюркских источниках VIII в. именуемыми «татабы» [Малов, 1951, с. 36, 38]. Что же касается «Удайши» и «Синь таншу», то в них приводятся две различные версии происхождения киданей: «потомки древних сюнну» [Эршиу ши, т. 5, с. 4374] и «первоначально — племя восточных ху, их предки были разбиты сюнну» [Эршиу ши, т. 5, с. 4244]. Оуян Сю в «Синь удайши» как будто бы склоняется к мнению о том, что кидане — «остатки племени сяньбийцев» [Эршиу ши, т. 5, с. 4476]. Более поздние китайские авторы, писавшие о киданях, в сущности, лишь повторяют приведенные выше сведения. Как справедливо отмечает В. С. Таскин, проблема эта может быть решена, по-видимому, лишь после расшифровки памятников киданьской письменности [Е Лунли, 1979, с. 24]. Задача прочтения этих памятников (рис. 9) еще не решена, но некоторые грамматические особенности киданьских текстов говорят в пользу теории происхождения киданей, связывающей их с народами монгольской группы.

Стремясь объяснить причины формирования образа жизни киданей, не похожего на китайский, автор «Ляоши» указывает на различия в природных условиях этнических территорий этих двух народов: «К югу от Великой стены выпадают сильные дожди и стоит сильная жара. Живущие здесь люди пахут землю и сеют хлеб, чтобы питаться; разводят тутовые деревья и коноплю, чтобы одеваться; строят дворцы и дома, чтобы жить; возводят города, окруженные внутренними и внешними стенами, чтобы управлять. В Великой пустыне стоят сильные морозы и дуют сильные ветры. [Население] пасет здесь скот, занимается охотой и рыболовством, чтобы питаться; добывает кожи и шерсть, чтобы одеваться; переезжает с места на место в соответствии с сезонами года, при-



Рис. 9. Киданьское бронзовое зеркало с надписью [Чэнь Шу, 1973, с. 36]

вплоть до 1125 г., когда оно было уничтожено чжурчжэнями. После этого часть киданей переселилась на запад, основав в Средней Азии владение, которое получило наименование «кара-китайского» («кара-киданьского») [Чжан Сюэгуан, 1942, с. 176—177].

Два века правления Ляо были временем существенных изменений в традиционной культуре киданей. Достаточно сказать, что «императрица и киданьские чиновники ходили в киданьских одеждах; император и китайские чиновники ходили в китайских одеждах» [Е Лунли, 1979, с. 316]. Кидане заимствовали у китайцев многие черты их материальной и духовной культуры. И тем не

чем повозка и спина лошади служат для него домом» [Е. Лунли, 1979, с. 10—11].

В V—VI вв. кидане расселились в верховьях Ляохэ, на «прежних землях сяньбийцев». В VII в. их территория расширилась: на севере вплоть до бассейна Амура, на востоке — до Корейского полуострова, на западе — до владений си в Чахаре, на юге — до Жэхэ. В 916 г. вождь одного из восьми киданьских племен Абаоцзи создал единое государство, получившее двадцать лет спустя название Ляо.

Киданьское государство Ляо просуществовало более 200 лет,



Рис. 10. Прически киданей. С изображений XI—XII вв. [Ань Чжиминь, 1964, с. 42]

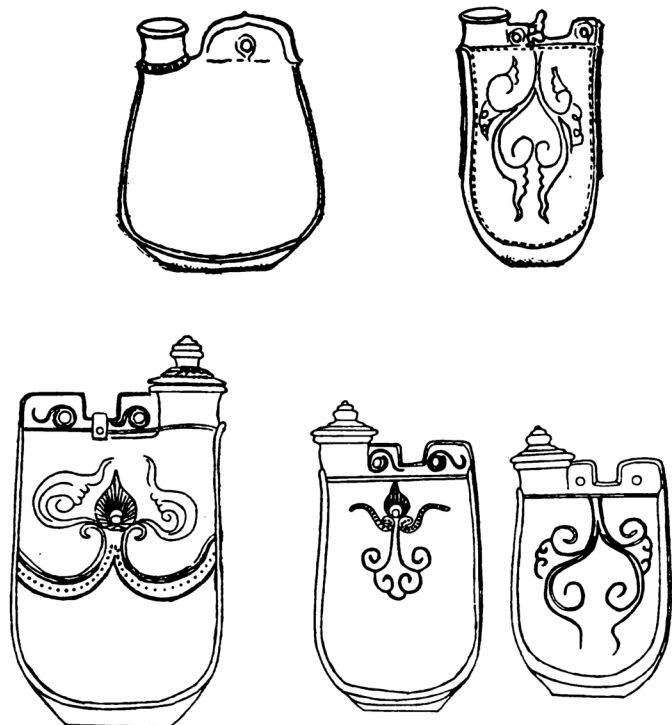


Рис. 11. Киданьские фарфоровые фляги, имитирующие кожаные прототипы [Ли Вэньсинь, 1958, с. 20; Ляонин бэй-пяо, 1977, с. 51; Цзинь Фэнъи, 1980, с. 20]

менее письменные источники и иконографические памятники киданей (фрески в погребениях правителей и знати) указывают на устойчивое сохранение в киданьской среде многих исконных черт обычаев и быта, зачастую трансформированных, но не утраченных полностью. Яркий пример тому — традиционная киданьская прическа (рис. 10). Следует упомянуть и специфические формы киданьского фарфора. Производство керамических, тем более фарфоровых, изделий было чуждо кочевникам-киданям. Но, заимствовав эти технические достижения китайцев (нередко используя также пленных китайских мастеров), кидане стали изготавливать фарфоровые сосуды, по форме и орнаментировке копирующие традиционные кожаные и не имеющие прямых аналогов в продукции сунских мастерских [Ли Вэньсинь, 1958, с. 20] (рис. 11).

Многие элементы киданьской культуры еще в VIII—IX вв. были заимствованы китайцами; особенно значительное влияние на китайское население оказала длительная оккупация киданями 16 округов в районе Яньцзина [Чжан Сюэгуан, 1942, с. 181].

В китайских исторических памятниках V в. появляются данные о племенах мохэ (56), населявших современную Маньчжурию.



Рис. 12. Чжурчжэни. С фрески XII в. [Хэнань цзяоцэо, 1979, табл. 2]

Среди них выделялось несколько групп, именованных по названиям рек, в долинах которых они обитали. Наиболее крупными из них были сунмо мохэ и хэйшуй мохэ.

Сунмо мохэ населяли бассейн р. Сунгари от ее истоков до слияния с р. Нонни; хэйшуй мохэ — долину р. Уссури.

Источники рисуют племена мохэ как охотников, которым было известно отчасти и земледелие. На охоте мохэ использовали луки с роговыми обкладками длиной 3 чи и стрелы с отравленными наконечниками [Эршиу ши, т. 3, с. 2532]. С земледелием было связано у мохэ разведение свиней: они «ели мясо и одевались в кожи» [Эршиу ши, т. 4, с. 3619]. Жили мохэ в землянках, для сооружения которых «в земле рыли яму, ставили деревянный остов и засыпали его»; входом служило верхнее дымовое отверстие, к которому приставляли лестницу [Эршиу ши, т. 4, с. 3619; т. 3, с. 2532]. Именно такое жилище было раскопано в 1955 г. близ с. Осиновка в Приморском крае [Шавкунов, 1968, с. 35]. Умерших мохэ хоронили в земле без гроба, рядом с телом покойника клали лошадь, на которой он ездил [Эршиу ши, т. 5, с. 3619]. Современные исследователи единодушно рассматривают мохэ как непосредственных этнических предков тунгусо-маньчжурских народов.

Консолидация племенного объединения сунмо мохэ завершилась в 698 г. созданием государства, основанного Цзочжуном и переименованного в 712 г. в Бохай. В более позднее время сунмо мохэ называются в китайских источниках бохайскими мохэ или бохайцами [Эршиу ши, т. 5, с. 3619].

В VIII—IX вв. государство Бохай устанавливает тесные взаимоотношения с империей Тан, а также с Японией. Территория Бохая включала современное Приморье и часть Хабаровского края вдоль нижнего течения р. Уссури.

Археологические раскопки бохайских буддийских храмов у с. Кроуновка Славянского района позволила исследователям составить известное представление о религиозной практике бохайцев [Шавкунов, 1968, с. 74—91]. Археологический материал свидетельствует о распространении в Бохае трех видов письменности — китайской, древнетюркской и местной, отдельные знаки которой сохранились в качестве меток на кровельной черепице [Шавкунов, 1968, с. 109—110].

В начале X в. часть бохайских земель была захвачена Корё, а юго-западный район отторгнут усиливающимися киданями. В 926 г. вторжение киданей привело к взятию бохайской столицы и падению Бохая. Его территория вошла в состав империи Ляо, а позднее — чжурчжэньского государства Цзинь.

Чжурчжэни (рис. 12) были потомками хэйшуй мохэ, обитавших первоначально в долине Уссури. Предпринятое М. В. Воробьевым сопоставление текстов «Корё са» («История Корё», написанная по-китайски в середине XV в. корейским ученым Чон Инчи) показало, как в 20-х годах XI в. наблюдается смешение этнонимов хэйшуй мохэ и чжурчжэнь, причем постепенно первый из них вытесняется вторым [Воробьев, 1975, с. 25—26].

Чжурчжэнь — по-видимому, самоназвание этого народа, передаваемое средствами китайской письменности как «чжуличжэнь». Кидане называли его «люйчжэнь», и этот этноним был воспринят китайцами в форме «нюйчжэнь» (57). После того как часть чжурчжэней попала в зависимость от киданей, последние стали различать «шу нюйчжэнь», или «мирных» (58) чжурчжэней, живших на юге Маньчжурии, и «шэн нюйчжэнь», или «диких» (59) чжурчжэней, населявших бассейн р. Сунгари. Этноним «нюйчжи» (60) представляет собой графический вариант термина «нюйчжэнь».

Этническая близость бохайцев и чжурчжэней представляется несомненной в свете особого отношения к потомкам сунмо мохэ со стороны империи Цзинь, основанной в 1115 г. Агудой (Тай-цзу).

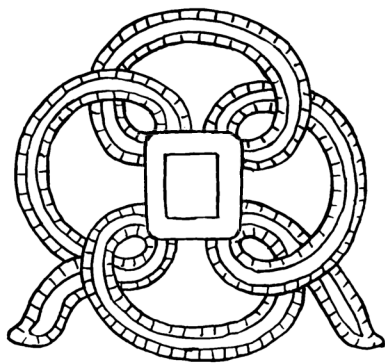


Рис. 13. Чжурчжэньская бронзовая бляха в виде узла [Гусева, Шавкунов, 1976, с. 144]

«Когда Тай-цзу разбил войско Ляо на границе, послал Лян Фу-ганя и Дала с призывом к бохайцам. Он сказал: „Нюйчжи и бохайцы в корне своем одна семья“» [Воробьев, 1975, с. 20].

Империя Цзинь возникла как полиэтническое государство, в состав которого помимо чжурчжэней входили бохайцы, кидане, китайцы. В X—XI вв. чжурчжэни прошли путь от обитания в кибитках, землянках и шалашах до строительства поселков с постоянными наземными жилищами, до возведения городищ и дворцовых строений [Воробьев, 1975, с. 363]. В материальной культуре чжурчжэней прослеживаются отдельные черты, заимствованные у соседних кочевых народов, в частности у енисейских кыргызов (вероятно, через посредство уйгуров) — например некоторые орнаментальные мотивы (рис. 13). Этническая консолидация чжурчжэней подготовила условия для использования ими достижений китайцев в области культуры и в сфере управления, а также создания своей собственной системы государственного устройства, приспособленной к особенностям их империи.

Существование империи Цзинь на Севере и Южной Сун на Юге стало главным фактором этнического развития китайцев в XII—XIII вв. Взаимоотношения между этими государствами заметно повлияли на внутреннее положение Китая, обостряя социальные противоречия сунского общества. Войны с чжурчжэнями и дипломатические отношения Сун и Цзинь способствовали формированию новой идеологической ситуации, отражавшей заметные сдвиги в этническом самосознании китайцев. Чжурчжэни не только восприняли от китайцев многие черты их культуры, но и, в свою очередь, оказали существенное влияние на формирование особенностей культуры северных китайцев XII—XIII вв. Без учета роли этнокультурных контактов с чжурчжэнями вряд ли возможно правильно реконструировать весь процесс трансформации китайского этноса в эпоху средних веков.



#### ТИПОЛОГИЯ ГОРОДОВ

Историческая миссия города в древних и средневековых цивилизациях, в том числе китайской, раскрывается главным образом в двух внешне мало связанных между собой аспектах. С одной стороны, город отнюдь не воспринимался как явление случайное или стихийное, но был призван символизировать вселенский — земной и космический — порядок, вечный и незабываемый. С другой стороны, он выступал динамической силой истории, «оплотом прогресса» и провозвестником нового. В частности, он был центром превращения народностей в нации, местом вызревания национальной культуры [Рабинович, 1980]. Однако роль города в эволюции этносов пока не стала предметом широких теоретических обобщений. Далека от окончательного разрешения и проблема исторических особенностей развития городов в Китае. Ниже мы, не претендуя на окончательные выводы, рассмотрим некоторые важнейшие черты этого развития.

#### *Танский Чанъань: символика и реальность средневекового города*

Завладев престолом, суйский Вэнь-ди приступил к постройке новой столицы, призванной олицетворять мощь и величие его державной власти. Вновь отстроенному городу, получившему название «Дасинчэн» — «Город Великого Процветания», а в танское время переименованному в Чанъань — «Вечное Спокойствие», суждено было стать в истории Китая классическим образцом средневекового градостроительства.

Причудливое переплетение сакрального и практического, всегда формировавшее облик города в архаических культурах, заявило о себе уже при поисках места для новой столицы. Старый ханьский Чанъань был отвергнут. Вэнь-ди уверял, что в этом почти заброшенном городе за восемь веков его существования накопилось много дурных поветрий и души умерших будут тревожить



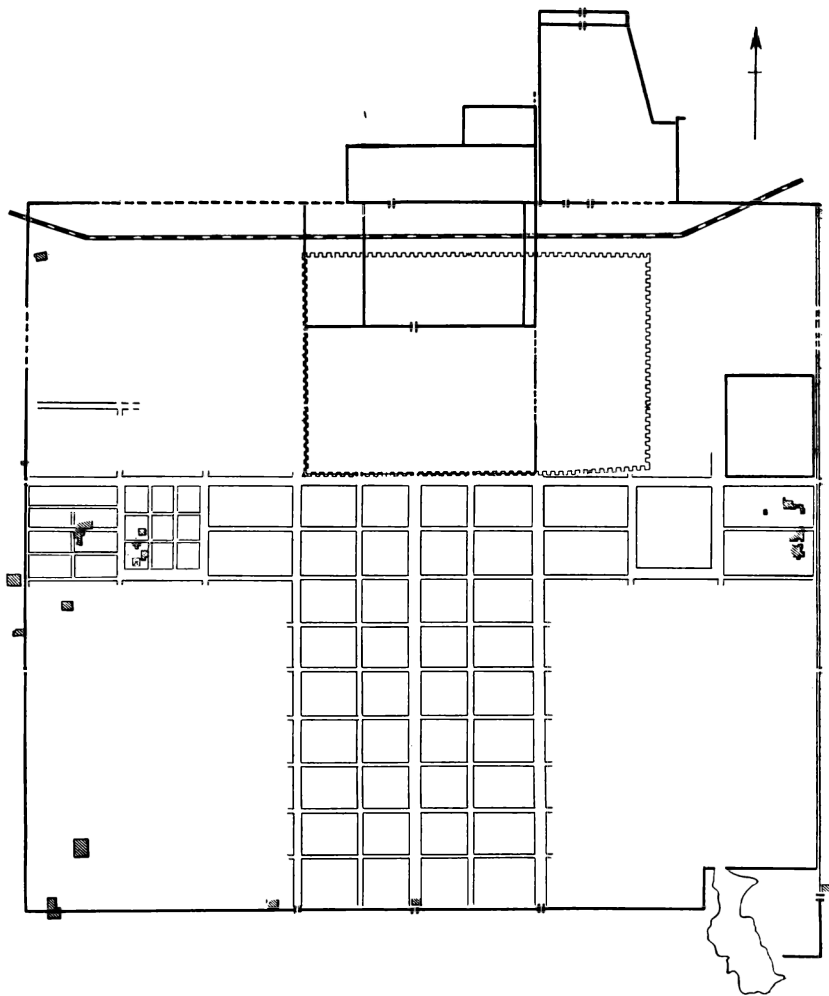


Рис. 14. План танского Чанъаня [Ма Дэжи, 1963, табл. 2]

в нем живых. Не забывали и о будущих удобствах: советники Вэнь-ди единодушно отмечали трудности водоснабжения в древнем городе [Wright, 1965, с. 672].

После многократных гаданий подходящий участок отыскивали юго-восточнее ханьского Чанъаня, в низине, окруженной горами. Выбор в данном случае соответствовал традиции градостроительства в Китае, не знавшей городов-акрополей. При выборе места сказывалось влияние геомантии, главной же причиной такой практики было господствующее представление о городе как о центре окружающей местности, неразрывно с ней связанном. Кроме того, на новом месте не было недостатка в питьевой воде.

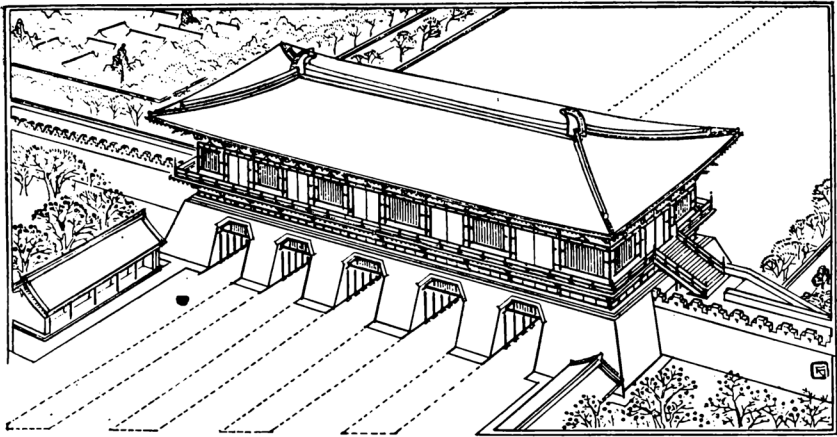


Рис. 15. Ворота Миндэмэнь в Чанъане. Реконструкция [Фу Синянь, 1977, с. 411]

Новый Чанъань раскинулся на колоссальной территории — около 80 кв. км — и по традиции имел форму, близкую к квадрату, сориентированному по странам света. Границей его служили «внешние стены», построенные, как и прежде, из утрамбованной земли, но впервые в Китае укрепленные кирпичом и тесаным камнем. Протяженность их составляла 9721 м с востока на запад и 8652 м с юга на север, высота достигала 5,3 м, толщина у основания колебалась от 3—5 до 12 и даже 20 м [Ма Дэжи, 1963, с. 596; Хираока, 1950, с. 39]. Также впервые появилось трехчастное деление столицы на Дворцовый город — Гунчэн, Императорский город — Хуанчэн и Внешний город — Вайчэн в пределах городской стены.

Обнесенные мощными стенами и разделенные площадью 2750×435 м, Хуанчэн и Гунчэн стали фокусом пространственно-планировочной среды нового Чанъаня (рис. 14). Костяк морфологической структуры города образовывала сетка пересекавшихся под прямым углом улиц: 11 в меридиональном направлении и 14 — в широтном. Ровные, широкие, безукоризненно прямые улицы танского Чанъаня ничуть не напоминали «средневековые улочки». Внушительнее других выглядели главные улицы города, предназначенные для движения экипажей. Их покрывали белым песком, с VIII в. обсаживали фруктовыми деревьями, а рядом тянулись водосточные каналы шириной до трех метров. Ширина центрального проспекта, который вел от ворот Миндэмэнь (рис. 15) к Императорскому городу, достигала 150 м и более; периферийные улицы были втрое уже [Ма Дэжи, 1963, с. 600].

Композиция города была подчинена не имевшей прецедента в древности строгой симметрии по центральной оси Юг — Север. Эта симметрия была несколько нарушена после того, как Тайцзун отстроил у северо-западной оконечности столицы дворец Да-

мингун — комплекс жилых и ритуальных построек, разбросанных в парке, среди серпантина прудов, зарослей ив и цветников. С постройкой Дамингуна, ставшего главной резиденцией танских императоров, и другого императорского парка-дворца, Синцингуна, центр городской композиции сместился к востоку. Общую картину довершала система водных путей, обеспечивавшая подвоз продовольствия, — сеть мелких протоков, водоемов и оз. Цзянцзюэчи на юго-восточной окраине города.

Грандиозностью масштабов и стройным порядком, симметрией и пропорциональностью городского плана строители города стремились внушить мысль о воплощенной в них музыке имперской планиметрии, вселенской гармонии, космологической символики, священной магии чисел. Число ворот в стенах, горизонтальных и вертикальных рядов кварталов символизировало различные отрезки астрономического времени и заставляло вспомнить образцы градостроительства «золотого века» древности. Однако в облике Чанъяня заметны и серьезные отклонения от традиционных норм. Помимо уже отмеченной симметрии, зародившейся лишь в китайско-«варварских» государствах Северных династий, укажем на следующие новшества: дворец непосредственно примыкал к северной стене, а официальные учреждения были сосредоточены в одном квартале к югу от него; наперекор древним канонам рынки находились не севернее, а южнее дворца; новым компонентом городской архитектуры стали буддийские и даосские храмы.

Основной ячейкой города по-прежнему являлись кварталы, образованные прямоугольной сеткой улиц. Каждый из них был описан пешеходной дорожкой и обнесен глинобитной стеной высотой до 3 м [Хираока, 1950, с. 39]. Внутри кварталов имелись либо одна улица, проходившая в меридиональном направлении, либо две, пересекавшиеся крест-накрест. За порядком в кварталах следили назначавшиеся властями надзиратели. Ворота квартальных стен на ночь запирались. Среди массы одноликих кварталов выделялись два больших рынка — Восточный «простонародный», и Западный — более аристократический. На территории каждого из них, равнявшейся приблизительно 2 кв. км, мог разместиться весь средневековый Лондон.

Население Чанъяня было столь же колоссально, как и размеры города. Приводимая танскими современниками стандартная цифра 1 млн., по-видимому, соответствовала действительности [Хираока, 1950, с. 42; Schafer, 1963, с. 145]. Население размещалось неравномерно. Наиболее густо были заселены северные кварталы, примыкавшие к дворцу и рынкам. Южная окраина города оставалась почти необжитой и была занята главным образом под сады, огороды, кладбища, поля для игры в поло и т. д. В окрестностях Чанъяня жилая, вероятно, почти не было, и танские поэты любили подчеркивать контраст между парадной суетой центральных улиц и безлюдными просторами вокруг столицы. Заселялись кварталы в основном по профессиональному и социальному признакам. Знать проживала в западной части города, простой народ

обитал к востоку от центральной магистрали. По свидетельству арабского путешественника IX в. Ибн-Ваххаба, в танской столице «простые люди никак не соприкасались с жителями западных кварталов», и их не пускали в расположенные на западе города парки с каналами [Schafer, 1963, с. 144].

Как всегда в Китае, город точно отображал общегосударственный порядок и потому должен был нести на себе тяжкое бремя императорского абсолютизма и тщеславия. Трансцендентный символизм «державного правления», с одной стороны, и тотальный бюрократический контроль — с другой, не позволяли городу развиваться как естественному и самостоятельному организму. Система квартальной застройки превращала его в конгломерат разобщенных коллективов, коммунальная жизнь которых немногим отличалась от жизни сельской общины. Даже в административном отношении Чанъань не составлял единого целого. Центральный проспект делил его на два уезда, помимо городской территории захватывавших обширные пространства за чертой стен. Тем более не представлял Чанъань общности социальной, ни в планировке, ни в архитектуре столицы мы не находим и намека на существование городского центра. Верхи городского общества — аристократия и служилая знать — горожанами себя не считали и даже в столице не желали расставаться с деревней. Усилиями некоторых высокопоставленных энтузиастов искусство разбивки парков в стиле «дикой природы» достигло в Чанъане подлинного совершенства.

«Две столицы — всего лишь дома императора» — гласил эдикт 731 г. [Ван Пу, 1955, с. 1575]. Подобное заявление кажется не просто метафорой. Композиция Чанъаня действительно имела нечто общее с традиционной планировкой дома-усадьбы Северного Китая: стоявший напротив главных ворот императорский дворец с парком позади занимал место главного здания, за которым обычно находился сад или огород; жилые районы с их U-образной конфигурацией соответствовали двору и второстепенным боковым постройкам [Wright, 1965, с. 673]. В доме императора ничто не должно было посягать на самодержавную власть его хозяина. Даже административные здания не отличались от приземистых частных строений. И только многоэтажные буддийские пагоды нарушали однообразный горизонтальный пейзаж столицы.

Имперская «идея» придавила город, хотя не сделала его унылым или безликим. Блеск столичной жизни восхищал современников и пленял сердца поэтов. Но китайские поэты, как известно, воспевали не столько вечное, сколько преходящее, не столько слагали гимны красоте, сколько оплакивали ее. Надо признать, что Чанъань мог быть для них неиссякаемым источником вдохновения. Ни в облике, ни в бурлящей жизни столицы почти неразличимо стремление ее жителей увековечить свою память. В строительстве повсеместно использовались хрупкие и недолговечные материалы — земля, дерево, глина, сырцовый кирпич, черепица; здания сооружались на скорую руку и с легкостью меняли свое

пазначение. Характерный пример чанъаньского градостроительства — строительный бум после мятежа Ань Лушаня, когда аристократы спешно сооружали аляповатые особняки, прозванные «деревянными чудищами». Через 15 лет по приказу императора они были снесены [Schafer, 1963, с. 139]. В 810 г. Сянь-цзун отмечал, что многие здания в столице нуждаются в срочном ремонте, но тут же высказывал сомнение в его целесообразности [Ван Пу, 1955, с. 562]. Чанъань как будто не имел собственного бытия, он служил скорее ареной демонстрации сиюминутного преуспеяния, самовосхваления и прожигания жизни. Он был, по выражению А. Райта, «спланированной эфемерностью» [Wright, 1965, с. 677].

Стихийные бедствия и разрушения в годы восстания Хуан Чао превратили Чанъань в груду развалин, а время быстро стерло его следы. Сейчас о танском Чанъане напоминают лишь две каменные пагоды. Кстати сказать, буддийские монастыри, служившие в городах средневекового Китая местами массовых празднеств и собраний горожан, были единственными зданиями, которые выполняли некое подобие общественных функций.

### *Аспекты урбанизации*

Для китайского средневековья важным показателем урбанизации по-прежнему остаются масштабы строительства городов, имевших стены. Поскольку города в Китае всегда служили символом власти и резиденцией чиновничества, градостроительная деятельность непосредственно отражала тенденции политического развития страны, а в широком смысле — развития китайской цивилизации в целом. Если ханьская эпоха была временем бурного роста городов на центральной равнине, а последующие столетия ознаменовались не меньшим размахом градостроительства в среднем и нижнем течении Янцзы, то периоды Тан и Сун, как уже отмечалось в предыдущей главе, прошли под знаком дальнейшего наступления урбанизации на Юг. Интенсивная градостроительная деятельность в юго-восточных областях в эпоху Тан отобразила освоение холмистых районов Чжэцзяна и Цзянси. Тогда же началась колонизация Фуцзяни с морского побережья — факт в своем роде уникальный в истории Китая. На Юго-Западе города создавались главным образом на торговых путях [Chang Sen-dou, 1963, с. 128—129]. Урбанизация Северного Китая в сунское время носила качественно иной характер. Здесь, как и в период «варварских завоеваний» IV—V вв., кочевники — кидане и тангуты — сооружали города с целью контролировать местное китайское население.

Эпоха и региональные особенности накладывали свой отпечаток на облик городов. На равнинном Севере с его древними традициями города имели, как правило, довольно строгую и правильную планировку. Южные города в силу более позднего происхождения и преобладания на Юге холмистого рельефа не могли похвастаться строгостью линий, отличались свободной, подчас ха-

отической застройкой. Так, Ханчжоу, возникший на рубеже VI—VII вв. у южной оконечности Великого канала, имел форму, близкую к прямоугольнику, шириной 2—3 км и длиной около 18 м. Когда город стал столицей Южносунского государства, императорский дворец вопреки сложившимся канонам разместился в его юго-восточной части. Улицы Ханчжоу не создавали сколько-нибудь регулярной системы [Gernet, 1959, с. 23].

Переходный период в жизни китайского общества — IX—XI вв. — явился важным водоразделом и в истории китайского города. Если в раннем средневековье основа городского бытия была в целом политической, то к сунскому времени ведущими стали экономические импульсы развития городской жизни. Уже в танской империи существовали крупные города, выросшие на базе торгово-ремесленной деятельности. Все они, за исключением Чанъяна и почти не уступавшего ему по числу жителей Лояна, находились на Юге. Так, Цзянлин и Янчжоу насчитывали по 250 тыс. дворов, Чэнду — около 200 тыс.; по 100 тыс. дворов имелось в Гуанчжоу, Жуньчжоу, Ханчжоу [Хино, 1964 (I)]. В период упадка и распада танской державы ряд провинциальных городов превратился в провинциальные центры, а стремительный хозяйственный подъем Центрального и Южного Китая повлек за собой постепенную кристаллизацию новой экономической инфраструктуры, существовавшей наравне с традиционными административными узлами, а в ряде случаев и заслонявшей их.

В новой системе экономических связей различимы несколько структурных уровней. К низшему звену иерархии рыночных центров относились так называемые цаоши — «сенные», или «поспешные» (второе значение слова «цао»), рынки (61), на Юге их называли чаще «сюйши» — «пустующие рынки» (62); то были периодические сельские рынки с 2—6-дневным циклом, возникавшие на торговых путях, реках, перекрестках дорог, у мостов, монастырей, поместий, причалов и т. д. На таких рынках крестьяне близлежащих деревень обменивали сельскохозяйственные продукты на товары, привозимые из городов. В наиболее развитых центральных и юго-восточных районах сунского Китая сеть периодических рынков достигала, по-видимому, максимально возможной плотности. Современник отмечал, что в низовьях Янцзы и Хуайхэ «повсюду на слиянии рек сенные рынки, и при них живет много богатых и могущественных семей» [Shiba, 1970, с. 141]. Судя по некоторым данным, в районах, примыкавших к Янцзы, один такой рынок приходился на 3—4 деревни или даже функционировал в каждой деревне [Фу Цзунвэнь, 1982, с. 118]. Наряду с «сенными рынками» существовали регулярные ярмарки, иногда специализированные. Обычно они проходили у монастырей в дни крупных праздников. Торговые местечки вырастали также у переправ, при складах и постоянных дворах.

Государство быстро прибрало к рукам ширившуюся торговлю. Уже с IX в. местные военные правители начали взимать пошлину за провоз и продажу товаров на сельских рынках. Сунское пра-

вительство ввело единую систему таможенных управ. К 1077 г. по всему Китаю их насчитывалось более 2 тыс., а к началу XIII в., вероятно, до 10 тыс. [Elvin, 1973, с. 167].

Над массой мелких периодических торжищ сугубо локального масштаба возвышались более крупные торговые центры, называвшиеся просто «ши» — «рынками». Размеры ши заметно варьировались, но в большинстве своем они насчитывали по нескольку сотен дворов [Ma, 1971, с. 58]. В Северном Китае в сунское время зафиксировано лишь около десятка ши, зато в Чжэцзяне их число за XI—XIII вв. возросло с 35 до 105, в Цзяннани — с 9 до 45, в Сычуани — с 18 до 36 [Судо, 1965, с. 843]. По существу, ши представляли собой протогородские образования, способные при благоприятных условиях развиваться в торговые центры городского типа. Так было, например, с расположенным на берегу Янцзы южнее Эчжоу поселением Наньши («Южный рынок»), где имелись «несколько тысяч дворов и процветающие рынки» [Като, 1962, с. 327]. Подобные торгово-ремесленные посады уже соответствовали уровню наиболее крупных собственно торговых центров — чжэнь. В IX—X вв. так называли военные гарнизоны в провинции, но к сунскому времени большинство чжэней выполняли чисто экономические функции. Некоторые из них превосходили по товарообороту даже областные центры [Като, 1962, с. 322]. На примере Цзиньдэчжэня, знаменитого центра фарфорового производства, мы можем судить об этапах развития таких посадов. На первых порах сложился небольшой поселок, жители которого еще сочетали земледелие с изготовлением керамики, затем появились периодический рынок и храм. В начале XI в., когда поселок получил статус чжэня, он имел шесть улиц, три рынка и насчитывал несколько тысяч семейств [Стужина, 1979, с. 14].

Административные и экономические формы связей, разделенные на низших ступенях, сливались на уездном уровне и выше. В 1077 г. 98% уездных и все областные центры имели пункты по сбору торговых налогов. Среди 127 провинциальных и областных центров 87 давали больше половины налоговых поступлений с подчиненных им территорий, а квота Кайфына в 2,6 раза превосходила налоговый сбор от столичной области [Ma, 1971, с. 69].

За цифрами налоговой статистики стоят глобокие перемены в характере, размахе и темпах урбанизации. Благодаря резко усилившемуся притоку сельского населения в стране не только появлялись новые, но и стремительно росли старые города. Не будучи в состоянии вместить всех желающих, города выплескивались за стены, обрастали посадами и городами-спутниками. Пригороды южносунского Ханчжоу и некоторых других крупных городов Юга по размерам и численности населения не уступали городу в черте стен. В г. Тинчжоу (запад Фуцзяни) к 60-м годам XI в. лишь три квартала находились внутри стен, а 23 — вне их [Ma, 1971, с. 93]. Хотя вновь появлявшиеся пригородные поселения нередко присоединяли к городу за счет постройки новой стены, сам факт существования посадов уже казался естественным и даже неизбежным.

Так, Су Дунпо, протестуя в 1092 г. против намерения властей расширить стены Сучжоу, писал: «Большинство жителей города живет за пределами стен. В течение ста с лишним лет правления царствующей династии люди удовлетворялись низкими насыпями и не страдали от того, что стены [их посадов] маленькие. К тому же повсюду вокруг городов разбросана масса таких городков, называемых санными рынками, с небольшими стенами и множеством жителей. Разве можно их всех обнести одной стеной?» [Су Дунпо, 1958, с. 1516].

Средневековая китайская статистика не содержит данных о численности городского населения. По подсчетам М. Элвина, в сунское время горожане составляли не менее 10% населения страны [Elvin, 1973, с. 176]. На Юго-Востоке доля городских жителей могла подниматься до непревзойденного в дальнейшем уровня — 25 и более процентов [Shiba, 1970, с. 137]. О расцвете городской жизни красноречиво свидетельствуют отзывы европейских путешественников XIII—XIV вв. Марко Поло и Одорика, не устававших изумляться богатству, колоссальным размерам и многолюдью китайских городов.

Интенсивная урбанизация, особенно в Юго-Восточном Китае, во многом способствовала развитию специализации в сельском хозяйстве. Определились основные рисопроизводящие районы, снабжавшие продовольствием крупные города. К XIII в. только частные купцы ежегодно подвозили к Ханчжоу 116 тыс. т риса [Elvin, 1973, с. 168]. Сложилось хозяйства пригородного типа — садовые, огородные, рыбоводческие и пр. Жители некоторых местностей переключились на производство чая, лака, шелка, бумаги или древесины и сами были вынуждены закупать рис. Наиболее известные местные продукты стали доступны по всей стране. Однако в целом межобластные связи оставались довольно слабыми, свидетельством чему служит полное отсутствие в сунских городах земляческих организаций. Можно говорить лишь о формировании единых региональных рынков. В этом плане явственно выделяются три региона — Северный Китай, Юго-Запад, район среднего и нижнего течения Янцзы, каждый из которых имел самостоятельную систему денежного обращения.

Значение «городского бума» сунской эпохи, в особенности появление гигантских городских агломераций, можно оценить лишь в исторической перспективе и при учете всех условий и сторон процесса урбанизации. Путь развития городов в «Срединной империи» не похож на путь, пройденный городами средневековой Европы. Город в Китае не утверждал и не пытался утвердить себя как самостоятельная сила, оставаясь во власти унифицированного императорского режима. Со времени правления династии Сун государство по-своему «признало» город, введя для горожан особую систему налогообложения, но отказывалось видеть в них особую социальную группу. Пользуясь городской теснотой, государство охотно сдавало в аренду здания и участки земли в городах, но не допускало даже мысли о возможности существования



особого городского права. По замечанию Э. П. Стужиной, «рост городов в Китае XI—XIII вв. совпал с укреплением феодальной централизованной бюрократии, развитие которой привело к полному утверждению государственного регулирования ремесла и торговли» [Стужина, 1979, с. 90].

### *Кайфын — новый тип столицы*

Богатый материал для изучения трансформации китайского города в эпоху «городской революции» XI—XIII вв. дает история сунской метрополии Кайфына. (В танское время город именовался Бяньчжоу. При Сунах Кайфын имел и другое официальное наименование — Дунцзин, т. е. Восточная столица. В просторечии его называли также Бяньцзин или Бяньчэн.) Этот древний город, расположенный у стыка Великого канала с Хуанхэ, пережил второе рождение в X в., когда он вначале служил столицей нескольких северокитайских государств, а затем почти полтора столетия являлся главным политическим, экономическим и культурным центром страны. Несмотря на почтенный возраст, Кайфын ничего не унаследовал от славы и блеска прежних династий, и его выбор в качестве императорской резиденции объяснялся причинами чисто практическими. Отчасти он был продиктован военно-стратегическими соображениями, однако главную роль сыграли, несомненно, выгодное положение города на главном торговом пути между Севером и Югом и общее перемещение экономического центра Китая на Восток и Юг. Только за вторую треть XI в. численность рынков в окрестностях Кайфына увеличилась с 8 до 20 [Фу Цзунвэнь, 1982, с. 118].

Ранняя история Кайфына как столицы являет характерный пример стихийного развития города под воздействием экономических факторов урбанизации. От середины X в. до нас дошли описания Кайфына, передающие новый, напряженный пульс городской жизни: в городе «собралось великое множество китайцев и чужеземцев»; из-за постоянного наплыва ремесленников и торговцев плата за жилье непрерывно растет; повсюду здания «густо лепятся друг к другу», и даже правительству негде разместить свои канцелярии: улицы до такой степени застроены домами, что экипажи с трудом пробираются через нагромождение построек [Стужина, 1979, с. 15; Сыма Гуан, 1956, с. 9532].

По контрасту с танским Чанъанем Кайфын развивался на основе уже существовавшего торгово-ремесленного поселения. Предпринятая накануне воцарения династии Сун постройка новой, более вместительной стены была лишь первой попыткой властей привести прозаическую реальность города в соответствие с нормами градостроительства. Сановные «отцы города» и в дальнейшем прилагали для этого немалые усилия. Понемногу расширялись стены, совершенствовалась планировка, еще в 995 г. прежние названия кварталов, сочтенные «вульгарными», были изменены на более благозвучные, новые имена получили и ворота

[Краске, 1975, с. 71]. И все же меры, принимавшиеся правительством, не успевали за динамичным развитием города. По приблизительным оценкам, к 1021 г. около 500 тыс. человек проживало в черте стен Кайфына и не менее 30—40 тыс. — в его пригородах, а в конце столетия население столицы уже превышало 1 млн. [Краске, 1975; с. 65; Hartwell, 1967, с. 127]. Между тем по территории город почти вдвое уступал танскому Чанъаню. Необычайно высокая плотность населения в Кайфыне заставляла горожан использовать каждый свободный метр площади, так что постройки захватывали часть улиц, мостов, даже дворы монастырей; она же позволяла извлекать большие доходы от сдачи в аренду земли и домов. В 1107 г. власти были вынуждены издать указ, запрещавший домовладельцам беспричинно повышать плату за жилье [Сюй Сун, 1957, с. 6518]. Появились трехэтажные увеселительные заведения и гостиницы, хотя в городском пейзаже по-прежнему доминировали невысокие здания.

Нельзя сказать, что власти не боролись со стихийным ростом столицы. В 1035 и 1037 гг. выходили эдикты, запрещавшие деревенским жителям переселяться в метрополию, но эти запреты, как мы уже знаем, не возымели действия. Целое столетие власти безуспешно пытались пресечь самовольную застройку проезжей части улиц. В конце концов им приходилось идти на компромиссы с действительностью. С 1082 г. администрация стала просто взимать налог «за захват улиц». При очередной реконструкции столицы в 1078 г. правительственные учреждения и военные лагеря были размещены в гуще жилых кварталов. Династия смирилась и с тем, что к императорскому дворцу вплотную примыкали увеселительные заведения и торговые ряды. Лишь в 1117 г. торговцев перестали пускать на галерею дворца, а купеческие лавки и конторы были наконец изгнаны с центрального проспекта [Стужина, 1979, с. 101]. И то и другое произошло уже под занавес «золотых дней» Кайфына, в годы царствования последнего северосунского императора Хуэй-цзуна. С именем этого неудачливого правителя связана постройка двух монументальных сооружений в столице. По совету даоса-геоманта Хуэй-цзун приказал насыпать в северо-западном углу города огромный холм-сад более 15 км в окружности и высотой почти 140 м. В южном пригороде был построен, предположительно по древним образцам, жилой комплекс из 100 зданий для 3 тыс. учащихся Императорской школы [Краске, 1975, с. 74].

Кайфын стоял на ровной местности, но, по-видимому, не выделялся четкостью и симметрией планировки. К сожалению, археологические данные о Кайфыне отсутствуют, а сохранившиеся в старых географических описаниях рисунки дают идеализированный образ сунской столицы. Однако даже на этих рисунках видно, что город был вытянут к северо-западу и имел несколько ромбовидные, хотя и близкие к квадратным очертания. На рис. 16 изображен схематический план Кайфына. Первоначально город окружала стена длиной 11,4 км по периметру. В 956 г. вокруг

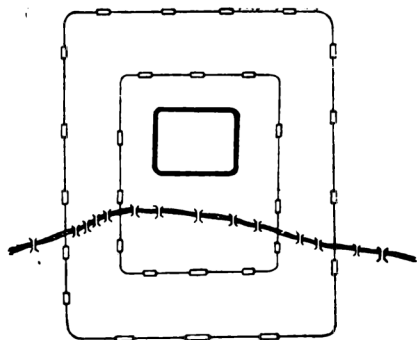


Рис. 16. План сунского Кайфына [Сюй Банда, 1958, с. 37]

нее была сооружена новая глинобитная стена толщиной 18 м у основания и высотой более 12 м. Протяженность ее после ряда реконструкций достигла почти 27 км. В стене имелось 12 ворот — по две с каждой стороны [Краске, 1975, с. 72]. Подступы к воротам защищали 2—3 ряда дополнительных стен — вэнмэнь. Такие оборонительные заслоны в сунское время имелись у большинства крупных городов [Като, 1962, с. 246]. Вдоль стены тянулся обсаженный ивами широкий ров,

тут же располагались многочисленные дворцы и парки.

В Кайфыне существовало традиционное для императорских столиц трехчастное деление на Дворцовый, Императорский и Внешний город, но в облике сунской столицы воплотился и ряд оригинальных градостроительных приемов. Так, дворцовый комплекс, занимавший территорию старого Бяньчжоу, находился почти в самом центре города — новшество, впоследствии ставшее традицией. Хотя столица имела правильную систему кварталов и улиц, полной симметрии добиться не удалось. По-видимому, площадь кварталов западной половины столицы превосходила площадь восточных кварталов, иначе говоря, центральная ось города, представленная Императорским проспектом, была сдвинута к востоку [Краске, 1975, с. 63].

Административные здания, дома чиновников и богачей сосредоточивались в центральных кварталах, хотя, как уже было отмечено, не всегда в приличествующем им отдалении от мирской суеты. В какой-то мере достижению полной упорядоченности мешали главная транспортная артерия города — канал Бянь и несколько рек, образывавшие самостоятельную хозяйственную систему (рис. 17). По каналу в Кайфын ежегодно поступало более 6 млн. даней риса против 2 млн. для танского Чанъаня [Ма, 1971, с. 121]. Вообще по сравнению с Чанъанем водные пути в жизни Кайфына играли более заметную роль, и город украшали почти четыре десятка ажурных мостов. Стали выше и пагоды, среди них знаменитая Железная высотой более 100 м.

Неудержимый рост города, густота его застройки и скученность населения вызвали радикальные сдвиги в самих принципах городской организации. По-видимому, уже к началу правления династии Сун отмерла система изолированных кварталов [Кида, 1978, с. 118]. О переменах, происшедших в облике китайских городов, наглядно свидетельствует свиток Чжан Цзэдуаня (начало XII в.) «Праздник цинмин на реке Бянь». На картине мы видим лавки с вывесками и дома, выходящие прямо на улицу, тогда как квартальные стены бесследно исчезли (рис. 18). Показательно

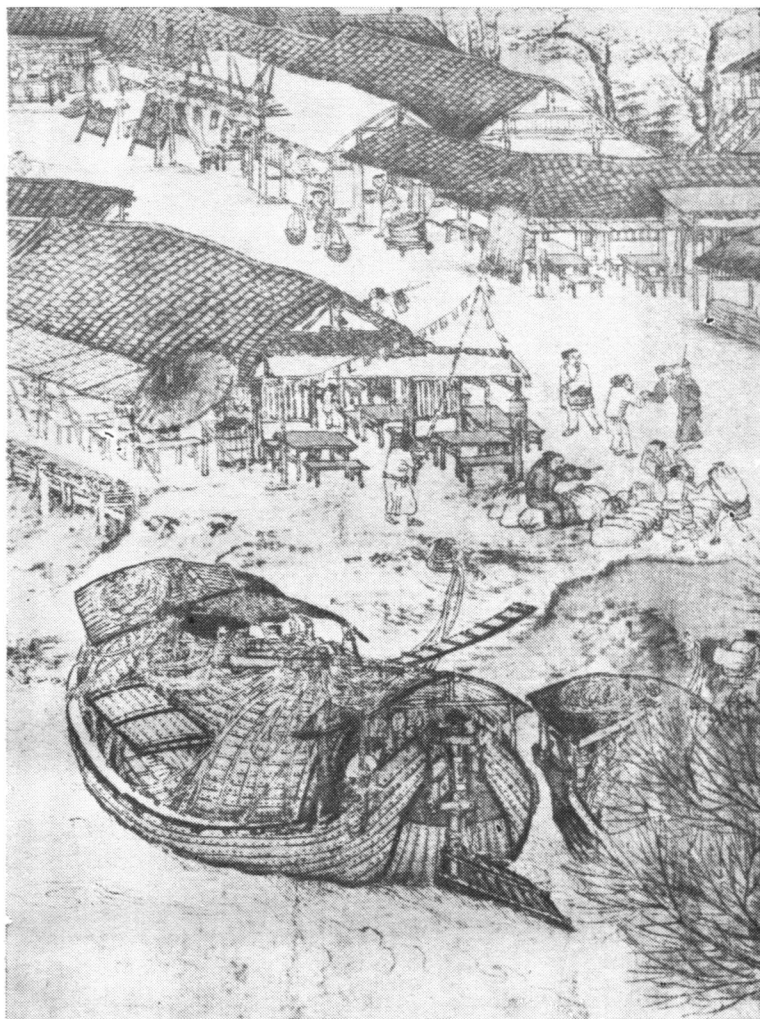


Рис. 17. Разгрузка риса с судна на канале. Свиток Чжан Цзэдуаня (фрагмент)

также, что в описании Кайфына Мэн Юаньлао адресами служат просто названия улиц. Аналогичную трансформацию претерпели и другие города сунского Китая как на Юге, так и на Севере [Като, 1962, с. 256—259].

Новые условия жизни в городах породили новые методы контроля городского населения. Города начали делить на секторы — сянь (63) со своими административными органами, выполнявшими функции полицейского участка, суда и пожарной охраны. В Кайфыне в 1010 г. было учреждено 8 таких секторов, в южносунском



Рис. 18. Улицы Кайфына. Свиток Чжан Цзедуаня (фрагмент)

Ханчжоу их насчитывалось 13 — 9 в черте стен и 4 в пригородах [Като, 1962, с. 260]. Таким образом, исчезновение кварталов не привело к росту независимости городов от императорской государственности.

Падение северосунского царства было тяжелым ударом для Кайфына. Хотя город оставался одной из столиц чжурчжэньской династии Цзинь, потеря торговых связей с Югом, разрушения, вызванные войнами, и эпидемии в конце концов обескровили его. На исходе XIII в. Кайфын насчитывал лишь около 90 тыс. жителей, дни его процветания были позади: [Hartwell, 1967, с. 152].

Бурное развитие городов, резкое повышение тонуса их торгово-ремесленной активности в Китае XI—XIII вв. производят внушительное впечатление. По своим размерам и числу жителей, многолюдью улиц и стремительному темпу жизни даже провинциальные города сунского Китая намного опережали крупнейшие столицы Европы того времени. Но в оценке исторической роли города решающее слово принадлежит не количественным показателям и не видимому блеску, а формам социальной организации городского населения. Как же выглядел социально-экономический острот жизни города в условиях всеобъемлющего контроля государства?

### *Контуры городского общества*

Мэн Юаньлао, живописуя кайфынский быт, отмечал, что в городе «даже нищие имеют свой порядок, жители не терпят малейшей небрежности. Одежды чиновников, земледельцев, ремесленников и купцов, людей всех занятий имеют установленный для каждого вид. Никто не осмеливается его нарушить» [Мэн Юаньлао, 1957, с. 29]. Строгий иерархизм, «этикетность» публичной жизни свойственны средневековым городам всего мира, и города в Китае отнюдь не составляли исключения. Важнее другое: Мэн Юаньлао описывает городской порядок в категориях общегосударственной схемы «четырёх групп народа», не смущаясь тем, что в разряд горожан у него попадают крестьяне. Впрочем, горожанам в этой схеме вообще нет места, вспоминает же о ней Мэн Юаньлао не просто по привычке. Социальный строй городов в Китае действительно не выходил за рамки единых табелей и уложений «Срединной империи», игнорировавших различия между городом и деревней.

Пирамиду городского общества увенчивали чиновники — те, кто управлял областями, уездами, народом вообще, но не городами, как таковыми. Присутствие их было весьма ощутимым во всех городах и особенно в столицах. В Кайфыне, например, только штатных чиновников насчитывалось более 3 тыс. [Ма, 1971, с. 111]. Столь же неперемный атрибут городской жизни составляли воины — как регулярные войска, так и городская полиция. Гарнизон танского Чанъяня насчитывал 100 тыс., в Кайфыне XI в. квартировала половина всей сунской армии — почти 700 тыс. человек [Wright, 1974, с. 343; Ма, 1971, с. 111]. К этому следует прибавить учащихся конфуцианских школ и еще более многочисленный контингент наезжавших в город претендентов на ученое звание. В сунскую столицу для сдачи экзаменов ежегодно прибывало по 20 тыс. и более человек. Крупные землевладельцы тоже предпочитали жить в городах и там устраивать свою карьеру. Одним словом, города были средоточием официальной жизни Китая со всей ее помпой и имперскими традициями.

С окончательным утверждением абсолютистских и бюрократических форм правления в сунский период привязанность правящей верхушки к городу как месту службы еще более возросла. Из почетного, но в конечном счете все-таки временного пристанища город превратился в постоянный дом и родину для чиновной знати, причем не только в переносном смысле. В середине XI в. Кайфын, где проживало лишь 1,6% населения страны, поставлял треть обладателей высшего ученого звания цзиньши [Краске, 1975, с. 53]. Высказанное Э. Кракке предположение о том, что из районов с большей концентрацией городов выходило соответственно и большее число чиновников, подтверждается конкретными исследованиями социальной мобильности в отдельных регионах [Shiba, 1975, с. 40—41]. Развитие городов шло по пути взаимной адаптации имперской государственности и города, которая привела, с одной стороны, к перестройке рядов господствующего класса за счет притока верхушки горожан, с другой — к интеграции города нового типа в существующий политический режим.

Рядом с чиновниками наверху социальной лестницы города стояло богатое купечество. Оставаясь в теории наиболее справедливым слоем общества, купцы на деле обладали огромным весом и влиянием, в том числе политическим. В сунское время они порой добивались смещения неугодных им правителей городов. Негласный, но прочный союз бюрократии и торгового капитала — характерная черта китайского города, много объясняющая в его исторической судьбе. Именно верхушка купечества создавала неофициальный фасад городской жизни, поддерживая царившие в больших городах деляческий дух и жажду развлечений. Старательно перенимая образ жизни и манеры чиновной знати, купцы задавали тон в общей атмосфере расточительства и снобизма городской жизни богатых. Купеческие сынки составляли своего рода золотую молодежь городов, диктовавшую неписаные законы городского «шика». Подражая властям предрежущим, купцы любили выставлять себя благодетелями простого народа. По сообщению У Цзыму, в Ханчжоу многие состоятельные купцы «почитали старших, сострадали бедным», на базарах, завидев неудачливого торговца, покупали его товары, за свой счет хоронили покойников в бедных семьях, а в морозы по ночам тайком подкладывали под двери обездоленных деньги, и бедняки, обнаружив их утром, «думали, что они упали с неба» [Мэн Юаньлао, 1957, с. 294]. Филантропия по религиозным мотивам — единственный вид деятельности, хотя бы отдаленно напоминавший сотрудничество разных слоев горожан в китайском городе. В этом купцы не отличались от чиновников: простых людей можно было жалеть, но в них совершенно невозможно было видеть равных себе.

Насколько парадный облик городов определяли чиновники и купцы-миллионеры, настолько же в своем будничном, неприкрашенном виде города представляли скоплением изнуренных, бедствующих людей. Мрачным диссонансом к повествованию Мэн Юаньлао о Кайфыне звучат слова его современника о наводняв-

ших сунскую столицу нищих, которые «без одежды, оголенные слоняются повсюду и падают замертво на улицах» [Сюй Сун, 1957, с. 6319]. О существовании глубокой имущественной дифференциации среди торгово-ремесленных слоев говорят, в частности, данные о сумме налогов, которые правительство в годы реформ Ван Аньши получало от разных категорий кайфынских торговцев [Миядзаки, 1950, с. 5]:

Категория дворов	Процент		Средняя квота на 1 двор (в связках монет)
	к общему числу дворов	к сумме налогов	
Высшая	0,2	65	25 000
Средняя	6,4	16	210
Низшая	93,4	19	18

Таким образом, две трети всего налогового сбора поступило лишь от 0,2% купеческих семей. За средней и низшей категориями стоят владельцы мелких лавок, в которых торговля, как правило, совмещалась с ремесленным производством. Немало ремесленников работало в государственных мастерских. Хотя ремесленное производство было жизненными соками города, ремесленники, особенно казенные, находились в приниженном положении и сколько-нибудь заметной роли в социальной жизни города не играли. Масса торгового люда была представлена бродячими торговцами снедью и всяким мелким товаром — таких Чжоу Ми в Ханчжоу XIII в. различал 177 видов [Мэн Юаньлао, 1957, с. 450—453]. Налоги они не платили, но жестокая конкуренция и без того ежедневно грозила им разорением.

Далеко не последнюю роль в жизни городского общества играли монахи. В танском Чанъане к середине VIII в. насчитывалось соответственно 94 буддийских монастыря, 16 даосских и 40—50 тыс. монашествующих [Schafer, 1963, с. 139, 145]. В сунских столицах монастырей и храмов заметно прибавилось. В Ханчжоу и его пригородах в XIII в. имелось почти 100 даосских и более 400 буддийских кумирен и монастырей [Мэн Юаньлао, 1957, с. 257—258; Линь Чжэнцун, 1979, с. 52].

Значительный процент городских жителей составлял обслуживающий персонал различных заведений, домов знати и богачей. Частных слуг сунские источники выделяют в особую категорию «сяньжэнь». Среди них мы встречаем учителей словесности, музыки и пения, художников, садовников, архитекторов, портных, лакеев, управляющих хозяйством и т. д. [Мэн Юаньлао, 1957, с. 300]. Были и такие, кто просто ходил по домам и выполнял разную работу. Немалым спросом пользовались, конечно, красивые женщины. По свидетельству ученого XII в. Хун Суня, в Ханчжоу «люди не беспокоятся о том, чтобы иметь сына. Если же у них рождается дочь, ее любят и лелеют словно драгоценный камень или жемчужину. Когда она подрастает, в зависимости от природных склонностей она обучается разным искусствам. Одних



готовят к тому, чтобы быть певичками в домах высокопоставленных особ. Меньше ценятся девушки свиты, служанки, девушки на подсобных работах, швеи, актрисы, прачки, девушки, искусные в игре на цине или в шашки, поварахи и кухарки» [Eichhorn, 1957, с. 174]. Аналогичное суждение, касающееся всего района низовий Янцзы, высказал другой сунский автор [Тао Цзунъи, 1972, с. 3637]. Большое число женщин в городах торговали своим телом. В танском Чанъане девыцы легкого поведения обитали в отдельном квартале Пинкан, расположенном в аристократической части столицы. Впоследствии злачные места рассеялись по всему городу. В целом проституция была точным слепком городского общества. Отдельные куртизанки, имевшие успех в высшем свете, утопали в золоте, рядовые жрицы любви влачили жалкое существование, обслуживая таких же бедняков, не имевших денег на женитьбу. В сунских столицах существовала и мужская проституция.

Обширен и многолик был преступный мир городов, особенно крупных. По наиболее оживленным улицам слонялись карманники, шулеры, всевозможные шарлатаны и жулики, сбывавшие поддельные драгоценности, одежду из бумаги, снадобья из глины и опилок. Таких в Ханчжоу называли «грабителями среди бела дня». Гораздо опаснее были вооруженные шайки, которые оцепляли целые кварталы и грабили всех подряд. Банды имели свои названия, а их вожаки носили кличку «дед» [Мэн Юаньлао, 1957, с. 444; Тао Цзунъи, 1972, с. 298].

Городские низы в средневековом Китае не заявляли о себе как самостоятельная сила. Правда, в сунский период имели место спорадические восстания горожан, однако в ходе их восставшие не выдвинули лозунгов специфически городского характера.

### *Городская торговля*

Отличающее танскую эпоху стремление к детальной регламентации всех сторон общественной жизни воплотилось, помимо прочего, в системе строгого государственного контроля над торговлей. Так, в Чанъане почти вся торговая деятельность сосредоточивалась на двух официальных рынках, управлявшихся особым штатом чиновников. Внутри жилых кварталов находились в лучшем случае небольшие продовольственные лавки. Оба рынка, аккуратно разбитые четырьмя улицами на девять кварталчиков, были застроены лавками и торговыми домами, концентрировавшимися по профессиональному признаку. Хотя вне рынков существовали кварталы ремесленников — виноделов, ювелиров, мастеров по изготовлению музыкальных инструментов, продавали они свои изделия на рынках. Торговля была жестко регламентирована не только во времени, но и в пространстве. «В городах, не являющихся окружными или уездными, не разрешается открывать рынки, — гласил эдикт 731 г. — На рынках надлежит в полдень бить в барабан 200 раз и таким образом собирать народ. За семь четвертей до захода солнца 300 ударов в гонг должны возвещать о том, что

пора расходиться». После захода солнца ворота рынков закрывали, и всякая торговля прекращалась [Ермаченко, 1963, с. 7].

Административный контроль распространялся, естественно, и на внутренний механизм торговли. Купцам, отправлявшимся в путь, надлежало запастись пропуском, где указывались цель и маршрут их путешествия, а торговцам на рынках — удостоверениями от рыночной управы. Раз в 10 дней власти устанавливали единые для всей страны цены — экземпляры танских ценников были обнаружены в Дуньхуане. Специальный штат служащих следил за порядком на рынках — исправностью весов, качеством товара и т. д. Уличенных в спекуляции или мошенничестве подвергали палочному наказанию.

Интересные штрихи, касающиеся организации танских рынков, привел сановник Лю Юйси, наблюдавший в 808 г., как переносили за пределы стен рынок уездного города Ланчжоу на северо-западной окраине Хунани. Переезд рынка проходил следующим образом: «В день, когда был издан приказ о переносе рынка, служащие рыночной управы пришли и разметили торговые ряды по обе стороны дороги. Они выделили места для лавок в точно таком же порядке слева направо и последовательности от переднего до заднего ряда, какие были приняты на рынке внутри города. Они установили вывески с названиями рядов, оповестили о ценах и огласили перечень товаров, подлежащих продаже» [Twitchett, 1966, с. 229]. Очевидно, чиновничий педантизм не терял своей силы даже в провинциальном захолустье империи.

Сказанное не означает, что вся торговля была подчинена установленным сверху форме и уставу. Существовали сельские рынки, в танское время не контролировавшиеся властями. В Чаньане и Янчжоу в IX в. функционировали ночные рынки. По мере развития городов танская система государственного регулирования торговли пришла в упадок и отмерла. К сунскому времени торговля вырвалась за пределы изолированных рынков-кварталов, захлестнула улицы и мосты, бойкие места у городских стен и ворот, проникла во дворы монастырей и увеселительные кварталы. Достаточно взглянуть на уже упоминавшийся свиток Чжан Цзэдуаня. На нем изображен оживленный рынок на мосту, где идет торговля продовольствием и предметами повседневного обихода; рядом располагаются винные лавки; среди уличной толпы можно различить бродячих торговцев (рис. 19). Повсеместность торговли — одна из ведущих тем литературных описаний Кайфына и Ханчжоу. «От главных улиц до квартальных переулков большие и малые лавки стоят дверь к двери, так что нигде нет ни клочка свободной земли. Каждое утро, едва забрезжит рассвет, по обеим сторонам улиц и переулков открываются лавки и начинается торговля, на всех ста рынках покупают и продают», — писал о быте ханчжоусцев У Цзыму [Мэн Юаньлао, 1957, с. 241].

На общем фоне кипучей и практически неконтролируемой торговой активности наблюдается все возрастающая диверсификация торговли, ее специализация по самым разным критериям — пред-



Рис. 19. Торговля на мосту. Свиток Чжан Цзэдуаня (фрагмент)

мету торгова, времени, структурному уровню. В отличие от универсальных рынков танского периода, которые и называли обычно просто по их географическому местонахождению — Западный, Восточный, Южный и т. д., — при Сунах появилось немало рынков специализированных, как периодических, так и постоянных. В южносунском Ханчжоу, например, функционировали рынки лекарств, жемчуга, цветов, риса, овощей, мяса, существовали особые места, где торговали свиной, холстами, фруктами, сладостями, свежей и вяленой рыбой, крабами, книгами и т. д. [Като, 1962, с. 294]. Специализированные рынки были характерны не

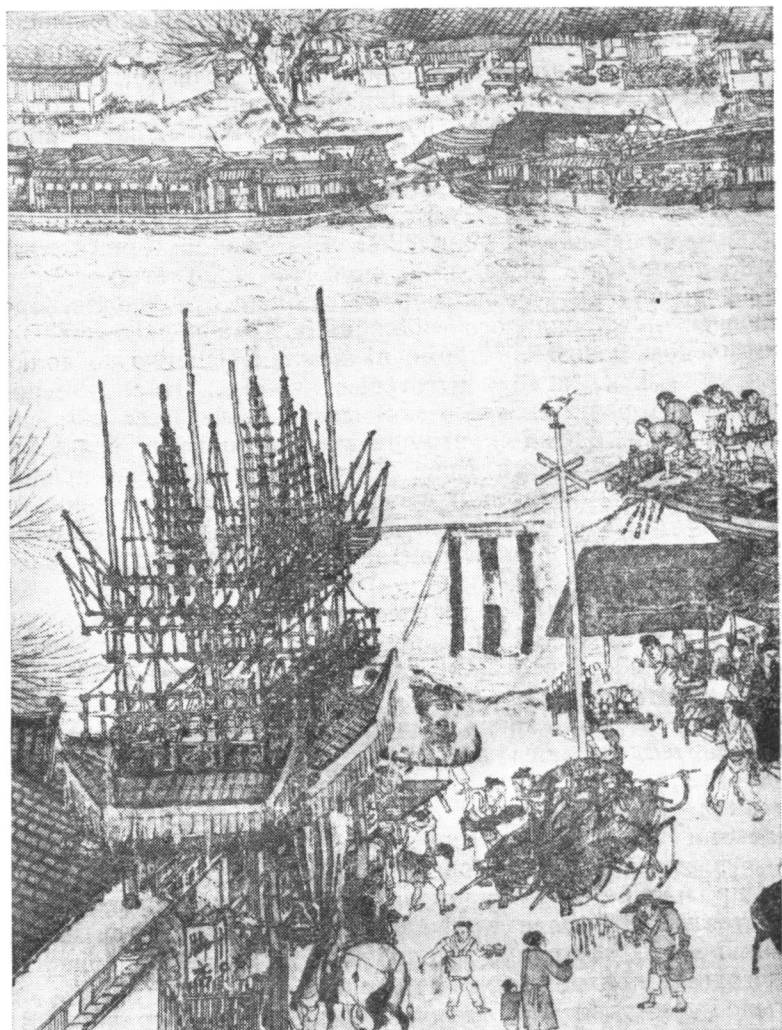


Рис. 20. Торговцы вразнос на улице Кайфына. Свиток Чжан Цзэ-дуаня (фрагмент)

только для столиц. В Сучжоу, например, помимо смешанных Большого, Малого, Западного и Восточного рынков имелись отдельные зерновые и овощные торговые ряды, в Цзянькане — рыбный, шелковый, соляной, рисовый, фуражный, скотный рынки [Shiba, 1975, с. 31—32].

Торговля разрослась не только в пространстве, но и во времени. С восходом солнца жители сунских городов спешили на специальные утренние рынки, чтобы закупить все необходимое на день, в основном провизию. Широкое распространение получили

ночные рынки. В Кайфыне их было несколько. Наибольшей известностью пользовался рынок у моста Чжоуцзяо, где торговали обширнейшим ассортиментом снеди. Целую ночь не затихал так называемый Чертов рынок, имевший репутацию «дна» столичной жизни. Здесь, по отзыву Мэн Юаньлао, «в чайных постоянно, до пятой стражи, горели фонари. Вовсю шла торговля одеждой, картинами, цветами, браслетами, воротниками, косметикой и прочим. Расходились только с рассветом» (цит. по [Стужина, 1979, с. 189]).

К сунскому периоду в городской торговле доминировали уже не крупные торговые дома и не торговля предметами роскоши, а мелкая розничная торговля, рассчитанная на удовлетворение повседневных нужд рядового горожанина. Она велась повсюду — с лотков, лодок, повозок и прямо на земле. Львиную ее долю составляли продукты питания и готовые кушанья. Наряду с провизией вразнос торговали всевозможными предметами домашнего обихода, дешевой одеждой, игрушками, сладостями, всякими незамысловатыми поделками (рис. 20). Общедоступный, предельно обыденный характер торговли в сунских городах, жизненно важное значение, которое она имела для горожан, делали ее едва ли не главным отличительным признаком собственно городского уклада.

Нельзя не упомянуть о торговой и финансовой деятельности буддийских монастырей, которые еще в раннее средневековье стали местами сосредоточения сокровищ. Ценности, полученные в дар или просто в заклад, буддисты охотно отдавали в рост, ибо увеличение богатства сангхи считалось добродетельным делом, а умножение подаренного капитала соответственно умножало заслуги дарителя. Монастыри в средневековом Китае соединяли в себе функции ростовщической конторы, ломбарда и банка. Монахи извлекали доходы и другими законными и незаконными способами — разыгрыванием массовых лотерей, отливкой фальшивой монеты, продажей талисманов, сдачей внаем жилья, содержанием постоянных дворов и т. д. Обыкновенно монастыри выступали и как центры торговли. Выше уже говорилось о существовании ежегодных прихрамовых ярмарок. В больших городах связь монастырей с торговлей была более тесной и многогранной. В качестве примера упомянем о кайфынском монастыре Сянгосы, первом буддийском храме сунской империи, где совершали молебны в честь царствующего дома. Во дворе этого грандиозного храмового комплекса, насчитывавшего к XI в. 64 постройки, имелись гостиницы для приезжих купцов и торговые ряды, где регулярно, несколько раз в месяц, устраивались торги, проходившие с таким размахом, что столичные жители прозвали прихрамовый рынок «местом, где опустошаются кошельки» [Мэн Юаньлао, 1959, с. 95]. Особенно славился Сянгосы как место продажи оружия, домашних животных, письменных принадлежностей, книг [Стужина, 1979, с. 199]. Монахи монастыря, презрев аскезу Будды, угощали посетителей фирменными блюдами из жареной свинины [Чжоу Баочжу, 1981, с. 54].

Образ жизни торговцев и ремесленников, их мнения и вкусы, традиции и обычаи принадлежат к числу тем, менее всего способных заинтересовать официальных историков и ученых авторов средневековья. Высокомерное умолчание представителей Власти и Культуры о людях этих «низких» занятий — факт, сам по себе недвусмысленно говорящий о незначительности политической роли торгово-ремесленных слоев. Однако даже отрывочные данные источников позволяют проследить в общих чертах структуру и организацию торгово-ремесленного населения в их развитии.

В танский период положение ремесленников и торговцев определялось общим рыночным регламентом империи. Они были сконцентрированы главным образом на ограниченном пространстве официальных рынков, причем лавки ремесленников и торговцев одной специальности образовывали отдельный торговый ряд — хан (64). Заметим, что размежевание торговли и ремесла не получило значительного развития — ремесленная мастерская, как правило, служила одновременно и лавкой. О размерах и степени специализации ханов известно немного. По некоторым сведениям, на рынках Чанъаня имелось 220 ханов, однако насколько эта цифра соответствовала действительности — не вполне ясно. Эннин сообщает, что во время пожара на Восточном рынке столицы в 843 г. сгорело 12 ханов, «всего более четырех тысяч домов» [Еппин, 1955, с. 333]. В танских источниках сохранились упоминания о мясном и железном торговых рядах на Восточном рынке, ханов одежды, весов, конской сбруи, шелка, лекарств, отрубей — на Западном [Сато, 1966, с. 49].

Каждый торговый ряд имел своего старшину, обычно назначавшегося рыночной управой. Старшины ханов были обязаны следить за соблюдением правил торговли и несли ответственность за все нарушения порядка во вверенных им рядах. Были и другие формы организации ремесленников — хо и туани, напоминавшие пятидворки и общины — ли в деревне [Стужина, 1979, с. 32].

Насаждая на рынках круговую поруку, институт ответственных поручителей, государство стремились превратить естественные общности торгово-ремесленного населения в составное звено своей административной и фискальной политики. Очевидно, что танские ханы нельзя считать цеховыми корпорациями. Главные функции цеха — охрана монопольного права своих членов на изготовление и продажу определенного вида товара, а также фиксация цен — не могли сложиться в условиях сосредоточения ремесленно-торговой деятельности на официальных рынках, строго контролируемых властями. Такая монополия была естественным следствием танской рыночной системы и не нуждалась в каких-либо дополнительных правовых обоснованиях.

По существу, коммунальная жизнь ханов сводилась к отправлению совместных религиозных обрядов. Члены ханов имели своих божественных патронов и по определенным дням в году со-

бирались для поклонения им. Имели они и собственные храмы, служившие, вероятно, местом общих собраний их членов. Так, на территории рынка средневекового Лояна была обнаружена каменная плита с надписью: «Зал Чистой Земли шелкового хана на Северном рынке» [Стужина, 1979, с. 32]. Известно, что в южносунском Ханчжоу все ханы праздновали дни рождения своих божеств. Хан ювелиров, например, преподносил своему небесному покровителю какую-нибудь драгоценную безделушку, хан продавцов овощей и фруктов — лучшие плоды сезона, рыбный хан — редких рыб и черепах [Мэн Юаньлао, 1957, с. 300].

С крахом танской системы рынков и распылением торговли по всему городу возникли объективные предпосылки для оформления цеховых и гильдейских корпораций. Перелом в социальной структуре города в X—XI вв. не всегда, однако, раскрывается со всей очевидностью. Естественное тяготение ремесленников и торговцев одинаковой профессии друг к другу продолжало заявлять о себе с той лишь разницей, что теперь они селились в одном квартале или на одной улице. Неудивительно, что сунские современники зачастую видели в ханах лишь территориальные общности, по старинке определяя их просто как «ряды на рынке». Все же некоторые свидетельства появления в сунский период объединений цехового типа имеются. Обращают на себя внимание рост числа и вездесущность ханов. «Большую часть Ханчжоу занимают ханы, — свидетельствует Най Дэвэнь. — Все и всяческие вещи сосредоточены в ханах и на рынках» [Мэн Юаньлао, 1957, с. 91]. Най Дэвэнь, перечисляя названия ханов, добавляет: «Есть и такие, которые не составляют хана, но присвоили себе его название, например: винный хан, закусочный хан» [Мэн Юаньлао, 1957, с. 91]. Най Дэвэнь, очевидно, употребляет слово «хан» в смысле «торговый ряд». С этой точки зрения разобранные по городу винные лавки и закусочные действительно не составляли хана, однако их владельцы имели свои союзы. В Кайфыне в 1075 г. насчитывалось не менее 170 ханов, в Ханчжоу в XIII в. — 414, причем в них были объединены не только торговцы или ремесленники, но и лекари, гадалки, бродяги; даже нищие и шаманы имели свои организации наподобие ханов [Kato, 1936, с. 57, 61]. Однако прямых доказательств существования в сунских городах цеховой монополии нет.

Как специфически городская форма организации ханы в полной мере отразили главенствующую черту общей конституции китайского города — его подчиненность императорской государственности. С начала царствования династии правительство заставляло ханы продавать казне свои товары по заниженным ценам, что называлось «хановой повинностью». Кроме того, по требованию властей ханы выполняли различные нерегулярные поставки. Старшины торгово-ремесленных корпораций по-прежнему назначались либо утверждались администрацией и были обязаны «подавать недоловство, устанавливать суммы собираемых налогов и не допускать недоимок» [Kato, 1962, с. 350]. Принудительные объединения цхо имелись и среди мастеровых людей.

Судя по отзывам современников, помощь и услужение властям являлись непременным атрибутом деятельности ханов, и, более того, к этому сводился весь смысл их существования. Характерно высказывание У Цзыму: «Ряды на рынках называются ханами. Такое название они получили оттого, что правительство делает в них закупки. Независимо от того, много товаров или мало, но если объединяются для того, чтобы вместе и полностью пользоваться ими, все устанавливают свои ханы. Даже лекари и гадалки несут повинности и тоже состоят в союзах наподобие ханов» [Мэн Юаньлао, 1957, с. 238]. Государство рассматривало ханы как источник обогащения, податную единицу. И если С. Като видел в хановой повинности форму официального признания хана, то другие исследователи считают членство в хане только делом государственной регистрации [Jeffcott, 1971, с. 141]. Таким образом, торговоремесленные корпорации крепили под крылом эксплуатировавшего их государства, и в этом «взаимовыгодном сотрудничестве» с наибольшей очевидностью проявляется симбиоз империи и города, одновременно дававший ему жизнь и давивший на него.

От сунского периода сколько-нибудь подробных сведений о законах внутренней жизни ханов не дошло. Появившиеся несколько позднее, с конца XIV в., писанные цеховые уставы регламентировали число подмастерьев, размеры вступительных взносов и штрафов, устанавливали равные для всех мастеров условия работы, запрещали разглашение цеховых секретов и т. д. По всей видимости, начатки цехового права существовали и ранее. Известно, что в Кайфыне и Ханчжоу найм слуг и работников осуществлялся через старшин ханов [Мэн Юаньлао, 1957, с. 22]. Члены ханов помогали друг другу в случае болезни или похорон, сообщая подкупали чиновников [Като, 1962, с. 348]. Однако засилье государственной администрации серьезно подрывало сплоченность профессиональных объединений и действенность создаваемых ими правовых норм.

### *Религиозные и светские общества*

Скученность и пестрота городской жизни всегда располагали к появлению среди горожан различных добровольных союзов, основанных на общности личных интересов их членов. Наиболее популярной формой таких организаций в средневековых китайских городах были религиозные общины мирян, в первую очередь верующих буддистов — шэ. Члены союзов-шэ занимались всякого рода благочестивой деятельностью: починкой храмов, сооружением статуй буддийских божеств, перелиской и печатанием сутр, пропагандой буддийской обрядности в быту и пр.

Разумеется, формально объединения верующих мирян нельзя отнести к чисто городским организациям. В деревнях они могли накладываться на традиционную общину шэ, имевшую своей основой древний культ земли и плодородия. Например, в начале VII в. монах Пуань сумел добиться того, чтобы в его округе в дни



общинных праздников не убивали жертвенных животных [Gernet, 1956, т. 252]. Однако именно в городах буддийский эгалитаризм, способный объединять под своим знаменем людей разных занятий и социального положения, находил для себя особенно благоприятную почву. Кроме того, в городах, где члены религиозных общин могли четко противопоставить себя остальному обществу, их существование имело более реальный и конкретный смысл. Уже на раннем этапе своей истории, в V—VI вв., религиозные союзы заявили о себе в первую очередь как городские организации, на собственные средства воздвигавшие статуи в пещерных храмах близ крупных городов. Отрывочные сведения о создании мирских общин в городах разбросаны по страницам жизнеописаний монахов-проповедников. Но основной материал для изучения таких союзов предоставляют уставы и циркуляры буддийских шэ, найденные в Дуньхуане, эпиграфические данные и рассказы южносунских авторов о религиозных обществах в крупных городах. Материал этот крайне разнороден: с одной стороны, перед нами сугубо документальные данные из захолустного танского городка, с другой — беллетризованные реплики о жизни многолюдных городских агломераций в другой стороне Китая и в иную историческую эпоху. Целесообразнее поэтому рассмотреть обе группы источников в отдельности.

Судя по сохранившимся документам, в мирских общинах Дуньхуана состояло в среднем по 25—35 человек. Они имели духовного наставника-монаха и поддерживали тесные контакты с близлежащим монастырем. Вокруг каждого из них группировалось, вероятно, по десятку и более шэ [Наба, 1939, с. 121]. В общинах имелись выборные должностные лица: трое управляющих и пирсарь, но отношения внутри общин строились на началах равноправия, точнее, «дружбы» и «родственной любви». Члены шэ скрепляли свой союз клятвой и в отдельных случаях брали себе имена, как у кровных братьев. Религиозная деятельность дуньхуанских шэ сосредоточивалась на устройстве в складчину вегетарианских пиршеств, церемониях, связанных с культом духов-покровителей местности и урожая, соблюдении буддийских постов, посещениях проповедей, а социальная — на взаимопомощи и организации похорон умерших членов союза. Заметим, что еще в 674 г. императорским эдиктом были запрещены «ложные шэ», в которых практиковались взносы на устройство похорон [Ван Пу, 1955, с. 421]. В Дуньхуане членство в общинах было фактически наследственным, а выход из них мог повлечь за собой крупный штраф и даже телесное наказание [Чугуевский, 1982, с. 77].

В социальном отношении дуньхуанские шэ были весьма неоднородны. Одни объединяли в своих рядах родственников, другие формировались по профессиональному признаку, совпадая с ханами. Однако большинство общин Дуньхуана являлось территориальными, чаще всего квартальными, объединениями, и входили в них представители различных социальных слоев, включая самих правителей города. Сохранился датированный 959 г. любопытный

устав женской общины. Можно предположить, что в Дуньхуане, где насчитывалось полтора десятка монастырей, религиозные организации охватывали подавляющее большинство городского населения.

В жизни наиболее крупных городов Юго-Востока религиозные сообщества играли не менее важную и, бесспорно, еще более яркую роль. Прежде всего резко возрастала численность таких союзов. Так, поэт Бо Цзюйи, занимая в начале IX в. пост правителя Сучжоу, входил в общество декламации Аватамсакасутры, насчитывавшее, по его словам, 100 тыс. членов. Это же общество дает пример межгородского объединения, поскольку первоначально оно было создано в Ханчжоу [Ch'ep, 1973, с. 293—294]. Оставим названную Бо Цзюйи цифру на его совести, но союзы, объединявшие по тысяче и более человек, не были редкостью в том районе; некоторые из них коллективно владели лесами и пахотной землей [Судзуки, 1941, с. 221]. По свидетельству У Цзыму, в южносунском Ханчжоу каждый монастырь устанавливал специальные дни для общего собрания своих верующих и на некоторых подобных празднествах присутствовали «десятки тысяч человек» (см. [Мэн Юаньлао, 1957, с. 300]). О структуре крупных обществ приходится судить на основании лишь одного документа — текста на каменной стеле, воздвигнутой членами союза, созданного монахом Чжили в Минчжоу. Этот союз, насчитывавший, как утверждает в надписи, «десять тысяч человек», включал в себя 210 «глав общин», а каждый из них имел под своим началом 48 «людей, проповедующих в миру» [Судзуки, 1941, с. 216].

К сожалению, взгляд сунских авторов задерживается только на общинах, существовавших среди городских верхов. Так, в начале XI в. монах Шэнчан основал в Ханчжоу «Общину Чистого деяния», где числилось 123 человека, все чиновники [Судзуки, 1941, с. 216]. В XIII в. в том же Ханчжоу процветала «Община Светоча истины», в которой состояли «все богатые семьи города и пригородов». Члены общины устраивали необычайно пышные празднества, жертвовали монастырю дорогие благовония и фонари, брали на себя все его годовые расходы [Мэн Юаньлао, 1957, с. 98]. Не меньшей известностью пользовалась «Община Доброй кармы». Входившие в нее мужчины собирались 17-го, а женщины — 18-го числа каждого месяца [Мэн Юаньлао, 1957, с. 300]. Свои религиозные общины имели чиновники различных управлений и женщины из именитых семей. В некоторых монастырях по крупным праздникам собирались юноши и девушки. Общины мирян существовали и при даосских храмах. Среди них мы встречаем «Общество Священного сокровища», куда входили только богачи, регулярно собиравшиеся для пиршеств и совместной декламации популярной даосской сутры. Даосская община чиновников — уроженцев Сычуани в Ханчжоу являет собой, кажется, единственный известный пример земляческой организации в сунских городах [Мэн Юаньлао, 1957, с. 299]. Сведений о внутреннем регламенте ханчжоуских шэ нет, но едва ли общины, насчитывавшие в своих рядах по не-

сколько сотен членов, могли быть сплоченными коллективами. Иногда они держались только энтузиазмом их наставников и после смерти последних распадались [Судзуки, 1941, с. 77]. Скорее они представляли собой объединения людей «своего круга», и посещение общинных собраний являлось для их членов чем-то вроде «выхода в свет».

Показателен пример женской общины. Отправляясь на сходки, женщины надевали все свои украшения, так что ханчжоуские шутники прозвали их общину «Обществом соперничества в драгоценностях» [Мэн Юаньлао, 1957, с. 300].

Предположение о том, что общины мирян служили своеобразными клубами при монастырях, косвенно подтверждают сами сунские современники, подводившие под одну рубрику с ними и чисто светские союзы. Так, авторитетные ученые и стихотворцы объединялись в «Поэтическое общество Западного озера». Свои союзы имели военные люди, состязавшиеся в стрельбе из лука и арбалета. Молодые повесы из состоятельных семей создавали некое подобие спортивных клубов, посвящая свой досуг игре в поло и футбол. Чиновникам, разумеется, такие развлечения были не к лицу. Наконец, существовали общества, члены которых изображали в праздничных шествиях божеств и демонов [Мэн Юаньлао, 1957, с. 299—300].

Ни религиозные, ни тем более светские союзы не ломали основ социальной структуры города, напротив — отражали и в конечном счете закрепляли их. И все же они вносили свои сочные краски в палитру городской жизни, существенно дополняя административные, территориальные и профессиональные формы общностей.

## ГОРОДСКАЯ КУЛЬТУРА

Интенсивная урбанизация в сунском Китае произвела подлинный переворот в области культуры. Впервые на авансцену китайской истории вышли городские слои со своими культурными запросами, вкусами и привычками. Вызванная расцветом городов трансформация культуры имела и качественное, и количественное измерение: с одной стороны, изменялись характер и социальная значимость традиционных норм культуры, с другой — складывались и утверждали свое право на существование новые культурные ценности, новые жанры литературы и искусства. Нельзя забывать, однако, об исторической ограниченности китайского города, который, как социально-правовой институт, не имел ни собственного лица, ни сколько-нибудь четких границ, отделявших его от деревни. Сила и слабость средневековых китайских городов отразились на новых явлениях духовной жизни и облике городской цивилизации в целом.

Пожалуй, главным результатом быстрого роста городов и общественной активности торгово-ремесленного населения явились общая демократизация культурной жизни страны и, наконец, появление нового комплекса демократической культуры, понимаемой в двойном смысле: как «культура масс» по истокам и социальной ориентации и как «массовая культура» по формам и масштабности [Воскресенский, 1973, с. 175]. Зародившись в сунскую эпоху, демократическая культура в дальнейшем неуклонно набирала силу, выработала собственную письменную традицию и все решительнее отстаивала себя в борьбе с элитарной культурой конфуциански образованных верхов. Разумеется, задолго до ее появления как целостного феномена, а затем наряду с ней существовали многочисленные элементы «демократического» мировоззрения в широком смысле. Одни, главным образом в устной и зрелищной формах, бытовали в народной среде, другие завоевывали признание в кругах литераторов и ученых, воспитанных на книжном наследии. Таковы, например, сформировавшиеся в IX—X вв. жанры частных заметок, авторской новеллы, юмористического афоризма, городского романа с их обостренным вниманием к обыденным житейским ситуациям, интимным чувствам и переживаниям человека. Эти жанры можно считать первыми приметам начавшейся с периода Сун перестройки духовной культуры Китая. В процессе взаимного влияния и обогащения двух традиций культуры, классической и простонародной, складывался новый культурный синтез, соответствовавший новой фазе общественного самосознания китайцев. Демократическая культура возникла повсеместно, но, бесспорно, главной базой и движущей силой ее формирования был город — естественная арена массовой коммуникации.

Важный аспект указанной трансформации культуры был представлен распространением традиционной учености и грамотности вообще на широкие слои городского общества, в первую очередь зажиточное купечество. Уже в позднетанское время многие купеческие дети разбирались в канонах и изящной словесности не хуже чиновной знати. Резкий качественный скачок в уровне массовости культуры произошел в X в. с распространением ксилографического книгопечатания. (Честь этого великого изобретения принадлежала даосским и буддийским монахам, которые еще в раннетанское время печатали с досок священные знаки и формулы, а затем короткие памятки и целые сутры. В XI в. появился наборный шрифт, правда, большого применения в Китае не нашедший.) Превратившись к сунскому времени в центры книгоиздательской деятельности и книжной торговли, города стали играть совершенно уникальную роль как центры просвещения и культуры. Государство не наложило свою руку на книгопечатание, которое, будучи почти целиком делом частной инициативы, отражало разнообразные интересы самих издателей и широких кру-

гов читающей публики. Как следствие, в сунское время состоятельные городские верхи, поголовно увлекавшиеся изучением канонов, поэзией, каллиграфией, живописью, антиквариатом, участвовали в культурной жизни на равных с чиновничьей элитой. Появилась прослойка образованных людей из средних и даже низших слоев общества — мелких служащих, частных учителей в богатых домах, свободных слугителей муз. Близкие к народу, они зачастую и писали для него. В некоторых южносунских городах существовали общества литераторов, составлявших диалоги и арии для народного театра [Гайда, 1971, с. 56]. Примечательно суждение ученого XIII в. Фан Дацзуна, уроженца Фуцзяни, который не без гордости писал о своей родине, еще два столетия назад остававшейся глухой окраиной: «В моем уезде каждая семья обучена музыке и декламации книг. Люди знают законы, и это относится не только к ученым — каждый крестьянин, ремесленник и торговец учит своих детей читать. Даже свинопасы и жены, приносящие в поле еду для мужей, могут декламировать поэмы древних» [Shiba, 1975, с. 44]. Пусть Фан Дацзун выдает желаемое за действительное, в его словах — дух эпохи.

Все увеличивавшиеся в числе образованные люди из низов приносили в культуру свои ценности — практический расчет, бережливость, уважение к труду. В сунское время купцы вовсе перестали стыдиться своего «презренного» занятия, скорее наоборот: царивший в городах деляческий дух заразил чиновничью элиту и проник на страницы сочинений ученых авторов. Как замечал один почтенный кайфынец, «люди с деньгами все занимаются содержанием складов, ростовщицеством и перевозками. Кто же позволит своему богатству лежать без пользы, скупая золото и храня его в доме?» [Ma, 1971, с. 131]. В ином ракурсе новая жизненная позиция образованных верхов того времени отразилась в суждении южносунского ученого Юань Цая, который, морализируя на семейные темы, писал, что, если дети чиновников окажутся неспособными к службе или учению, они не уронят фамильной чести, избрав поприще крестьян или торговцев, гадателей, лекарей и даже монахов. Только участь бродяги и нищего казалась Юань Цаю неприемлемой [Shiba, 1975, с. 45—46].

Среди новых явлений литературной жизни, связанных с развитием городов, отметим возникновение в сунский период городской повести — хуабэнь, вышедшей из устного сказа фольклорной традиции. Создававшаяся на основе живого народного языка, хуабэнь отобразила городской быт и типично городские нравы. Главными действующими лицами повестей этого жанра обычно выступают рядовые горожане — небогатые торговцы, ремесленники, наложницы, служанки, тогда как высокопоставленные особы появляются лишь эпизодически, а ученые конфуцианцы нередко выведены бездельниками и тупицами.

Городская площадь дала мощный толчок развитию различных видов зрелищного искусства — игр, представлений, праздничных шествий и т. д. Исторически зрелищное искусство уходило свои

ми корнями в ритуально-культурные действия, но массовая культура города срывала с него священные покровы и превращала в часть повседневного быта. Одновременно под влиянием бурного роста городов сформировались многие черты народной религиозности китайцев, ставшие общекитайскими. К их числу относится, в частности, распространившееся с южносунского времени представление о жизни как своеобразном займе в «небесном банке» и смерти как свидетельстве того, что человек израсходовал свой кредит; родственникам покойного следовало выплатить его заем путем сожжения специальных жертвенных денег в течение 49 дней после его смерти [Hou Ching-lang, 1975, с. 130]. Меркантилистским сознанием торговых слоев города явно рождена и практика подсчета баланса добрых и дурных дел, также впервые приобретающая популярность в южносунском Китае. А разного рода маги и гадалщики были такой же неотъемлемой принадлежностью городской улицы, как и бродячие торговцы (рис. 21).

Вследствие политического беспорядка городов городское самосознание в средневековом Китае не приняло сколько-нибудь устойчивых форм, и судить о нем приходится по отрывочным и большей частью косвенным сведениям. Заметных следов его существования в танскую эпоху не сохранилось, в сунское время оно выражено значительно отчетливее. Укажем на факт появления исторических описаний, специально посвященных городам, и живописных свитков, воспроизводящих сцены из городской жизни. В самом усердии, с которым их создатели, литераторы и художники, изображают подробности городского быта, проглядывает гордость за свой город и за его жителей. Нравы горожан удостаиваются самых лестных отзывов. «Если люди увидят, что житель столицы обманывает приезжего, они непременно вступаются за него»; «когда начальник полиции прибывает на место драки вершить суд, все просят помиловать провинившихся»; «когда приезжает кто-нибудь со стороны, соседи наперебой предлагают ему свои услуги, угощают чаем и разъясняют цены» — сообщает о кайфынцах Мэн Юаньлао и примерно то же самое о ханчжоусцах — У Цзыму [Мэн Юаньлао, 1957, с. 29, 281].

Различия в языке, психологии, обычаях крестьян и горожан позволяли последним вполне четко противопоставлять себя жителям сельской местности. Так, в сунских столицах некоторые актеры зарабатывали на жизнь пародированием деревенского выговора, большим успехом пользовалось шуточное представление «Старый крестьянин попадает в город», где осмеянию подвергались уроженцы Шаньдуна и Хэбэя [Мэн Юаньлао, 1957, с. 309]. Насмешки над «неотесанной деревенщиной» звучат и в произведениях городского юмора — афоризмах цзацзуань, представляющих собой подборку остроумных реплик на заданную тему. Вот несколько образцов таких шуток: «Убого выглядит: деревенский житель, вырядившийся в новый халат»; «Не сыграть: с сельским певцом, которому аккомпанируешь» «Тяжко: крестьянину пировать с гетерами» [Цзацзуань, 1969, с. 28, 40, 48].



Рис. 21. Уличный гадалщик. Свиток Чжан Цзэдуаня (фрагмент)

Нетрудно заметить, что во всех приведенных примерах городское самосознание питается только особенностями городского быта, не поднимаясь до представления о социальной исключительности города. Подобно городской литературе, оно является скорее непосредственным отражением стихии городского уклада. О городах судили по их административному статусу, размерам, общему тону жизни, но при таком подходе даже провинциальный город мог оказаться «деревней» для жителей столицы. Одна из редких попыток определить своеобразие городов содержится в рассуж-

дении ученого Син Су (начало XIV в.) на тему: «Где можно жить за Янцзы». По Син Су, лучший город Юга — Цзиньлин (Нанкин). Сучжоу и Ханчжоу тоже хороши, но чересчур оживленны. Далее следуют «фривольный» Шаосин, «бесстыдный» Минчжоу, «развратный» Вэньчжоу, «плутоватый» Тайчжоу, «пагубный» Цюйчжоу [Икэда, 1940, с. 141—142]. Субъективно-эстетические оценки Син Су, подчеркивающие определенные региональные различия в нравах горожан, указывают, помимо прочего, на отсутствие общего критерия статуса последних. Они лишней раз напоминают о том, что в средневековом Китае города являлись прежде всего центром окружавшей их местности. Выступив активной консолидирующей силой — хозяйственной и культурной — лишь в локальном и в редких случаях региональном масштабе, города в Китае отразили степень естественной разобщенности населения в средневековой империи.

### *Быт горожан*

Некоторые черты повседневной жизни городов уже были освещены в предыдущих разделах. Ряд важных сторон городского быта — жилище, одежда, пища, обычаи горожан — будет рассмотрен в главах, посвященных материальной и духовной культуре. Здесь мы затронем лишь те из них, которые непосредственно отражали специфику городской организации.

Начнем с особенностей городского восприятия времени, запечатленного в распорядке дня горожан и общем ритме городской жизни. С древности отсчет времени в городах велся по водяным часам, устанавливавшимся при чиновничьих управах. Однако абстрактного понятия времени в Китае вплоть до знакомства с западной цивилизацией так и не сложилось. Весь порядок жизни средневековых городов определялся естественными временными рубежами — восходом и заходом солнца, считавшимися границей ночи и дня. Ночное время делилось на пять равных промежутков, так называемых гэн («страж»), в свою очередь включавших в себя пять более коротких отрезков времени — дьянь. Воины, несшие ночную вахту, отмечали их ударами в гонги или барабаны. Реальная длительность «страж», измерявшихся по водяным часам, зависела от общей продолжительности ночного времени и потому менялась в течение года. В среднем она равнялась примерно двум часам. Днем о времени в официальном порядке не оповещали. Правда, в танском Чанъане на крышах двух пагод близ императорского дворца были установлены «огненные жемчужины», которые ослепительно сверкали в момент наивысшего положения солнца на небосклоне, т. е. в полдень [Хираока, 1950, с. 49].

Китайский город пробуждался рано. Чиновники еще затемно торопились в свои канцелярии, ибо работа в государственных учреждениях и даже императорские аудиенции начинались сразу с восходом солнца, т. е. в 5—6 часов утра. Опоздавших били пал-



ками. В предрассветный час немало приходилось трудиться монахам. Мэн Юаньлао и У Цзыму сообщают, что на заре «в монастырях на окрестных холмах начинают звонить колокола, отшельники из монашеских пустынь спускаются в город и, ударяя железными палками или деревянными рыбами-колотушками, ходят по улицам, возвещая о наступлении утра». В зависимости от погоды монахи выкрикивали: «Небо ясное!», «Пасмурно!», «Идет дождь!», а также объявляли о предстоящих приемах при дворе, будет ли это большая, малая или обыкновенная аудиенция, так что «чиновники разных управлений, офицеры гвардии, воины и все служащие, которым надлежало идти на службу, не мешкая расходились по своим местам» [Мэн Юаньлао, 1957, с. 22, 241].

После захода солнца городские ворота (рис. 22) закрывали, и всякая официальная жизнь прекращалась. В исключительных случаях, когда, например, требовалось изгнать нечистую силу, ворота могли оставлять открытыми. Урбанизация изменила ночную жизнь городов. Танские города с их системой запиравшихся на ночь кварталов с наступлением темноты пустели и погружались во мрак. Всякий, кто осмеливался совершить прогулку по улицам ночного города, рисковал попасться на глаза военному патрулю и получить 70 ударов палками. Лишь сановники трех высших рангов могли иметь в своих домах двери, непосредственно выходящие на улицу [Ван Пу, 1955, с. 1576]. В городах же сунского времени жизнь продолжала кипеть и ночью. Множество не закрывавшихся на ночь ресторанчиков и чайных, ночные рынки привлекали толпы гуляк и покупателей. Довольно часто до поздней ночи трудились ремесленники, ибо каждый из них был волен работать сколько угодно и когда угодно. С крахом квартальной системы изжили себя прежние запреты на «ночное хождение». В Кайфыне к середине XI в. по ночам уже не били в барабаны, никем не отмененные, исчезли с улиц патрули [Ма, 1971, с. 80].

Благоустройство и организация коммунального хозяйства городов всецело находились в ведении чиновничьих властей. Для китайских городов, сплошь застроенных деревянными домами, огромную опасность представляли пожары. В сунских столицах уже действовала государственная противопожарная служба. Так, в Кайфыне через каждые 500 м находились караульные помещения с командой из 5 человек. На возвышенности стояла кирпичная наблюдательная вышка, при ней числилось более сотни воинов, вооруженных всем необходимым для тушения огня — ведрами, крючьями, топорами, канатами и т. д. Ночные дозоры также выполняли теперь в первую очередь функции пожарной охраны [Мэн Юаньлао, 1957, с. 22]. Еще больше внимания борьбе с пожарами уделялось в южносунском Ханчжоу, где действовало множество караульных постов; кроме того, город был поделен на 23 сектора, имевших свои наблюдательные вышки и пожарные команды. В случае пожара на вышках днем вывешивали флаги, а ночью жгли фонари [Мэн Юаньлао, 1957, с. 216]. Во времена Марко Поло о пожарах оповещали ударами молота по деревянной доске [Мар-

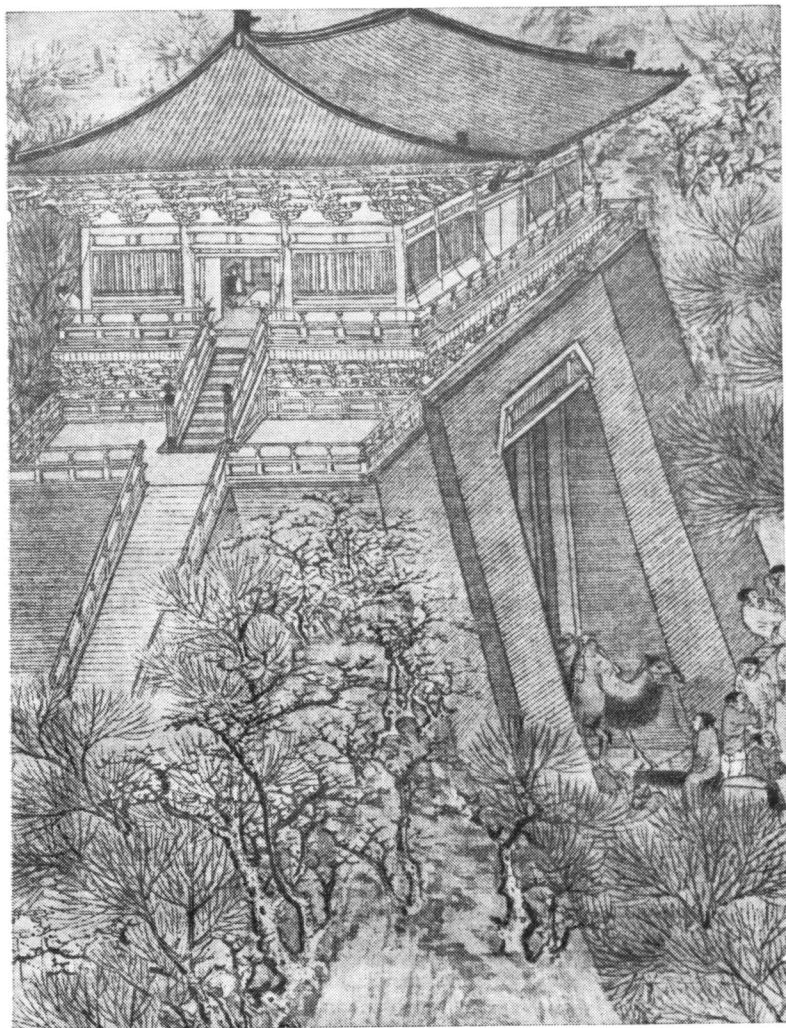


Рис. 22. У городских ворот. Свиток Чжан Цзэдуаня (фрагмент)

ко Поло, 1955, с. 160]. Администрация держала под контролем водоснабжение городов. Питьевую воду полагалось брать из колодцев, отдававшихся на откуп частным лицам. Последние нанимали водоносов, доставлявших воду в закрепленные за ними кварталы [Мэн Юаньлао, 1957, с. 23] (рис. 23). Власти бдительно следили за санитарным состоянием городов. В сунских столицах большинство улиц было вымощено камнем и битым кирпичом, существовали объединения подметальщиков улиц. «Улицы в черте стен Ханчжоу вымощены камнем, грязи нет» — замечает У Цзыму [Мэн Юаньлао, 1957, с. 237]. Еще по танским законам горожа-



Рис. 23. Водоносы в Кайфыне. Свиток Чжан Цзэдуаня (фрагмент) нин, выливший помои на улицу, наказывался 60 ударами палкой [Schafer, 1962, с. 290]. Имелась разветвленная сеть сточных канав, находившихся под наблюдением специальных чиновников [Мэн Юаньлао, 1957, с. 23]. В большинстве домов простонародья уборные заменялись деревянными кадками. Ежедневным вывозом нечистот занимались утвержденные властями лица, продававшие их как удобрения. На почве конкуренции между артелями ассенизаторов часто вспыхивали споры, доходившие до судебного разбирательства [Мэн Юаньлао, 1957, с. 245].

Остановимся вкратце на личной гигиене горожан, в частности,

обычаях, связанных с купанием. В древнем Китае, как и в других частях мира, купание изначально имело ритуально-символический смысл. Достаточно вспомнить предписываемые конфуцианскими канонами омовения накануне важных церемоний, обряды купания новорожденных и обмывания покойников, древний праздник «очищения» у вод реки, который еще в танское время отмечался придворной знатью. Влиятельным пропагандистом купания в Китае стал буддизм, в котором символика омовения занимала видное место. Бассейн или баня были почти неизменными, если не обязательными, атрибутами каждого большого монастыря. Еще в ханьской империи чиновники и воины каждые пять дней получали «день для мытья и отдыха», когда они отправлялись домой и принимали ванну. В средневековье такой однодневный отпуск давался еженедельно [Yang, 1961, с. 19].

Как и во многих других сферах жизни, единый государственный порядок не отменял значительных региональных различий. В целом китайцы Востока и Юга мылись чаще, чем жители северных и западных областей [Eberhard, 1942, с. 301]. Наибольшей неприязнью к воде отличались сычуаньцы, о которых в сунское время ходила поговорка: «Люди Шу моются два раза в жизни: при рождении и после смерти» [Schafer, 1956, с. 62]. Мылись средневековые китайцы в небольшой ванне со скамеечкой, обычно холодной водой, но для тепла подкладывали нагретые камни. В качестве мыла с V в. употребляли «моющие бобы» — жидкую смесь гороха с травами. В богатых домах имелись ванные комнаты, с развитием городов появились общественные бани. По-видимому, зачинателями новой отрасли обслуживания выступили буддисты, пускавшие в свои бассейны всех желающих. Так, в Лояне в X в. монах Чжихуэй построил бани, которые были открыты для посещения первые пять дней каждого месяца. За год услугами бани пользовались 2—3 тыс. человек «всех возрастов и званий» [Ch'ên, 1973, с. 301]. В сунское время получили распространение платные бани, владельцы которых объединялись в «хан ароматной воды». По отзыву Марко Поло, в Ханчжоу насчитывалось 3—4 тыс. бань. «Бани эти, — утверждал венецианец, — самые красивые, самые лучшие и самые просторные в свете; они так просторны, что зараз тут могут мыться сто мужчин или сто женщин» [Марко Поло, 1955, с. 161]. Кроме того, и горожане, и деревенские жители в Китае охотно принимали ванну в горячих источниках.

На высоте находилось в городах аптекарское дело, причем владельцы аптек обычно выступали также в роли лекарей и акушеров. Аптекари пользовались в городах немалым авторитетом; описания сунских столиц подробно рассказывают о многочисленных лавках лекарей и ассортименте продававшихся там лекарств. Интерес ценителей достопримечательностей городской жизни к аптекам становится более понятным, если учесть, что еще в сунское время деревенские жители многих районов Китая, а на Юге почти повсеместно, вообще не признавали медицины и предпочитали обращаться за помощью к шаманам [Цзэн Миньсин, 1882,



Рис. 24. Харчевня на берегу канала. Свиток Чжан Цзэдуаня (фрагмент)

цз. 3, с. 36, 11а; Groot, 1910, с. 1232]. Но несмотря на сравнительно хорошее для средневековья санитарное состояние сунских городов и доступность медицинского обслуживания, перенаселенность сказалась в участвовавших вспышках эпидемий, косивших сотни тысяч горожан.

Скопление огромных человеческих масс и экстравагантный образ жизни верхов обусловили наличие в городах обширной «сферы обслуживания». В сунское время она проникла во все по-

ры городской жизни, стала ее вездесущим фоном. Не только город в целом зависел от подвоза продовольствия извне, подавляющее большинство горожан уже предпочитало покупать готовую еду на улице или посещать закусочные. Сотни и тысячи разбросанных по городу харчевен, винных лавок, ресторанов, многие из которых имели свои «фирменные» блюда, служили излюбленным местом встреч и отдыха горожан (рис. 24). В солидных заведениях официанты записывали на карточках подробные и всегда разные заказы привередливых богатых посетителей и сообщали о требуемых блюдах на кухню. Стоило им раз что-нибудь перепутать, как они лишались места [Мэн Юаньлао, 1957, с. 267]. Устройством банкетов занимались специальные конторы, отряженные для проведения торжеств поваров, музыкантов, знатоков чая и вина, овощей, фруктов, сладостей, сервировки столов и освещения залов, уборщиков и даже профессиональных распорядителей, руководивших праздничным застольем и совмещавших роли певца, рассказчика и тамады. В Южном Китае иметь на пирах подобных распорядителей не было принято [Мэн Юаньлао, 1957, с. 95; Мэн Юаньлао, 1959, с. 130]. К услугам горожан были многочисленные сберегательные кассы и пункты проката самых разных вещей — от повозок до свадебного и похоронного реквизита. Широко распространен был наем разного рода слуг, секретарей и даже монахов [Мэн Юаньлао, 1957, с. 300—301]. Государство не оставляло без внимания столь доходную отрасль, как обслуживание населения, и само содержало немало винных лавок, прокатных контор и увеселительных заведений.

### *Городские развлечения*

Жажда зрелищ и удовольствий владела горожанами не меньше, чем жажда денег и славы. Развлечения были не просто органической частью системы городских служб, в них воплощался дух публичности и массовости, столь резко отделявший в психологическом плане город от деревни. Совсем не случайно в описаниях Кайфына и Ханчжоу разного рода представления фигурируют как одна из главных достопримечательностей столичной жизни, которой все авторы уделяют много места в своих записках. Зрелищное искусство развивалось вместе с ростом городов и в сунских метрополиях уже приняло вид настоящей «индустрии развлечений», отличавшейся высоким уровнем специализации, профессионализмом и хорошей организацией. Появились крупные увеселительные комплексы, так называемые вацзы (букв. «черепица»), представлявшие собой скопление множества балаганов, крытых черепицей. В Ханчжоу в XIII в. насчитывалось свыше 20 таких центров. Внутри вацзы находились сценические площадки, именовавшиеся «гоулань» («изогнутые перила»). Вокруг них зрители стояли или сидели на расположенных ярусами скамейках. В Кайфыне некоторые вацзы имели несколько десятков площадок и вмещали по несколько тысяч человек [Мэн Юаньлао, 1957, с. 14].

С раннего утра до позднего вечера здесь шли представления на любой вкус. Конечно, Кайфын или Ханчжоу не были бы средневековыми китайскими городами, если бы императорская администрация не держала под контролем такую важную сторону городской жизни, как развлечения. Для обслуживания двора власти учредили в увеселительных кварталах 13 палат под управлением целого штата чиновников. Актеры, носившие в зависимости от специальности одежду строго определенного цвета и покроя, были обязаны показывать свое искусство во дворце. В дни отдыха чиновников для них устраивали концерты, на которые, впрочем, допускались и простые горожане. Здесь же выступали бродячие труппы, большую часть времени разъезжавшие по деревням. Разумеется, вацзы функционировали как коммерческие предприятия, и каждое представление оплачивалось особо. «Невзирая на ветер, дождь, холод и жару, зрителей в балаганах каждый день бесчисленное множество», — отмечал Мэн Юаньлао [Мэн Юаньлао, 1957, с. 29—30, 308].

Под черепичными крышами вацзы можно было увидеть все, что могло привлечь внимание избалованного зрелищами столичного жителя. Здесь процветали различные жанры тогдашнего театрального искусства — скетчи, фарс, пантомима, театр кукол и теней, давали концерты многочисленные труппы певцов, танцоров и музыкантов. Уличные торговцы, рекламируя свой товар, подражали ариям известных певцов, модных певичек знал весь город. Пользовались признанием и сольные исполнители мелодий на флейте, струнных и ударных инструментах. Люди менее утонченных вкусов могли посмотреть на тех, кто демонстрировал свою ловкость и силу. Акробаты совершали головокружительные прыжки и строили свои пирамиды; танцевали и носили наполненные до краев водой чаши канатоходцы; фокусники чудесным образом «прятали» людей, глотали ножи и изрыгали пламя. Тут же показывали свое искусство люди, умевшие «спать на стене», с необыкновенной меткостью стрелявшие из лука, мастера игры в мяч и борцы. При дворе в праздники устраивали массовые борцовские поединки, в которых участвовали по 120 молодых людей. В столице, где можно было встретить мастеров кулачного боя со всех концов страны, разыгрывались своеобразные чемпионаты по борьбе, и победители получали призы — вымпелы, серебряные чаши, деньги и прочее. Имелись и команды борцов-женщин [Мэн Юаньлао, 1957, с. 309—312].

В сунское время расцветала традиция устного народного сказа, сложившегося в целую систему жанров. В одном Ханчжоу в XIII в. насчитывалось более сотни сказителей, которых называли шохуажэнь [Мэн Юаньлао, 1957, с. 454—456]. В своих выступлениях шохуажэнь перемежали прозаический монолог с пением, декламацией, разыгрыванием действия в лицах; имелось и музыкальное сопровождение. Одни рассказывали истории из цикла «судебных новелл», повествовавшие о злодеяниях разных негодяев и постигшем их справедливом возмездии, другие специализирова-

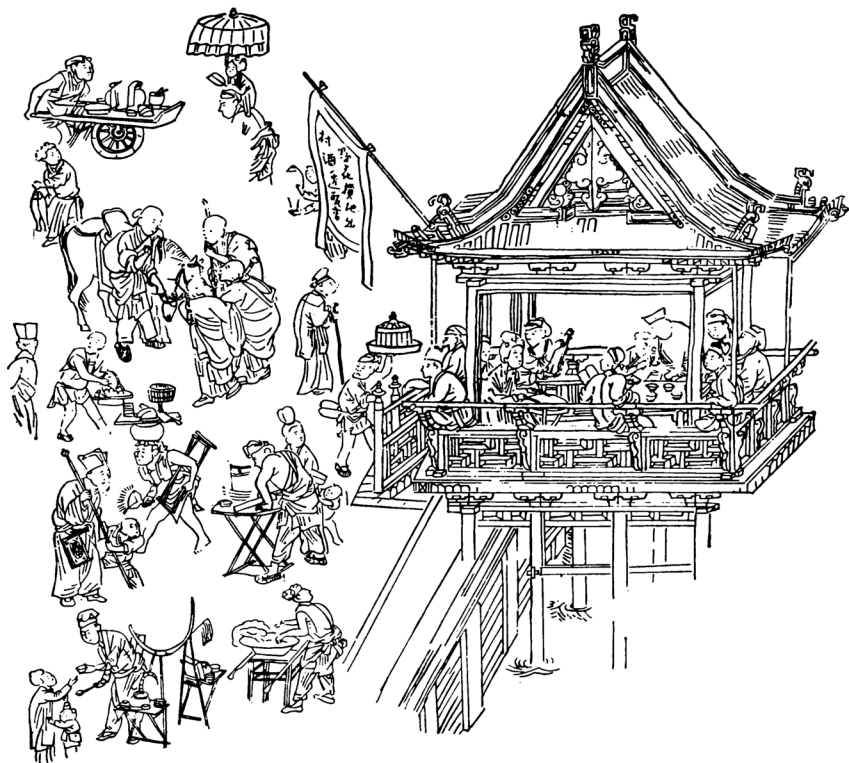


Рис. 25. На улице в праздничный день. С фрески XII в. [Пань Сеэзы, 1979, с. 8]

лись на рассказах о великих героях и «всадниках в железных доспехах», третьи — на типично городской теме «романтической любви». Популярны были и различные виды исторического сказа, а также сказа волшебного и религиозного на сюжеты из сутр, легенд о жизни святых и знаменитых монахов. Наконец, существовали сказители, говорившие иносказаниями и загадками [Мэн Юаньлао, 1957, с. 98, 313].

В увеселительных кварталах публику развлекали также заклинатели змей, вожаки медведей, владельцы дрессированных насекомых и рыб. Один из номеров с ручными рыбами, например, заключался в следующем: по звуку гонга одна из помещенных в таз рыбок выплывала на поверхность, на нее надевали забавную шапочку, и она начинала кружиться в некоем подобии танца. Затем она погружалась на дно, и хозяин вызывал следующую «артистку» [Сунь Кайди, 1953, с. 51]. А вот любопытный номер с дрессированными черепаками: по знаку дрессировщика семь черепах влезали друг другу на спину, образуя пирамиду, своими очертаниями напоминая зрителям пагоду [Мэн Юаньлао, 1959, с. 147].



Разумеется, представления не замыкались в стенах вацзы. По праздникам же весь город, включая парки, мосты и даже лодки, превращался в арену развлечений (рис. 25). К разряду чисто городских праздников можно отнести торжества в честь профессиональных объединений и дня рождения божественных покровителей городов. Вот как, например, проходил в южносунском Ханчжоу праздник нового вина, отмечавшийся в конце третьего месяца. По этому случаю хозяева винных лавок устраивали пышное шествие. Впереди процессии несли огромный транспарант с надписью, прославлявшей искусство ханчжоуских виноделов. За ним шли оркестры музыкантов, силачи с большими кувшинами вина на плечах, труппа актеров-любителей, наряженных «восемью бессмертными», представители других профессиональных объединений — торговцы рыбой, сладкими пирожками, лапшой, готовой пищей, а также возчики, краснодеревщики, владельцы ломбардов, рыбаки, охотники. Далее следовали стайки мальчиков и девочек с музыкальными инструментами и нарядно одетые проститутки, разделенные на три группы. Замыкала шествие кавалькада всадников. Участники процессии направлялись к областной управе, где чиновники одаривали их кусками материи, бумажными деньгами, серебряными чашами. Тех, кто не был одет по-праздничному, власти штрафовали [Мэн Юаньлао, 1957, с. 149].

Наряду со зрелищами существовали развлечения иного рода, например, из тех, которые предлагались домами терпимости, нередко оборудованными под рестораны с красным фонарем у входа. Множество девиц легкого поведения были приписаны к государственным увеселительным заведениям. О куртизанках сохранилось немало восторженных отзывов ученых современников, но примечательно и суждение иностранца Марко Поло, который писал о публичных женщинах Ханчжоу: «Эти женщины крайне сведущи и опытни в искусстве прельщать мужчин, ласкать их и приспособлять свои речи к разного рода людям, так что иностранцы, раз испытавшие это, остаются как бы околдованными и так очарованы их нежностью и льстивостью, что никогда не могут избавиться от этого впечатления» [Марко Поло, 1955, с. 308].

В городах имелись и специальные заведения, где шла азартная игра на деньги или заменявшие их жетоны. Формально игорные дома открывались по большим праздникам, но в действительности функционировали постоянно.

## МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА



## ЖИЛИЩЕ

В конце первого тысячелетия нашей эры в Китае окончательно сложились те особенности бытовой архитектуры и строительной техники, которые в своей совокупности составили глубоко своеобразный облик китайского жилища, поразивший Марко Поло. Последующие столетия почти не изменили его. Поэтому можно говорить о том, что в эпоху Тан — Сун в основном завершилось формирование специфических черт современного традиционного китайского жилища.

*Усадьба*

Существенным признаком, принципиально отличающим китайское строительное искусство от европейского, является то, что не отдельное здание, а определенный комплекс строений составляет в нем минимальную архитектурно-единицу [Thilo, 1977, с. 11]. Применительно к повседневному жилищу таким комплексом является усадьба.

Поэтому, между прочим, и в купчих крепостях на недвижимое имущество IX—X вв., обнаруженных в Дуньхуане, жилой дом никогда не выступает объектом купли-продажи сам по себе, вне связи с подсобными строениями и усадьбой в целом. Усадьба, прямоугольная в плане и ограниченная по периметру стеной, всегда ориентирована по странам света. Она включает несколько компонентов:

Двор — юаньло (65);

Главное жилое помещение — тан (66); расположено в глубине двора фасадом к воротам.

Боковые флигели — восточный дун фан (67) и западный си фан (68); расположены по обе стороны главного жилого помещения.

Кухня — чушэ (69);

Привратное строение — мэнь дао (70).

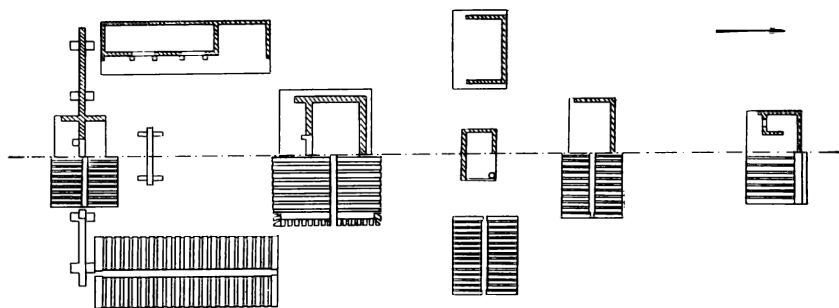


Рис. 26. Модель усадьбы. VIII в. План [Шаньси чанчжи, 1965, с. 389]

В частности, в одном из юридических документов танского времени из Дуньхуана дается следующее описание проданной усадьбы: «Во дворе дом — один, с востока на запад 1 чжан 2 чи 5 цуней (считая фундамент), с юга на север 1 чжан 7 чи 9 цуней (считая фундамент... кроме того, западный флигель — один, с востока на запад 3 чжана 8 чи 4 цуня (считая фундамент), с юга на север 1 чжан 3 чи (считая фундамент). Кроме того, кухня — одна, с востока на запад 1 чжан 5 чи (считая фундамент), с юга на север 1 чжан 6 чи (считая фундамент)» [Дуньхуан цзыляо, 1960, с. 314].

В другом аналогичном документе, фиксировавшем раздел имущества между двумя братьями, говорится, что «старшему брату в городской усадьбе отходит дом с кладовкой и восточный флигель, а младшему брату отходит западный флигель и кухня» [Дуньхуан цзыляо, 1960, с. 424].

Фрагментарные описания подобных усадеб мы встречаем в танских новеллах. Так, Чжэн, герой новеллы Шэнь Цзици, оказавшись близ парка Веселых прогулок в Чаньане, «увидел городскую усадьбу, обнесенную глинобитной стеной с широкими воротами, куда свободно мог въехать экипаж. Строения во дворе изумляла своим богатством» [Гуляка и волшебник, 1970, с. 34]. Конкретное представление о том, что же увидел Чжэн, войдя в ворота усадьбы, мы можем получить благодаря находке керамических моделей, положенных в 771 г. в погребение некоего Ван Сютая в Чанчжи (провинция Шаньси) [Шаньси чанчжи, 1965, с. 389—391] (рис. 26).

Попасть в усадьбу Вана можно было через привратное помещение под двускатной черепичной крышей, причем для того, чтобы это сделать, в данном случае необходимо было выйти из экипажа еще на улице: ворота усадьбы имели порог и предназначены были только для пешеходов. Все помещения во дворе расположены симметрично вдоль оси, проходящей с юга на север. Центральное место занимал жилой дом, обращенный фасадом на юг. Справа и слева от него — флигели. За домом — несколько подсобных помещений, а в глубине двора — конюшня. Была в усадьбе Ван Сю-

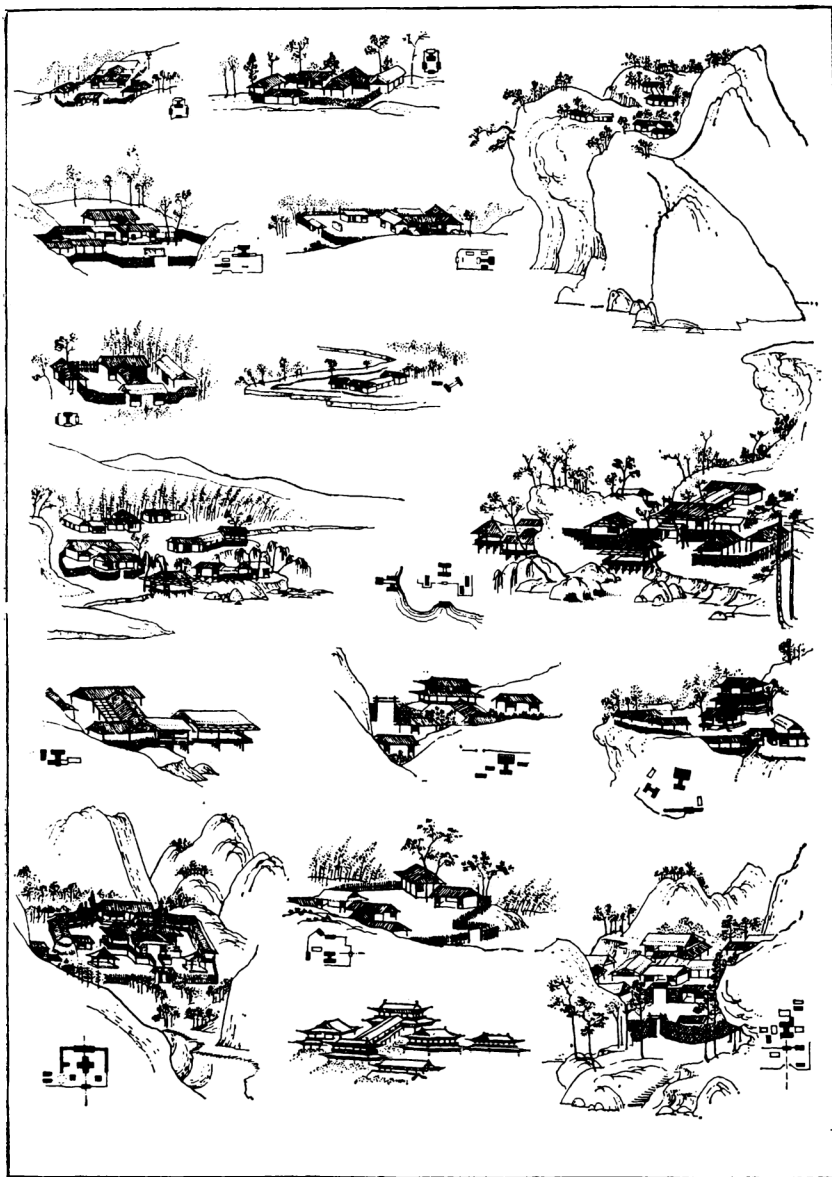


Рис. 27. Типы усадеб на свитке Ван Симэна [Ян Синь, 1979, с. 53]

тая и еще одна деталь, сразу же привлекающая к себе внимание, Во дворе непосредственно перед воротами стояла поперечная стенка-экран. Это — инби (71), весьма характерный атрибут позднейшего традиционного китайского жилища. Согласно поверью, злые духи могли двигаться только по прямой, и поэтому инби, распо-

ложная между входными воротами и дверями дома, оберегала его обитателей от нечистой силы [Стариков, 1967, с. 54].

Примерно такую же планировку городской усадьбы мы видим на свитке оунского времени, посвященном истории Цай Вэньци. Первый эпизод, запечатленный на этой картине,— сцена прощания с родным домом; сюда же много лет спустя возвращается Цай Вэньци [Го Можо, 1959, прилож.]. Несмотря на то что сюжет картины связан с событиями III в., представленные на ней реалии отражают особенности материальной культуры Северного Китая XII—XIII вв. Совпадение планировки усадьбы Цай Вэньци и Ван Сютя свидетелствует, надо полагать, о том, что на Севере в VII—XIII вв. существовал достаточно устойчивый тип застройки, заметно отличавшийся от современного ему южнокитайского.

О последнем мы можем судить преимущественно по замечательной картине Ван Симэна «Тысячи ли по рекам и горам», написанной в 1113 г. [Ян Синь, 1979, с. 62—63].

Особенности пейзажа, мастерски изображенного Ван Симэном, позволяют нам безошибочно определить местонахождение этих «рек и гор»: перед нами один из районов Цзяннани с обрывистыми скалами берегов и обширными зарослями бамбука. На полотноще шелка шириной 51,5 см и длиной почти 12 м на равнине и в ложбинах между гор разбросаны селения и отдельные жилища; всего их несколько десятков. Здесь представлены дома людей разного достатка — от скромных хижин, обнесенных частоколом, до богатых подворий, насчитывающих добрый десяток жилых и хозяйственных построек.

При всем разнообразии облика этих сельских усадеб среди них явно преобладают комплексы с основным жилым помещением, состоящим из двух строений с соединяющей их галереей. К заднему строению по обеим сторонам по линии фасада иногда пристраиваются боковые комнаты. Что же касается флигелей и инби, то они весьма сходны с аналогичными элементами северных усадеб [Фу Синянь, 1979, с. 52] (рис. 27).

### *Конструктивные особенности*

Представить себе облик китайского жилища рассматриваемого нами периода, а также основные технические приемы, использованные для его возведения, можно благодаря сведениям, содержащимся в трактате начала XII в. «Инцзао фаши» («Правила архитектуры»). Весьма ценными иллюстрациями к ним являются упомянутые выше произведения сунских художников, а также уникальная деревянная модель жилого дома, обнаруженная недавно в погребении XI в. близ Факу (Ляонин) (рис. 28) [Цао Фань, 1975, с. 49—62].

Ценность этого памятника заключается в том, что при своих значительных размерах (более 2,5 м в длину) он детально воспроизводит конструкцию типичного для того времени богатого жилища.

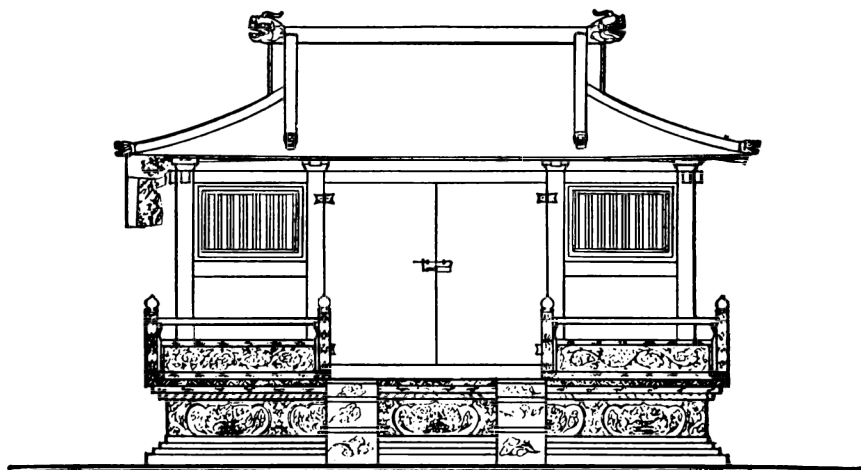


Рис. 28. Модель жилого дома. Дерево. XI в. [Цао Фань, 1975, с. 60]

Основу каркаса дома составляли расположенные по периметру прямоугольника (259 см × 168 см) четыре угловые и шесть промежуточных колонн-столбов высотой 102 см.

Характерно, что в отличие от строительной практики более раннего времени внутренние колонны в доме отсутствовали. В данном случае это оказывалось возможным ввиду небольших размеров жилища, но и для более крупных строений на Севере начиная с XI в. характерно наличие неполного числа внутренних колонн. Эта особенность типична для архитектуры XII—XIII вв. [Ци Интао, 1965, с. 18].

Обмеры деталей дома, воспроизведенного на модели из Факу, показывают, что столбы каркаса были поставлены в нем не абсолютно вертикально, а с небольшим наклоном внутрь здания. Эта черта прослеживается во всех известных в настоящее время памятниках архитектуры VIII—XIII вв. Специально упоминает об этой особенности и автор «Инцзао фаши», устанавливая, что наклон угловой колонны должен составлять 1% ее высоты; в модели эта пропорция оказывается точно выдержанной (1 : 102), хотя в храмовой архитектуре танского и сунского времени наклон колонн достигал иногда почти 3% [Ци Интао, 1965, с. 18].

Крепившееся на столбах каркаса балочное перекрытие поддерживало крышу, представлявшую собой комбинацию двускатного и четырехскатного вариантов. Для соединения колонн и балок использовались консоли простейшего типа — доу (72), хотя в рассматриваемое время система консолей — одна из наиболее характерных и сложных элементов традиционной китайской архитектуры — получила уже полное развитие (подробнее см. [Thilo, 1977; Ащепков, 1959]).

В окна, занимавшие всю ширину проемов между промежуточ-

ными и угловыми колоннами, были вставлены рамы с шестью вертикальными планками (с внутренней стороны к рамам прибивались тонкие дощечки, имитировавшие оконную бумагу). Этот тип окон характерен для всех изображений жилищ VII—XIII вв. Двустворчатая дверь подвешивалась к промежуточным фасадным колоннам на четырех металлических петлях. Дверь запиралась металлическим замком, конструкция которого известна благодаря находкам в поселениях и погребениях танского и сунского времени.

Весьма характерны окружавшая дом открытая галерея с резной балюстрадой, а также украшавшие конек крыши керамические изображения мифических животных. Форма и размеры этих украшений были строго регламентированы уже с VI в. [Эршиу ши, т. 3, с. 1888, 2073].

Модель дома из Факу (рис. 28), так же как и изображения большинства жилищ на свитке Чжан Цзэдуаня,— это дома богатых горожан XI—XII вв. Об особенностях сельского жилища того же времени мы знаем мало, хотя кое-какие сведения на этот счет нам сообщает автор картины «Тысячи ли по рекам и горам». Этот источник ценен тем, что позволяет судить о некоторых особенностях конструкции сельского жилища на юге сунского Китая.

Стены домов на картине Ван Симэна белого цвета, однако всюду отчетливо видны столбы каркаса. Фу Синянь объясняет это тем, что стены здесь были сделаны из плетеного бамбука или камыша и поэтому толщина их невелика; сверху их обмазывали глиной и белили, подобно тому как это принято делать в современном сельском жилище в Чжэцзяне и Цзянсу. Толстые глинобитные стены северного типа на свитке отсутствуют. Возможно, что глинобитными были лишь инби [Фу Синянь, 1979, с. 56].

Бамбук использовался и для изготовления оконных рам, о чем можно судить по их желтому цвету. На крышах некоторых домов положены циновки, закрепленные на деревянных шестах. Выступая за край крыши, они предохраняли стены от прямых струй воды в дождливую погоду. Циновки и шиты из плетеного бамбука применялись и для сооружения заборов [Фу Синянь, 1979, с. 56].

В отдельных случаях дома, возведенные на пологом берегу, стояли на деревянной платформе, которая с одной стороны лежала прямо на земле, а с другой — на сваях. Не исключено, что тут перед нами следы влияния строительной техники аборигенных народов юга Китая (аналогичный прием используется, например, современными яо).

### *Кан*

Одним из важнейших изменений в интерьере жилища стал распространившийся в Северном Китае обычай сооружать отапливаемую лежанку — кан (73), столь характерную для современного традиционного северокитайского жилища.

Древним китайцам отопительные приспособления типа кана

были неизвестны. Между тем у ряда народов Восточной Азии прототип отапливаемой лежанки зафиксирован уже в глубокой древности. На территории Кореи, например, он существовал, по-видимому, еще в эпоху неолита [Воробьев, 1961, с. 23]. Аналогичные сооружения были открыты на поселениях гуннской эпохи в Забайкалье [Давыдова, 1956, с. 263—272], а также в так называемом дворце Ли Лина близ Абакана [Вайнштейн, Крюков, 1976, с. 138] и т. д.

Относительно того, когда и при каких обстоятельствах китайцы научились строить в своих домах отапливаемые лежанки, существует две точки зрения. Г. Г. Стратанович считал, что заслуга передачи китайцам этого важного культурного достижения принадлежит чжурчжэням [Стратанович, 1951, с. 306]; этого же мнения придерживается и М. В. Воробьев, причисляющий кан к тем элементам чжурчжэньской культуры, которые были стихийно заимствованы китайским населением Севера [Воробьев, 1975, с. 376]. Иную точку зрения высказал В. С. Стариков; китайцы могли познакомиться с каном через когурёсцев, переселенных на территорию танской империи после поражения в конце 60-х годов VII в., а позднее распространение кана было связано с киданями [Стариков, 1967, с. 65].

Так или иначе, упоминание о кане, как отмечает В. С. Стариков, мы находим уже у поэта X в. Ван Юйчэна, который писал в стихотворении «Взирая на снег»:

Есть еще немного сена,  
Есть и топливо для кана [Поэзия, 1959, с. 32].

С материальными остатками отопительных устройств типа кана автор данной главы имел возможность познакомиться во время археологических раскопок поселения XII в. близ Чанпина (недалеко от Пекина) осенью 1961 г.: под полом одного из жилищ были открыты выложенные каменными плитками теплопроводные каналы, сохранившаяся часть которых имела в длину от 1,0 до 1,5 м.

Чем же можно объяснить тот факт, что китайцы заимствовали кан именно на грани I и II тысячелетий, хотя их северные соседи издавна пользовались аналогичными приспособлениями? Ответ на этот вопрос дают, по-видимому, наблюдения над изменениями климатических условий на территории Китая в VII—XIII вв. [Чжу Кэчжэнь, 1972, с. 23]. Резкое похолодание, охватившее Северный Китай в X в., явилось объективной предпосылкой распространения здесь отапливаемых лежанок, потребности в которых до тех пор китайцы не испытывали.

### *«Революция» в интерьере*

Хотя применение кана и стало со временем неотъемлемой чертой быта северных китайцев, к коренным изменениям в китайском интерьере привело появление других предметов домашней



обстановки, ранее совершенно не свойственных китайскому жилищу, — стола на высоких ножках и стульев.

Вплоть до первых веков нашей эры вся совокупность навыков бытового поведения древних китайцев была связана с использованием пола как основного уровня жилого пространства («культурного горизонта», по выражению С. А. Арутюнова). Манера сидеть на циновке, постеленной прямо на полу или на низеньком топчане, обуславливала полное отсутствие мебели, сколько-нибудь значительно возвышавшейся над поверхностью пола: ели древние китайцы на невысоких столиках, домашние вещи хранили в сундуках или плетеных корзинах и т. д.

Первые сдвиги в этом устойчивом стереотипе бытового поведения наметились в III—VI вв., когда у древних китайцев распространился обычай пользоваться раскладными сиденьями («варварскими топчанами»), на которых сидели, не подогнув под себя ноги, а свесив их вниз. Однако в это время такого рода сиденья еще не стали постоянным компонентом интерьера: ими пользовались либо вне дома, либо в сугубо неофициальной обстановке, складывая и убирая их после употребления. Тем не менее эта новая манера сидеть подготовила почву для последующего распространения постоянных высоких сидений как элемента мебелировки.

Отдельные свидетельства об использовании «варварских топчанов» встречаются и в источниках X—XI вв. Например, в «Синь удайши» (гл. 21) сообщается, что Тай-цзу, император династии Лян (907—915), распорядился арестовать одного из сановников, но приближенные вступились за него. Тогда разгневанный владыка «схватил варварское сиденье и швырнул им в ослушников» [Эршиу ши, т. 5, с. 4412].

В одном из своих сочинений Ван Минцин (1127—1200) рассказывает, что в начале периода Шао-син (т. е. около 1150 г.) зашел разговор о том, что один из чиновников видел «складной стул», который был «гораздо удобнее», чем «варварское сиденье» [Чжу Цзяцзинь, 1959, с. 3]. Младший современник Ван Минцина — Чжан Дуань сообщает, что «нынешние складные стулья — это прежние варварские сиденья» [Fitzgerald, 1965, с. 1].

Однако уже на свитках художников X в. Ван Циханя, Гу Хунчжуна, Вэй Сяня запечатлены сцены, где изображенные лица сидят на «обычных» стульях, представляющих собой квадратное сиденье на четырех высоких ножках и имеющих спинку. Несколько образцов их представлено на картине Гу Хунчжуна «Ночная пирушка у Хань Сицзая». Конструкцию стульев можно проследить благодаря тому, что некоторые из гостей сидят в профиль по отношению к зрителю, другие — в пол-оборота. По-видимому, гостиная Хань Сицзая была меблирована стульями примерно того же типа, который представлен керамической погребальной пластикой в захоронении 1119 г. близ Фанчэна (провинция Хэнань). Но на свитке Ван Циханя «Редактирование книги», созданном примерно в то же время, что и картина Гу Хунчжуна, мы видим ученого, который сидит у стола в задумчивой позе: одна рука его

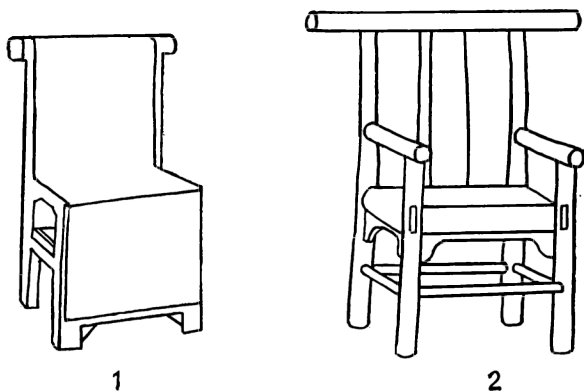


Рис. 29. Типы стульев X—XIII вв.: 1. [Хэнань фан-фэн, 1958, табл. 17]; 2 [Дагун цзиньдай, 1978, табл. 1]

опирается на подлокотник, другая поднята к голове (этим, между прочим, объясняется второе название этой картины — «Ковыряющий в ухе»). Для нас в данном случае интересно то, что изображенный на свитке стул имеет подлокотники, т. е. представляет собой кресло [Хань Гэ, 1960, с. 61]. Объемные изображения стульев такого типа, относящихся ко времени ранее XIII в., нам неизвестны. Однако в погребении 1297 г. в Байма (провинция Шаньси) среди керамических моделей домашней утвари мы встречаем кресло, очень похожее на изображенное Ван Циханем [Шаньси, 1962, с. 42—44]. Есть основания предполагать, что в X—XIII вв. оба типа стульев существовали и использовались параллельно (рис. 29).

Распространение обычая сидеть в жилом помещении не непосредственно на полу, а на стульях неизбежно повлекло за собой изменения в других предметах домашней обстановки. Это коснулось прежде всего стола: начиная с X—XI вв. в употребление входят столы на ножках, по высоте примерно в полтора раза более высоких, чем ножки стульев. На фресках и рельефах в погребениях XII — начала XIII в. постоянно встречается сюжет, изображающий хозяев дома за трапезой. Они, как правило, сидят за столом на очень высоких стульях (рис. 30). Иногда под ноги им подложены маленькие скамеечки. Типичным примером такого рода может служить фреска из погребения сунского времени в Байша.

Столы на высоких ножках стали употребляться не только для трапезы, но и для приготовления пищи. В предшествующее время китайцы готовили обед, сидя на полу. Эта же типичная поза зафиксирована в глиняных статуэтках служанок из погребения танского времени, раскопанного в Турфане (см. цветную иллюстрацию). Но на рельефе XII в. из Яньши женщина засучивает рукава, чтобы чистить рыбу, стоя у стола, почти не отличающегося от парадных обеденных столов той же эпохи [Яньши, 1959, с. 84].

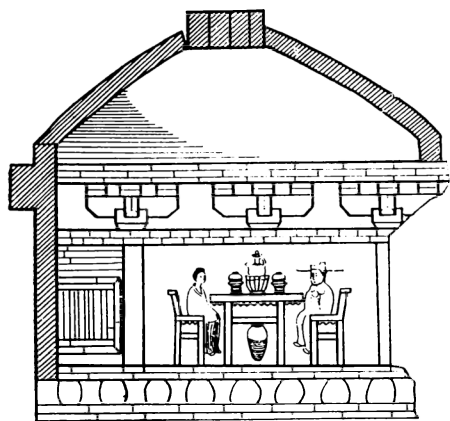


Рис. 30. За столом. С фрески XII в. [Хэнань гунсянь, 1965, с. 428]

Поскольку пол перестал теперь быть основным «культурным горизонтом» интерьера, не только столы, но и другие предметы обстановки обнаруживают тенденцию к увеличению своей высоты и, таким образом, приподнимаются над поверхностью пола. Это относится, в частности, к сундукам, в которых хранили домашний скарб.

Напомним, что плетеные сундучки ханьского времени из Мавандуя имели около 50 см в длину при высоте 15—16 см [Чанша мавандуй, 1973, т. 1, с. 111], а в циньских докумен-

тах из Юньмэна упоминается аналогичный сундучок, из которого в результате кражи со взломом был похищен халат, — высота его составляла 1 чи, т. е. около 25 см [Юньмэн циньцзянь, 1976, с. 36]. Между тем в упоминавшемся выше погребении 1119 г. близ Фанчэна вместе с миниатюрными моделями стульев был найден сундучок, высота которого превышала его длину [Хэнань, 1958, с. 75]. В другом погребении того же времени, раскопанном в Цзинцзине (провинция Хэнань), есть фреска, рисующая картину генеральной уборки в доме, когда из сундуков вынимают одежду и ткани, проветривают их на солнце, а затем гладят. Большой деревянный сундук, который открывает служанка, в высоту чуть меньше человеческого роста; чтобы достать оттуда вещи, ей приходится встать на скамеечку. Обратим внимание на то, что, как и раньше, такой сундук имеет крышку, открывающуюся вверх; шкафы с вертикальными дверцами в это время еще были неизвестны китайцам.

Следует подчеркнуть, что употребление стульев существенно повлияло на характер китайского интерьера не только потому, что повлекло за собой изменение внешнего вида других предметов мебелировки. Обычай сидеть на стуле и пользоваться столом на высоких ножках привел к принципиальному изменению ряда бытовых навыков. Как правильно отмечают исследователи процессов модификации материальной культуры, те ее элементы, которые не связаны с привычками, изменяются гораздо легче, чем элементы, изменение которых по необходимости влечет за собой изменение тех или иных навыков [Арутюнов, 1968, с. 207].

Использование стула и стола привело к коренной перестройке многих важных сторон традиционного быта, в частности к переосмыслению типов поверхностей в интерьере. До IX—XIII вв. пол в китайском доме, будучи основной плоскостью бытовых действий, был «чистой» поверхностью, и поэтому вплоть до конца I тысяче-

летия в Китае существовал обычай снимать обувь у входа в дом. Принципиального различия между поверхностью пола и, скажем, спального топчана в то время не существовало. С появлением стула пол перестал быть основным уровнем использования бытового пространства и в силу этого превратился в «грязную» поверхность, по которой можно теперь было ходить в обуви. «Чистой» отныне стала поверхность стула или кровати. В «Цзацзуань» Ли Шаньиня (812—858) утверждается, что «безобразно выглядит» тот, «кто в обуви залезает на чужую постель» [Цзацзуань, 1969, с. 31]. Зафиксированные здесь представления о приличном и неприличном отражают наметившиеся сдвиги во всем стереотипе поведения, связанном с «революцией» в китайском интерьере: за несколько веков до этого проблемы залезания на постель в обуви вообще не могло возникнуть, так как даже просто по полу ходить обутом считалось неприличным.

Изменения в китайском интерьере, связанные с появлением стула, проявляются и в том, что только начиная с этого времени можно говорить о мебели в собственном смысле слова, тогда как в предшествующий период речь могла идти скорее, как и в традиционном современном японском жилище, об утвари (включая постель, обеденный столик и т. д.), которая кладется или ставится на время пользования на пол, а затем убирается [Арутюнов, 1968, с. 84]. Теперь же за основными предметами мебелировки (прежде всего столом и стульями) закрепляется определенное постоянное место.

Вместе с тем необходимо отметить, что процесс перестройки бытовых навыков и привычек, вызванный распространением обычая сидеть на стуле, был весьма длительным. Показательно в этом смысле, что сановник Хань Сицзай, отдыхающий в приятном обществе, сидит на стуле, но не свесив ноги, а подогнув их под себя, по-старому. Позднее новая манера сидеть быстрее прививалась у мужчин, чем у женщин, и поэтому, между прочим, Лу Ю (1125—1210) писал: «Если раньше в знатных домах женщины садились на стулья, то они подвергались осмеянию за неприличное поведение» (цит. по [Чжу Цзяцзинь, 1959, с. 3]). Новые веяния коснулись, естественно, прежде всего города и почти не затронули деревенского быта. На свитке Чжан Цзэдуаня «Праздник цинмин на реке Бянь» во всех харчевнях и чайных на улицах Кайфына горожане сидят за столами на скамьях с высокими ножками. Но на картинах XIII—XIV вв., изображающих мирную жизнь в деревенской глуши, мы по-прежнему видим людей, восседающих, поджав под себя ноги, на циновках,— либо прямо на полу, либо на низеньких топчанах. Именно поэтому распространение стульев и стола не вытеснило из сферы повседневного быта низеньких столиков, которые и сегодня можно увидеть в традиционном китайском жилище.

После всего сказанного о китайском жилище некоторых комментариев требует, по-видимому, одно из стихотворений Бо Цзюйи, которое приводится ниже в переводе Л. Н. Гумилева, выполненном по немецкому подстрочнику.

Шерсть собрали с тысячи овец,  
Сотни две сковали мне колец,  
Круглый остов из прибрежных ив  
Прочен, свеж, удобен и красив.  
В северной прозрачной синеве  
Воин юрту ставил на траве.  
А теперь, как голубая мгла,  
Вместе с ним она на юг пришла.  
Юрту вихрь не может покачнуть,  
От дождя ее твердеет грудь.  
Нет в ней ни застенок, ни углов,  
Но внутри уютно и тепло.  
Удалившись от степей и гор,  
Юрта прибрела ко мне во двор.  
Тень ее прекрасна под луной,  
А зимой она всегда со мной.  
Войлок против инея — стена,  
Не страшна и снега пелена.  
Там меха атласные лежат,  
Прикрывая струн певучих ряд.  
Там певец садится в стороне,  
Там плясунья пляшет при огне.  
В юрту мне милей войти, чем в дом.  
Пьяный — сплю на войлоке сухом.  
Очага багряные огни  
Весело сплетаются в тени.  
Угольки таят в себе жару,  
Точно орхидеи поутру;  
Медленно над сумраком пустым  
Тянется ночной священный дым,  
Тает тушь замерзшая, и вот  
Стих, как водопад весной, течет.  
Даже к пологу из орхидей  
Не увлечь из этих юрт людей.  
Тем, кто в шалашах из тростника,  
Мягкая зима и то горька.  
Юрте позавидует монах  
И школяр, запутанный в долгах.  
В юрте я приму моих гостей,  
Юрту сберегу я для детей.  
Князь свои дворцы покрыл резьбой, —  
Что они пред юртой голубой!  
Я вельможным княжеским родам  
Юрту за дворцы их не отдам...  
[Гумилев, 1967, с. 72—73]

В зимнее время юрта, по мнению Бо Цзюйи, более удобное жилище, чем китайский дом:

Я помню, я помню дыханье зимы  
И посвист летящего снега.  
Я стар, мне несносно дыхание тьмы  
И мертвенный холод ночлега.

Но юрта, по счастью, была у меня,  
Как северный день, голубая.  
В ней весело прыгали блики огня,  
От ветра меня сберегая...

[Гумилев, 1967, с. 176—177].

Не будь автор этих строк китайцем, его вполне можно было бы счесть тюрком или уйгуром, столь вдохновенно воспеваает он прелести типично кочевнического жилища!

Нам не известны непосредственные мотивы, побудившие Бо Цзюйи написать только что процитированные нами стихотворения. Однако несомненно, что юрта была хорошо знакома китайцам еще задолго до времени жизни поэта (772—846). Так, после разгрома Первого тюркского каганата в 630 г. в Чанъане поселилось немало тюрков. Каган Цзели, попавший в плен к китайцам, жил в юрте, которую он поставил во дворе отведенного ему дома [Эршиу ши, т. 5, с. 4131]; возможно, что его примеру следовали и его бывшие подданные. Под влиянием тюрков обычай жить в юртах переняли в это время и некоторые китайцы. По свидетельству «Синь таншу», один из сыновей танского императора Тай-цзуна, Ли Чэнцян, испытывал влечение ко всему тюркскому. Ему нравился язык тюрков и их одежда, и поэтому, выбрав из своего окружения несколько человек, лицом походивших на тюрков, Ли Чэнцян велел им заплести косы и одеться в бараньи тулупы. Во дворе своего дома он поставил юрту и постоянно жил в ней [Эршиу ши, т. 5, с. 3876].

С юртами, распространенными у населения пограничных с империей районов, китайцы постоянно сталкивались и в более позднее время. Например, в 781 г., когда тибетцы захватили Дуньхуан, в плен к ним попал один китаец, которому пришлось затем побывать в Цинхае. Свои впечатления от увиденного и услышанного во время этого путешествия он изложил в стихах. В них он неоднократно упоминает о юртах, в которых ему приходилось жить. Однажды ему пришлось «много дней подряд пролежать больному в юрте» [Шу Сюэ, 1977, с. 49], и у него, надо полагать, было достаточно времени, чтобы как следует рассмотреть ее устройство.

В тексте танских источников понятие «юрта», как правило, передается термином «цюнлу» (74) — тем же самым, который традиционно употреблялся китайскими авторами для обозначения кочевнического жилища начиная с конца I тысячелетия до н. э. [Вайнштейн, Крюков, 1976, с. 147—148]. Поэтому, строго говоря, ни из сообщения «Синь таншу», ни из поэтических строк Бо Цзюйи не ясно, идет ли речь о крытом войлоком неразборном шалаше сюннуского типа или о юрте в собственном смысле этого слова, т. е. о жилище с разборно-складным решетчатым остовом стен. Тем не менее китайские источники, как нам представляется, дают возможность ответить на этот вопрос, проливая вместе с тем свет на время появления юрты как специфической формы жилища поздних кочевников.

По мнению С. И. Вайнштейна, «изобретение юрты и ее распро-

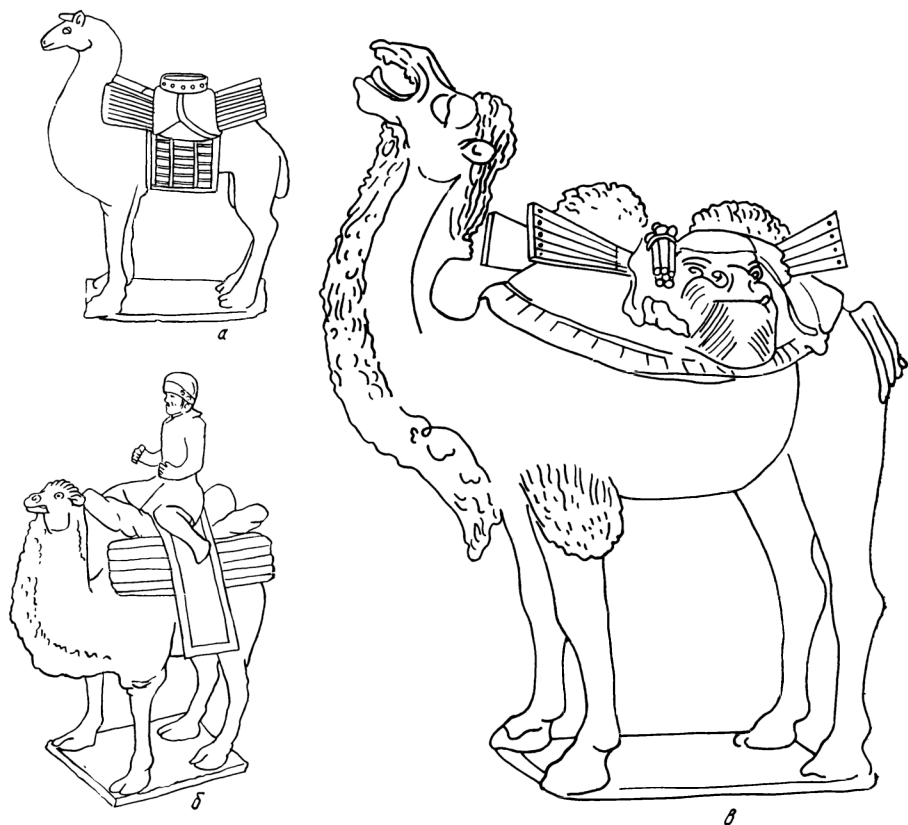


Рис. 31. Верблюды, нагруженные частями юрты. Погребальные статуэтки, а, б — V, VI вв. [Музей Тэнри, Япония]; в — VII в. [Снанский музей]

странение относится к середине I тысячелетия н. э. и связано с древнетюркской средой» [Вайнштейн, 1976, с. 46]. Однако этот вывод не был подкреплён прямыми фактическими данными. Автор ссылается лишь на косвенные свидетельства, в частности на то, что в стихотворении Бо Цзюйи строка, переведенная Л. Г. Гумилевым «сотни две сковали мне колец», в действительности означает «сотни колец соединены» [Вайнштейн, 1976, с. 47]. Но если даже это действительно поэтический образ решетки, то сам по себе он не содержит указаний на то, что эта решетка была разборной.

Между тем специалист по культуре кочевников Евразии В. П. Курылев обратил внимание автора данной главы на китайские керамические статуэтки, экспонированные в музее г. Тэнри (Япония). Они изображают верблюдов с поклажей, и при внимательном ознакомлении с ними стало вполне очевидным, что во вьюках можно различить все основные компоненты юрты в разобранном виде: сложенные решетки (современные казахские кереге); верхний деревянный круг с отверстиями для жердей (шан-

грак) и свернутый войлок, служащий покрытием для юрты (рис. 31). Отсутствовали лишь длинные шесты, составляющие верхнюю часть остова. Этот факт, впрочем, может быть объяснен следующими соображениями. В отличие от жердей именно решетки и верхний круг были наиболее сложными деталями остова юрты, изготовление их требовало специальных приспособлений и технических навыков, почему они, как правило, и не изготовлялись в каждом кочевом хозяйстве. При перекочевке транспортировались эти наиболее ценные части юрты, а простые деревянные жерди, перевозить которые на большие расстояния было нецелесообразно, вырубались прямо на месте.

Китайские статуэтки, изображающие верблюдов с нагруженными на них компонентами деревянного остова юрты, могут быть надежно датированы благодаря находкам в погребениях, раскопанных за последние годы. Наиболее ранняя из известных нам статуэток такого типа относится к 528 г. [Хуан Минлань, 1973, с. 221], кроме того, опубликованы аналогичные экземпляры 537 г. [Хэ Чжиган, 1979, с. 27], 576 г. [Хэбэй цысянь, 1979, с. 240] и 582 г. [Хэ Чжиган, 1979, с. 30].

Все эти изображения датируются эпохой существования Первого тюркского каганата, когда политическое и культурное влияние древних тюрков на соседние страны было особенно значительным.

Приведенные данные, таким образом, подтверждают мнение С. И. Вайнштейна о том, что изобретение разборной юрты относится к середине I тысячелетия н. э. [Вайнштейн, 1976, с. 46].

В археологических памятниках эпохи Тан мы находим свидетельства, совпадающие с сообщениями письменных источников об использовании юрт в быту китайской знати VII—VIII вв. На фресках из погребения Ли Сяня, младшего сына танского Гао-цзуна (оно датируется 711 г.), изображены сцены выезда на охоту. Рядом со слугами, скачущими верхом, — два верблюда. На одного из них навьючены решетки от юрты, на другого — верхний круг.

## ПИЩА

В истории формирования современной специфики китайской пищи VII—XIII века занимают важное место, потому что именно в этот период происходил переход от прежних древнекитайских стандартов питания к новому состоянию, близкому к сегодняшнему. Небезосновательным, хотя и требующим некоторых уточнений, является мнение некоторых исследователей, что в сунское время сложилась та кухня, которую мы называем китайской [Food, 1977, с. 145].

### *Новые продукты*

Эти изменения затронули прежде всего тот традиционный набор продуктов, который использовался в предшествующее время для приготовления пищи.



По-видимому, к танскому времени относится первое знакомство китайцев с сахаром, приготовленным из сока сахарного тростника. В современной китайской исторической литературе вопрос о времени проникновения сахара в Китай был предметом оживленной дискуссии [У Дэцзэ, 1962; Цзи Дунъюй, 1962]. Анализ приведенных в этих работах фактических данных делает достаточно убедительным вывод, что до середины VII в. сахара в Китае не знали. Поэт Лу Ю утверждал: «Сахара-песка первоначально в Срединном государстве не было. В период правления танского Тай-цзуна его прислали в качестве дани из чужих стран. „Что же это такое?“,—спросил Тай-цзун у посла. „Это приготавливается из сока тростника“,— был ответ. Стали варить его и получилось, что продукт не уступает присланному из-за рубежа. Только с этого времени в Срединном государстве и появился сахар-песок» [Цзи Дунъюй, 1962, с. 48]. С сообщением Лу Ю перекликается свидетельство «Синь таншу» (гл. 221, разд. «Магадха»): «В 21-м году эры правления Чжэнгуань (т. е. в 647 г.— Авт.)... Тай-цзун прислал посольство, чтобы узнать способ сахароварения. После этого по императорскому указу в области Янчжоу стали выжимать из тростника сок в соответствии с этим способом. По цвету и вкусу (полученный сахар) намного превзошел присылавшийся из Западного края» [Эршиу ши, т. 5, с. 4153]. Под «сахаром-песком» — шантан (75), упоминаемым в этих текстах, подразумевается, как полагает Э. Шефер, неочищенный сахар-сырец. Техника получения рафинированного сахара — шаншуан (76) была освоена китайцами лишь в конце IX в.

В VII—XIII вв. значительно расширился ассортимент применявшихся в китайской кухне специй, также главным образом за счет заимствований из зарубежных стран. По мере расширения торговли с государствами Южной Азии все большую популярность в танском Китае приобретали различные виды перца, которые получали преимущественно из Индии. Вероятно, из стран Южных морей в это время в Китай попали несколько разновидностей кардамона [Food, 1977, с. 110].

Не исключено, что некитайское происхождение и у такого в высшей степени характерного для современной китайской кухни полуфабриката, как соевый творог, или доуфу. Позднее доуфу был заимствован из Китая корейцами и японцами (последние называют этот продукт тофу). Однако в источниках сунского времени, в которых мы находим впервые упоминания об употреблении китайцами доуфу, он фигурирует не под своим нынешним названием, а как лайци (77) или лици (78). Так, в стихах Лу Ю говорится о том, что «нужно вымыть котел и сварить лици» (цит. по [Хуан Мяоцзы, 1956, с. 34]). При этом обращает на себя внимание тот факт, что этот термин записывается совершенно различными иероглифами и не поддается этимологизации. Легенда, приписывающая «изобретение» доуфу известному деятелю ханьской эпохи Лю Аню, не находит подтверждения в аутентичных исторических памятниках.

Говоря о наиболее типичном наборе продуктов, использованных для приготовления пищи китайцами в эпоху Тан — Сун, нельзя не отметить также, что в отличие от современной китайской кухни в нем довольно широко было представлено молоко, в особенности в рационе состоятельных слоев общества [Food, 1977, с. 105—107].

### *Способы приготовления пищи*

Современный китайский читатель, недостаточно сведущий в том, как исторически сложился его нынешний пищевой стереотип, с удивлением читает такие строки в путевых записках буддийского монаха И-цзина, посетившего Индию в конце VII в.: «В нашей стране ныне народ ест рыбу и овощи большей частью в сыром виде; никто из жителей Индии не стал бы этого делать» (цит. по [Food, 1977, с. 127]). Действительно, важнейшей особенностью китайской кухни сегодня является обязательная термальная обработка исходных пищевых продуктов; современный китаец считает «сырой» и потому непригодной для еды не только рыбу с приправами, подаваемую к столу в виде японского сасими, но и европейскую селедку. В древнем Китае дело обстояло иначе: многие блюда включали в качестве компонентов «сырые» продукты. В сущности, «крошенная рыба», любимое блюдо южан III—VI вв., была, надо полагать, не что иное, как прообраз сасими. Как явствует из слов Ицзина, и в танское время простолюдины зачастую отдавали предпочтение такого рода старинным блюдам. Но все же употребление в пищу продуктов, не подвергнутых обработке на огне, было обречено в Китае на забвение. Одновременно с этим становятся все более разнообразными способы приготовления мяса, рыбы, овощей; благодаря этому постепенно складывается то огромное разнообразие блюд, которое столь характерно для современной китайской кухни. В источниках танского и сунского времени сохранились списки наиболее изысканных кушаний, либо подававшихся к столу императоров, либо представлявших собой «фирменные блюда» знаменитых столичных ресторанов; один такой список, датированный XII в., включает 134 названия.

Э. Шефер, исследовавший вопрос о специфике пищи китайцев эпохи Тан, отмечает, что в письменных памятниках того времени встречается почти тот же набор терминов для обозначения кулинарных приемов, который характерен и для современной китайской кухни (см. [Food, 1977, с. 116]).

Основываясь на данных, систематизированных М. Фриманом, мы можем выделить следующие четыре основные категории способов приготовления пищи в ту эпоху (рис. 32).

К первой категории относятся способы, с помощью которых исходный продукт подвергается обработке на открытом огне: чжи (79) — «жарить на вертеле»; пао (80) — «запекать в оболочке».

Вторая категория объединяет различные способы термальной обработки в кипящей воде. В одних случаях вода после пригото-



Рис. 32. На кухне. С барельефа XII в. [Яньши, 1959, с. 84]

ления блюда сливается — такой способ называется чжу (81) «варить»; в других — жидкость становится компонентом готового кушания — это пэн (82) «готовить с добавлением воды».

Третья категория представлена традиционным для древнекитайской кухни способом варки на пару — чжэн (83).

Наконец, четвертая категория — это различного рода жарения с добавлением масла. Она включает цзянь (84) — «жарить на сковороде, смазанной маслом»; чжа (85) — «жарить в большом количестве масла», «варить в масле»; чао (86) — «жарить на сковороде с ограниченным количеством масла» и т. д.

Именно различные виды жарения стали наиболее распространенными способами приготовления пищи в рассматриваемую нами эпоху. Это, в свою очередь, было тесным образом связано с изменениями в типах кухонной посуды. В дотанское время практически вся посуда, использовавшаяся на кухне, была глиняной (котлы, пароварки, горшки и т. д.). Начиная с VI—VII в. в кухонный обиход начинают проникать металлические (бронзовые и чугунные) предметы. Главным из них была глубокая сковорода

го (87), функционально вытеснившая прежний котел фу (88). В котле удобно было варить зерно; сковорода же использовалась как для жарения лепешек, так и для приготовления овощных или мясных блюд.

Варка круп на пару, разумеется, продолжала практиковаться (не случайно в известной новелле Шэнь Цзицзи «Волшебное изголовье» все события происходят на протяжении того времени, пока хозяин постоянного двора варил на пару пшено [Гуляка и волшебник, 1970, с. 27, 32]). Но в VII—XIII вв. особенно широкую популярность во всех слоях тогдашнего общества получили различного рода лепешки из пшеничной или рисовой муки. Один из видов назывался «варварскими лепешками» — ху бин (89); термин этот существовал еще в ханьское время, но трудно сказать, изменились ли за эти несколько столетий сами лепешки. Во всяком случае, в крупных городах на Севере лепешками нередко торговали выходцы из Западного края. Напомним, что герой другой новеллы Шэнь Цзицзи зашел однажды в «пекарню некоего хусца, в ней горел свет и полыхала печь» [Гуляка и волшебник, 1970, с. 35].

Как и в современной китайской кухне [Этнография питания, 1981, с. 141], пища китайцев VII—XIII вв. четко делилась на два компонента. Один из них представлял собой приготовленные тем или иным способом крахмалистые продукты; это была «основная еда». К ней добавляли овощные, мясные или рыбные блюда («дополнительная еда»). Исключение из правила составляли лишь такие блюда, которые совмещали в себе оба компонента, — например лапша, готовившаяся из теста и заправленная овощными и мясными добавками. К этой же категории «составных» блюд относились ипельмени, именовавшиеся хунтунь (90) и прочно вошедшие с тех пор в ассортимент блюд китайской кухни.

К танскому времени относится появление маньтоу (91) — приготовленных на пару несоленых хлебцев, особенно широко распространенных в наши дни на Севере. В источниках VII—XIII вв. этот вид снеди фигурирует уже под ее нынешним названием.

## Чай

III—VI века были периодом, когда в рацион южных китайцев вошел ранее им совершенно неизвестный напиток — отвар из листьев чайного дерева. VII—XIII века стали эпохой победоносного шествия чая по всей «Срединной империи».

«Из всех товаров в Поднебесной, — писал в середине XI в. известный государственный деятель того времени Ли Гоу, — чай появился позднее других... В древности чая не знали. Он появился в районе к югу от Янцзы, распространился затем по всей Поднебесной и в последнее время овладел ею. Нет ни благородного, ни простолюдина, который не пристрастился бы к чаю; его употребляют все — богатые, знатные, бедные и низкие» [Ли Гоу, б. г., разд. 10, с. 1]. Действительно, в эпоху Тан — Сун чай так прочно во-

шел в быт китайцев всех социальных слоев, что современники стали включать его в число основных товаров первой необходимости. В начале IX в. Ли Цзюэ утверждал, что «чай среди прочих продуктов питания так же важен, как рис или соль» (цит. по [Фу Цзюю, 1960, с. 16]).

Непрерывный рост потребления чая в стране привел к тому, что уже в 780 г. в правительственных кругах обсуждался вопрос о введении специального налога на чай, а с 30-х годов IX в. была учреждена государственная монополия на производство и продажу чая. В середине IX в. были приняты законы, предусматривавшие жестокое наказание за нарушение монополии [Фу Цзюю, 1960, с. 16]. Экспорт чая стал в танское время важной статьёй внешней торговли с северными соседями Китая. Широкое распространение «сунская трава», как называли чай кочевники, получила в XI—XIII вв. у чжурчжэней, ежегодно покупавших в Китае до 1 тыс. кулей этого товара [Воробьев, 1975, с. 248—249].

Тема чаепития становится одним из излюбленных мотивов танской поэзии, нашедшим свое отражение в стихах Лю Цзунъюаня, Пи Жисю, Вэй Инью, Вэнь Тинцзюня и Бо Цзюйи. Появляются в это время и специальные сочинения, посвященные чаю, среди них знаменитый «Трактат о чае» Лу Юя. Это сочинение — своеобразный комpendium сведений, которыми располагали китайцы в середине VIII в.: о происхождении чая, способах культивирования плантаций и сбора чайного листа, о его переработке и т. д.

Обычай пить чай так, как это мы делаем сегодня, возник в Китае не ранее конца XIV в. До этого чай не заваривали кипятком, а варили как суп [Цюй Сюаньин, 1937, т. 1, с. 139—141]. Кроме того, и способ переработки чайного листа существенно отличался от современного. Листья, собранные ранней весной, высушивали, растирали в порошок — мо ча (92), а затем приготавливали из него таблетки — бин ча (93). Перед употреблением такую таблетку нужно было растереть (поэтому-то Ли Шаньинь упоминает о «скрипе, доносящемся, когда толкут лекарства или чай» [Цзацзуань, 1969, с. 27]).

Другой особенностью приготовления чая в VII—XIII вв. был обычай добавлять в него различные душистые ингредиенты, например имбирь или душистый перец [Food, 1977, с. 110, 123].

Насколько можно судить по «Трактату о чае» Лу Юя, в танское время сформировался уже определенный ритуал, связанный с чаепитием. Функционально близкий к традиционной японской чайной церемонии, он строго регламентировал даже различные сорта воды, использовавшиеся для приготовления напитка [Танжэнь шо-хуэй, 1913, т. 8, раздел «Чацзин», с. 1—8].

Неудивительно поэтому, что в VII—XIII вв. высокие эстетические требования предъявлялись и к специальной чайной посуде. Поскольку чай не заваривался, а варился, чайники в это время еще не были известны (они появились одновременно с изменением способа приготовления чая, также не ранее XIV в. [Стужина, 1969, с. 140]); фарфоровые и металлические «чайники», находимые в

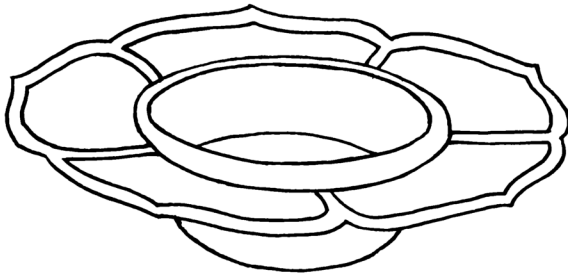


Рис. 33. Золотая чаша для чая. 860 г. [Ма Дэ-чжи, 1959, табл. 6]

погребениях эпохи Тан—Сун и изображаемые на свитках того времени, в действительности были сосудами для вина. Чай же пили, разливая его из котла в чашки, которые изготовлялись преимущественно из фарфора. Производство чая развивалось бок о бок с совершенствованием фарфорового ремесла; основные чаепроизводящие районы империи стали в то же время важнейшими центрами фарфоровых мастерских.

Письменные свидетельства и археологические раскопки указывают на то, что в танское время в ходу были фарфоровые чайные чашки двух основных видов — с белой и серо-зеленоватой глазурью. О чашке из Даи (провинция Сычуань) Ду Фу писал с восхищением: она легкая и прочная, а ударив по ее краю, слышишь голос скорбящей яшмы [Фэн Сяньмин, 1963, с. 8]. Однако больше всего ценились в то время чашки из Юэчжоу. Лу Юй объяснял это следующим образом: «Фарфор из Юэчжоу... серый, а серое по цвету подходит к чаю — он кажется красным. Фарфор из Шоучжоу желтый, и цвет чая становится фиолетовым; фарфор из Хунчжоу бурый, чай от этого кажется черным, — и то и другое для изготовления чайных чашек не годится» [Танжэнь шохуэй, 1913, т. 8, раздел «Чацзин»]. Достоинства чашек из Юэчжоу воспеваются в стихах многих танских поэтов [Фэн Сяньмин, 1963, с. 9]. В сунское время, напротив, в моду вошли чайные чашки черного цвета, что было связано с распространившимся в этот период обычаем доу ча (94) — выпив содержимое чашки, сравнивать оставшиеся на ней следы (на черном фоне они были особенно хорошо видны). За последние десятилетия археологическими раскопками обнаружены на территории современных провинций Сычуань, Гуандун и Фуцзянь остатки мастерских, производивших черную чайную посуду [Фэн Сяньмин, 1963, с. 11].

По форме чайные чашки эпохи Тан—Сун были двух видов: обычные, напоминающие пиалу, — вань и более сложные, представляющие как бы соединение чашки и блюда — чато (95) или чатоцзы (96). Сунский автор Чэн Дачан сообщает распространенную в его время легенду о том, что чато изобрела дочь танского чиновника Цуй Нина: однажды она обожгла себе пальцы краем



Рис. 34. Служанка в мужском костюме. С барельефа 706 г. [«Вэнь», 1959, № 8, обложка]

### *Состав костюма*

Одной из существенных особенностей древнекитайской одежды, прослеживающейся вплоть до первых веков нашей эры, было отсутствие принципиальных отличий в костюме мужчин и женщин: в его составе были представлены, как правило, одни и те же компоненты. Но начиная с танского времени положение резко меняется.

Собственно, только имея в виду подобную дифференциацию одежды по признаку пола, можно понять содержащиеся в «Синь

чашки и приклеила ее воском к блюдцу; эта идея понравилась ее отцу, и он приказал мастеру изготовить чашку такого необычного вида [Фэн Сяньмин, 1963, с. 10]. В высших аристократических кругах в ходу была чайная посуда обоих типов, изготовленная из драгоценных металлов: в 1957 г. при раскопках Чанъяня танского времени были найдены золотые чашки с надписями (рис. 33), в которых упоминается их название «чатоцзы» [Ма Дэжи, 1959, с. 679—681].

### ОДЕЖДА

«Китайская одежда и головные уборы начиная со времени правления династии Северная Ци представляют собой варварский костюм. Короткие куртки малинового или зеленого цвета с узкими рукавами, высокие сапоги, пояса со свешивающимися ремешками — все это атрибуты варварской одежды», — писал ученый XI в. Шэнь Ко. Действительно, в одежде более, чем в других сферах материальной культуры китайцев VII—XII в., проявились последствия интенсивных контактов между различными народами Восточной Азии, приведшие к многочисленным культурным заимствованиям.

таншу» упоминания о том, что «начиная с периода правления Чжун-цзуна... некоторые наложницы императорского гарема стали носить мужскую одежду» [Эршиу ши, т. 5, с. 3683]. Раскопки погребений танского времени показывают, что такого рода мода появилась задолго до правления Чжун-цзуна (684 г.) и распространилась отнюдь не только при дворе, но и в домах знати [Шэньси лицюань, 1978, с. 176]. На каменных рельефах из погребений начала VIII в. изображение служанок в мужской одежде становится правилом [Тан юйтай гунчжу, 1964, с. 26—33 и др.]. Юная красавица, наслаждающаяся ароматом цветка, который она держит, манерно оттопырив мизинчик, тем не менее одета по-мужски, доходящий до щиколотки халат с боковым разрезом, наборный пояс со свисающими ремнями и мешочком для огнива (рис. 34).

Различия между мужским и женским наборами одежды прослеживаются и в находках, относящихся к XIII в. (мужское погребение близ Цзиньаня в Цзянсу и женское погребение в Фучжоу). Хотя отдельные категории предметов представлены в обоих комплектах одежды, в целом они не совпадают друг с другом (табл. 13).

Т а б л и ц а 13

ПРЕДМЕТЫ ОДЕЖДЫ ИЗ ПОГРЕБЕНИЙ ЭПОХИ СУН  
(XIII в.) \*

Предмет одежды	Погребение, число предметов	
	Цзиньтань, мужское	Фучжоу, женское
Халат	2	2
Рубаха длинная	14	—
Рубаха короткая	1	55
Штаны с мотней	4	—
Штаны без мотни	3	23
Плахта	2	—
Юбка	—	20
Передник	1	—
Туфли	1	6
Чулки	1	16
Шапка	1	—

\* [Цзянсу, 1977, с. 18—27; Фучжоу, 1977, с. 1—17].

Таким образом, как в танское, так и в сунское время мужской костюм состоял прежде всего из длинной верхней рубахи, штанов с мотней, туфель и головного убора; женская одежда включала юбку, короткую рубаху (кофту) и туфли.

### Наплечная одежда

В своей работе, посвященной одежде танского времени, японский исследователь Е. Харада обратил внимание на изображения китайцев VII—XIII вв., одетых в халаты с широкими отворотами-лацканами: в них он увидел ту самую «варварскую одежду», о которой сообщают китайские источники [Харада, 1921, с. 76].





Рис. 35. Чиновник в халате с растегнутым воротом. С фрески 706 г. [Синь Чжунго, 1961, табл. 116]

вплоть до настоящего времени в одежде народов Центральной Азии [Вайнштейн, Крюков, 1966, с. 186].

Важное наблюдение относительно манеры ношения такого халата, заимствованного китайцами у их северо-западных соседей, было сделано Л. П. Сычевым и В. Л. Сычевым: если в Средней Азии его чаще носили с растегнутым воротом, то в Китае чаще ворот застегивали [Сычев В. Л., 1977, с. 42]. С этой точки зрения, например, на статуэтках первого десятилетия VIII в., обнаруженных в гробнице принцессы Юнтай [Тан юйтай гунчжу, 1964, цветная вклейка перед с. 7], халаты «с отогнутым воротом» и «с круглым воротом» на самом деле относятся к одному и тому же типу; разница лишь в том, растегнут ворот халата или нет. Обратим внимание на полосу материи, которой обшита верхняя пола. Она отчетливо прослеживается и на изображении из погребения Вэй Цзюна (рис. 35). Здесь же хорошо видно, что с двух сторон по краям ворота пришиты пуговицы, на которые можно наглухо застегнуть халат под подбородком. Аналогичная деталь отмечена на картине неизвестного художника XII в. «Сломанная балюстрада»: император одет в халат с растегнутым воротом, образующим симметричные отвороты с пуговицами по углам. Обращая внимание на данное изображение, В. Л. Сычев справедливо замечает: «Эта иллюстрация помогает нам понять, почему широкая правая пола, как правило, не провисала и не выглядывала из-под левой: она закреплялась с помощью пуговицы на левом плече с внутренней стороны халата, подобно тому как левая пола закреплялась на правом плече, но уже сверху» [В. Л. Сычев, 1977, с. 42].

Характеризуя внешний вид халата с круглым воротом, заимст-

Обильный материал, связанный с различными народами Евразии, подтверждает правильность этого вывода. Во второй половине I тысячелетия н. э. наплечная одежда такого типа была широко распространена у народов Северного Тохаристана [Альбаум, 1960, с. 169], эфталитов, согдийцев [Пугаченкова, Ремпель, 1965, с. 154]. Такие же халаты носили, насколько можно судить по каменным изваяниям с территории Тувы, и тюрки [Грач, 1961, табл. 1—6, 22, 24]. Рисунок из Кудыргэ сохранил нам еще одну важную деталь: вдоль края верхней полы нашита широкая полоса ткани более темного цвета [Гаврилова, 1965, табл. VI—2] — особенность, в несколько измененной форме сохраняющаяся

вованного китайцами в VI—VII вв., необходимо в то же время подчеркнуть важную черту, отличающую этот халат от его центральноазиатского прототипа. Речь идет о манере запахивания наплечной одежды.

Результатом процесса этнического смешения различных групп стало то, что наряду с традиционным для жителей «Срединного государства» правым запахом (левая пола наверху) известное распространение получил и «варварский» левый запах [Крюков, Малавиц, Софронов, 1979, с. 145]. Однако в эпоху Тан древнекитайская традиция в конечном счете возобладала, и поэтому даже халаты «варварского» покроя китайцы запахивали направо таким образом, чтобы левая пола оказывалась наверху. Нелишнее будет напомнить здесь, что в нашей литературе долгое время существовала путаница в вопросе о том, какова была собственно китайская манера запахивать распашную наплечную одежду. Основываясь на ошибочном переводе Н. Я. Бичуриным текста «Чжоушу», многие исследователи утверждали, что для китайцев был характерен левый запах, что «запахивание одежды справа налево... не тюркская черта» [Грач, 1956, с. 306]. Так, Л. Р. Кызласов писал: «Тюрки-тугу... носили наверху левую полу» [Кызласов, 1964, с. 355]. Л. Н. Гумилев, рассматривая вопрос об этнической принадлежности людей, изображенных на статуэтках из Туюк-Мазара (Турфан), утверждал, что «они не китайцы, так как носят левую полу наверху (левополые — кочевники, в частности тюрки)» [Гумилев, 1949, с. 239]. Между тем халаты на приведенных выше изображениях китайцев VIII в. запахнуты «по-китайски», тогда как почти полностью аналогичная по покрою одежда на каменных тюркских изваяниях (см., например, [Грач, 1961, с. 59, 60]) — на «варварский», некитайский манер.

Выше мы привели слова Шэнь Ю, утверждавшего, что укороченная наплечная одежда с узкими рукавами была заимствована китайцами у кочевников. Он, далее, пояснял, что «узкие рукава удобны для езды верхом» (цит. по [Чэнь Дэнъюань, 1958, т. 1, с. 207]). Поэтому в XI—XII вв., когда борьба с северными соседями — киданями, а затем чжурчженями становится главной внешнеполитической проблемой для империи Сун, патриотические устремления китайцев начинают проявляться, помимо прочего, в активно отрицательном отношении к «варварской» одежде. Подобные настроения подогревались и законодательными мерами, направленными на возрождение старинного покроя одежды: например, в 1110 г. император Хуэй-цзун издал указ, в котором говорилось: «За последнее время в столице находятся люди, в одежде которых есть иноземные черты... На территории Кайфына должно строжайшим образом запретить это» [Чэнь Дэнъюань, 1958, т. 1, с. 207—208]. Позднее Чжу Си (1130—1200) настаивал на том, что «в современной одежде китайское необходимо отделить от варварского» [Чэнь Дэнъюань, 1958, т. 1, с. 207]. Мужская наплечная одежда, представленная в гардеробе студента Высшего императорского училища Чжоу Юя (погребение первой поло-

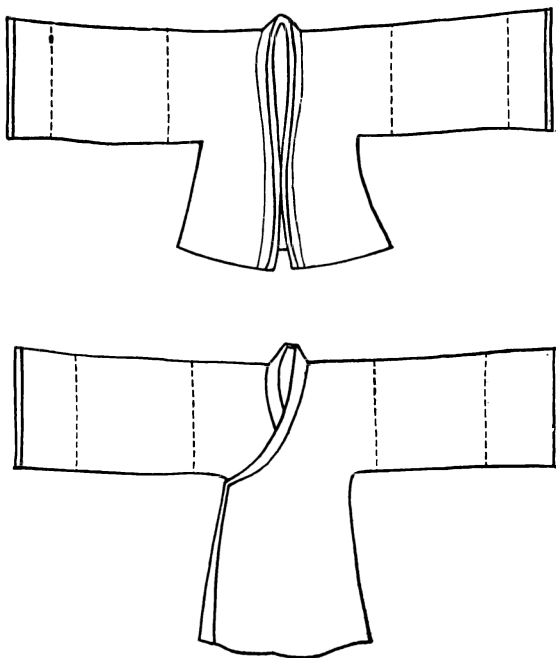


Рис. 36. Рубахи из погребения в Цзиньтане [Цзянсу, 1977, табл. 1, 4]

вины XIII в. в Цзиньтане), уже совершенно непохожа на костюм предков в начале эпохи Тан.

Чжоу Юй носил рубахи двух типов (рис. 36). Первый из них — традиционный для Китая асимметричный покрой с дополнительной пришивной левой полой, которая застегивалась на правом боку [Цзянсу, 1977, с. 23]. Второй тип может рассматриваться как нововведение и своего рода противоположность столь распространенного в VIII—X вв. халата, наглухо застегивающегося под подбородком. Это одежда симметричного покроя без ворота, полы которой лишь незначительно находят одна на другую. Авторы отчета о раскопках погребения Чжоу Юя полагают, что здесь мы имеем дело с той разновидностью распашной наплечной одежды, которая получила в средневековом Китае название «бэйцзы» (97) [Цзянсу, 1977, с. 23].

Главная отличительная особенность наплечной одежды из погребения Чжоу Юя — очень длинные и широкие рукава (табл. 14).

Чжоу Юй, скончавшийся в возрасте 29 лет, был маленького роста (152 см) [Цзиньтань, 1977, с. 125]. Рубахи доходили ему почти до щиколотки, а размах рукавов был в среднем в два раза больше их длины при ширине обшлага, достигающей почти половины длины рубахи. Напомним, что рукава верхней одежды на изображениях VIII в. плотно обтягивали руку.

Что же касается длины наплечной одежды, то в сунское время она была показателем социального положения человека. Поэтому на многолюдной толпе на улицах Кайфына, изображенной Чжан Цзэдуанем, мы можем сразу отличить состоятельных горожан в длинных халатах от бедняков и слуг, одетых в короткое платье.

Таблица 14

РАЗМЕРЫ НАПЛЕЧНОЙ ОДЕЖДЫ ИЗ ПОГРЕБЕНИЯ  
ЧЖОУ ЮЯ \*

	Тип одежды, размеры (см)		
	рубаша		
	прямо- застежная	с круглым воротом	правоза- стежная
Общая длина	121	131	135
Нижняя ширина			
верхняя пола	101	98	89
нижняя пола	89	98	89
Ширина в талии	74	57	68
Общая длина рукавов	268	246	268
Ширина рукава	52	52	52
Ширина обшлага	59	62	58

\* [Цзиньтань, 1977, с. 109].

### Пояс

Говоря о «варварских» элементах в китайском костюме VI—X вв., Шэнь Ко относит к их числу «пояс со свешивающимися ремнями». Действительно, наборные пояса, богато украшенные накладными бляхами и приспособленные для подвешивания к ним различного рода предметов,— одна из ярких отличительных черт материальной культуры древних тюрков. Остатки таких поясов нередко находят в тюркских курганах; С. И. Вайнштейну посчастливилось обнаружить полностью сохранившийся кожаный пояс с бронзовыми позолоченными бляхами и пряжками в погребении VIII—IX вв. в Кара-Чога (Тува) [Вайнштейн, 1974, с. 61—63]. Этот пояс с пристегнутыми к нему и свисающими вниз ремнями обнаруживает удивительное сходство с изображениями таких же предметов на древнетюркских каменных изваяниях. Упоминания о поясах с декоративными бляхами, являвшимися знаком отличия, нередки в рунических текстах: «Так как у него была доблесть, то у своего хана мой бег, Аза тутук, достиг пряжки (чиновного пояса)»; «Моя геройская доблесть! Мой пояс с сорока двумя (чиновными) пряжками — украшениями!» и т. д. [Малов, 1951, с. 17, 27, 46, 95, 97].

После создания тюркской державы и по мере распространения политического и культурного влияния тюрков на страны Центральной и Средней Азии обычай носить наборные пояса был воспринят многими народами этого региона. Металлические фрагменты таких поясов находят при раскопках поселений почти всей Средней Азии — в Фергане, Хорезме, на Вахше, в Пянджикенте.

На североиранском блюде VIII в., хранящемся в Британском музее, пирующие персонажи подпоясаны ремнями с набором тюркского типа. Изображения таких поясов находят в Самарре — центре Абассидского халифата IX в. [Распопова, 1965, с. 78—91]. Обаяние облика тюркского воина было велико, обычай носить пояса, украшенные накладными бляхами, распространился и в Китае.

Среди изображений китайского мужского костюма VIII в., к которым мы уже обращались в связи с вопросом о покрое халата, нет почти ни одного, где не были бы представлены «пояса со свешивающимися ремнями». На раскрашенных статуэтках из гробницы принцессы Юнтай пояса черного цвета, бляхи же на них показаны желтым — художник стремился передать цвет бронзы или, быть может, золота (на территории бывшей провинции Жэхэ найдены датированные 960—961 гг. золотые накладки на пояс, по форме совпадающие с типично тюркскими) [Вайнштейн, 1966, с. 79]. На каменных рельефах из погребений начала VIII в. можно увидеть и те предметы, которые подвешивались к поясам; это прежде всего мешочки для ношения мелких вещей (в XIII в. Рубрук отметил, что у кыпчаков такие мешочки назывались каптарга; под названием «каптарга» они сохранились в быту современных алтайцев) [Грач, 1961, с. 65—66].

Шэнь Жо следующим образом описывает назначение накладок наборного пояса: «Свисающие вниз ремни предназначаются для подвешивания лука, меча, платка, сумки или точила. Позднее ремни перестали подвешивать, но бляхи по-прежнему сохранились. Бляхи, через которые пропускали ремни, это то, что ныне называют „накладкой на пояс“ — дайкуа» [Фэн Ханьцзи, 1959, с. 436]. Таким образом, в Китае первоначальная форма пояса со временем изменилась, и бляхи, имевшие определенное функциональное назначение, превратились в элемент декора. Само по себе это предопределило и изменение материала, из которого изготовлялись накладки. Раньше, как сообщает словарь «Чжэнцзытун», чиновники 1—2 ранга имели право носить пояса с золотыми накладками, 3—6 рангов — из кости носорога, 7—9 рангов — серебряные, а простолюдины — железные [Цыхай, 1948, с. 1380]; позднее их стали делать и из такого высоко ценившегося китайцами материала, как яшма.

Постепенно внешний вид и назначение наборных поясов начинают меняться. В гробнице Ван Цзяня, правителя династии Ранняя Шу (891—925), сохранились остатки кожаного пояса с серебряными пряжками и яшмовыми накладками. Фэн Ханьцзи, предложивший свою реконструкцию этого пояса, считает, что накладки располагались лишь на той его половине, которая приходилась на спину. В доказательство своей версии этот исследователь приводит одно место из «Сунши», где рассказывается о некоем Ван Дане, купившем себе пояс с яшмовыми накладками; он попросил своего брата надеть пояс и спросил, нравится ли он ему. «Но как же я могу увидеть это, если пояс на мне?» — был ответ (см. [Фэн Ханьцзи, 1959, с. 437]).

Как бы то ни было, начиная с танского времени такие пояса были атрибутом официального костюма и поэтому, по словам Ван Цзюньюя (1020—1092), «трудно представить себе... серебряный пояс на траурной одежде» [Цзацуань, 1969, с. 41].

### Обувь

Широкое распространение в Китае обычая носить кожаные сапоги также было результатом влияния кочевников. «В высоких сапогах удобно ходить по траве»,— так объяснял появление этого вида обуви Шэнь Ко (цит. по [Чэнь Дэнъюань, 1958, т. 1, с. 207]). Однако китайцы расхаживали в сапогах не только по траве, но и по дворцовым залам. В начале правления династии Тан сапоги стали составной частью церемониальной придворной одежды.

Начиная с этого времени стало принятым носить сапоги черного цвета: в танских источниках постоянно упоминается об этом виде обуви с определением «цвета вороньего крыла». Сохранились указания и на то, как точали сапоги; для этого использовались навошенная дратва и шило, смазанные салом [Шан Бинхэ, [б. г.], т. 1, разд. 6, с. 5]. Сапоги были с высокими голенищами, доходившими до колен (рис. 37), как это изображено, например, на статуэтке VIII в.

Манера постоянного ношения сапог была определенным образом связана с теми изменениями в интерьере китайского жилища, о которых уже говорилось выше. Поскольку пол дома стал «грязной» поверхностью, в помещении теперь не снимали обувь (сапоги вообще трудно то и дело снимать и надевать вновь). Поэтому они вряд ли могли бы так прочно войти в быт китайцев до появления стула и последующей перестройки многих навыков повседневного поведения. Во всяком случае, несомненно, что в XI—XII вв. чиновники не снимали сапог в присутственных местах. Оуян Сю рассказывает, например, историю о том, как два чиновника, Фэн Дао и Хэ Нин, завели разговор об обуви. «Я вижу на Вас новые сапоги,— сказал Хэ.— Во сколько они Вам обошлись?». «Девять сотен»,— ответил Фэн,— приподнимая левую ногу. Его



Рис. 37. Оруженосец. Керамика. VIII в. [Синь Чжунго, 1961, табл. 114]

собеседник был явно обескуражен таким известием и принялся распекать своего слугу, заплатившего за аналогичную покупку в два раза больше. Тогда Фэн поднял правую ногу и сказал: «Но ведь этот сапог тоже стоит девятьсот монет!» [Шан Бинхэ, [б. г.], т. 1, разд. 6, с. 5].

Важно подчеркнуть, что до IX—X вв. мужская обувь почти совершенно не отличалась от женской. Не случайно во время пира, когда выпито уже много вина и мужчины сидят вместе с женщинами на одной циновке, они могут перепутать туфли — об этом пишет Сыма Цянь [Такигава, 1955, т. 10, с. 5036]; в «Бэйцишу» рассказывается, как однажды женщина стирала на реке белье, а проезжавший мимо всадник спешился, надел ее новые сапоги и, оставив свои старые на берегу, ускакал [Эршиу ши, 1974, т. 3, с. 2214].

Однако в рассматриваемое нами время появляется принципиальное отличие мужской обуви от женской. Объяснялось это тем, что примерно в IX—X вв. возникает и получает затем широкое распространение обычай бинтования ног женщинами.

Некоторые китайские ученые XVIII—XIX вв. высказывали мнение, что этот обычай сложился еще в древности, и указывали на некоторые каменные барельефы ханьского времени, якобы являющиеся свидетельством этому. Но Юй Чжэнсе (1775—1840) убедительно показал, что возникновение обычая бинтовать ноги относится ко времени не ранее эпохи Пяти династий. Характерно, что ни авторы III—VI вв., ни танские поэты, в произведениях которых немало место занимают описания нравственных и физических достоинств представительниц слабого пола, не упоминают о бинтовании ног, результатом чего была их деформация. Ученый XIII в. Тао Цзунъи относил возникновение этого обычая к «недавнему времени» и замечал: «До периодов правления Син-ин и Юань-фэн (т. е. 1068—1085 гг.— Авт.) лишь немногие следовали ему» [Тао Цзунъи, 1959, с. 127]. Свидетельства источников, собранные Юй Чжэнсе, подтверждают это. Сунский посол в Аннаме, например, в своих записках, датируемых концом XIII в., упоминает о тамошних женщинах, которые расхаживают по улицам в больших туфлях и «в этом не отличаются от нас»; автор был родом из Гуанси, и в его родных местах в то время бинтование ног еще не получило всеобщего распространения [Юй Чжэнсе, 1957, с. 499]. На Севере же, особенно в аристократической среде, на женщин с большими ногами смотрели свысока. Поэтому когда в 1131 г. среди бежавших от чжурчжэней и прибывших ко двору китайцев оказалась молодая женщина, объявившая себя бывшей наложницей императора, ее слова вызвали недоверие, так как ноги ее не были деформированы бинтованием [Юй Чжэнсе, 1957, с. 498]. По словам Тао Цзунъи, к концу XIII в. обычай бинтования ног широко распространился среди населения крупных городов [Тао Цзунъи, 1959, с. 127].

«Почти несомненно,— писал академик В. М. Алексеев,— что острый период начала моды бинтования женских ног не случайно

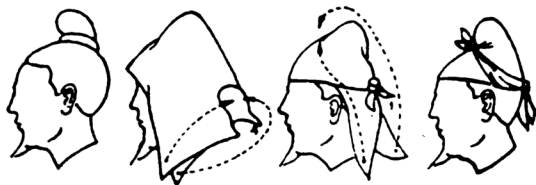


Рис. 38. Способ завязывания путоу [Сунь Цзи, 1980, с. 84]

совпал с суровой эпохой неоконфуцианской морали Чжу Си (XII в.)... Охрана морали — одна из причин бинтования ног... Мо-да свирепствовала сначала в верхах, потом стала универсальной. На искалеченную в виде своеобразного треугольника ногу насаживают башмачок с загнутым вверх носочком (что в изящной литературе именуется „лотосовым крючком“, сама ножка обозначается тем же иероглифом, что и цветок лотоса, походка соответственно именуется „лотосовыми шажками“). Ноги стали центром женской привлекательности» [Алексеев, 1958, с. 125].

### Головные уборы

Как было показано известным советским специалистом по истории китайского костюма Л. П. Сычевым, официальный головной убор ханьского времени возник в результате сложного процесса эволюции головной повязки [Сычев, Сычев, 1975, с. 56—57]. «Второй цикл превращения головной повязки в роскошную шапку» убедительно прослежен Л. П. Сычевым на материале трансформации головного убора, известного в рассматриваемое нами время под названием «путоу» (98).

Первоначально это был также головной платок (обычно черного цвета), которым повязывали голову таким образом, что две завязки оказывались сзади и свободно ниспадали на спину, две другие завязывались спереди на шиньоне [Сычев, Сычев, 1975, с. 60] (рис. 38). Позднее платок начали пропитывать лаком, а задние завязки натягивать на проволочные каркасики, чтобы они торчали в стороны и служили декоративным украшением; к X в. этот процесс завершился, и в эпоху Сун задние завязки — путоу превратились в длинейший декоративный прут [Сычев, Сычев, 1975, с. 60].

Однако эволюция путоу не ограничивалась изменением внешнего вида завязок. Фу Синянь, предпринявший сопоставительный анализ письменных источников X—XIII вв. и изображений головных уборов на иконографических памятниках того же времени, проследил также трансформацию другого важного атрибута путоу. Как явствует, например, из свидетельств Ду Ю, в танское время под головной платок подкладывали некое подобие накладного шиньона, сделанное из мягкого дерева, кожи или материи. В разное время в моде были накладные шиньоны различной фор-



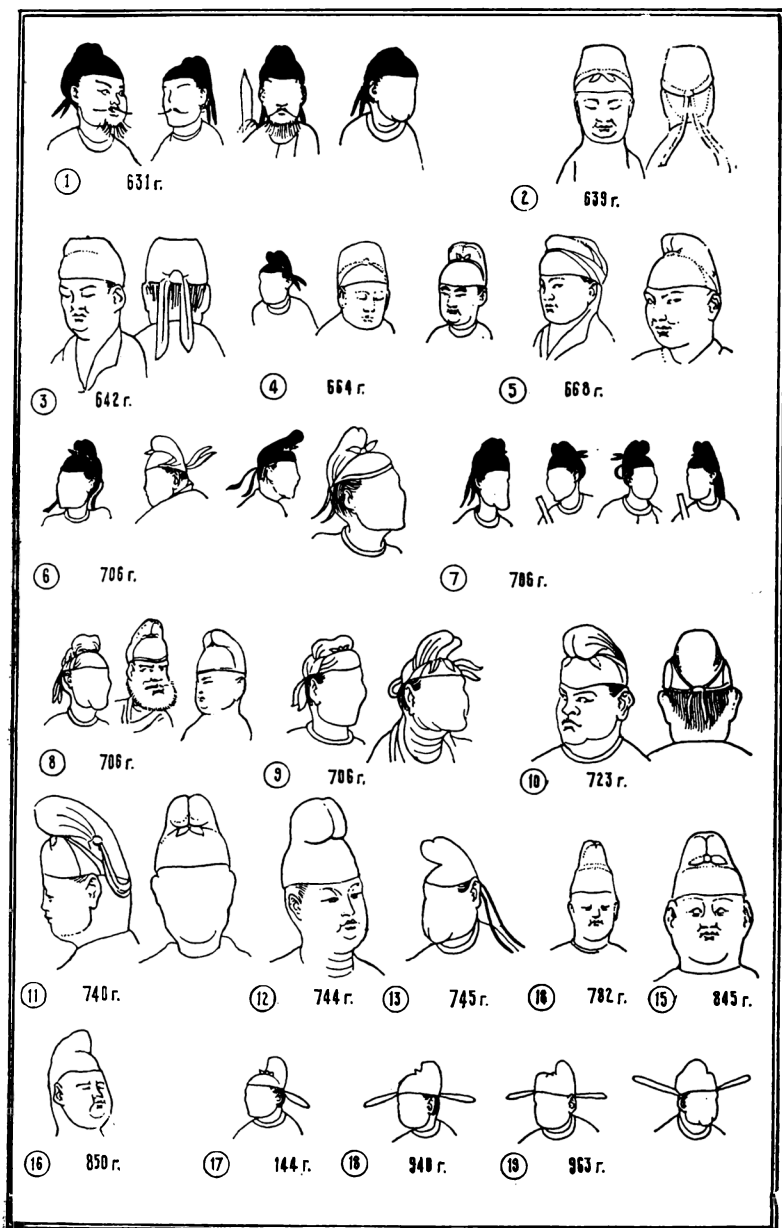


Рис. 39. Эволюция путоу в VII—X вв. [Фу Синянь, 1978, с. 42]

мы, которые Фу Синянь и попытался обнаружить на танских изображениях. Приведенные им данные свидетельствуют, что на фресках и керамических статуэтках 631, 639, 642, 664 и 668 гг. путоу невысокие и нередко с плоской верхней поверхностью (рис. 39, 1—5).

Иной тип путоу представлен на фресках и статуэтках 706 г. (рис. 39, 6—9): путоу здесь выше, причем верхняя часть отчетливо разделена на две половины. По словам Ду Ю, в 710 г. вошел в моду третий по счету тип накладного шиньона; надо полагать, что именно он изображен на фресках и статуэтках 723, 740, 744 и 745 гг. (рис. 39, 10, 11, 12, 13): верхняя часть путоу, разделенная на две половины, заметно наклонена здесь вперед. Наконец, на статуэтках 782 и 845 гг. мы видим еще один тип путоу, который выше всех предшествующих; его верхняя часть не столь явственно разделена на половины и не наклонена вперед (рис. 39, 14, 15, 16). Что касается изображений X в. из Дуньхуана, то на них верхняя часть путоу не только не наклонена вперед, но, напротив, сдвинута назад; примечательно, что завязки здесь уже не свешиваются вниз, как на всех предшествовавших изображениях, а торчат в стороны: перед нами, таким образом, уже не платок, завязанный на голове, а жесткий головной убор (рис. 39, 17, 18, 19).

Изучение эволюции внешнего вида завязок и формы верхней части путоу дает в руки исследователя достаточно надежные критерии для датировки дошедшего до нас средневекового иконографического материала. Фу Синянь, в частности, использовал выявленную им закономерность изменения облика путоу для того, чтобы установить время создания свитка «Прогулка весной». Традиционные мнения по поводу даты этого произведения расходились; согласно одному из них, свиток был написан в эпоху Суй. Установив, что путоу, изображенные на этой картине, имеют длинные расходящиеся в стороны завязки и сдвинутую назад верхнюю часть, Фу Синянь считает дошедшую до нашего времени «Прогулку весной» копией конца правления Тан — начала правления Сун [Фу Синянь, 1978, с. 52]. Используя приведенные выше данные, можно, например, достаточно надежно датировать найденные в Турфане [Синьцзян, 1975, с. 90] статуэтки с путоу на голове: верхняя часть его высоко приподнята, разделена на половины и наклонена вперед, что позволяет отнести эти изображения к первой половине VIII в.

В VII—XIII вв. мужской головной убор типа путоу становится неотъемлемой частью официального костюма и в силу этого — надежным признаком, позволяющим отличить китайца от представителей других народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Так, на фоне китайских придворных отчетливо выделяются послы вассальных государств, изображенные на фреске 711 г.: один из них стоит с обнаженной головой, на других мы видим головные уборы, в Китае в то время не известные.

В отличие от норм поведения, распространившихся в средние века в Европе, для китайцев VII—XIII вв. постоянное ношение

головного убора было обязательным. Снять шапку можно было лишь в неофициальной, интимной обстановке, в отсутствие посторонних. Но даже дома, вдали от чужих глаз, считалось неприличным с непокрытой головой заниматься, например, таким серьезным делом, как каллиграфия; такое нарушение этикета, по мнению Ли Шаньиня, сопоставимо с поступками человека, который ест лежа, клянется, поминая своих родителей, валяется на подстилке для жертвоприношений, оправляется по нужде в сторону луны или солнца [Цзацзуань, 1969, с. 34]. С этой точки зрения вряд ли можно согласиться с переводчиком изречений Ли Шаньиня, исправившим текст оригинала и полагающим, что одним из проявлений бестактности этот танский автор считал ситуацию, при которой кто-либо, «не сняв шляпы, разговаривает с людьми» [Цзацзуань, 1969, с. 37]. Первоначальный смысл высказывания прямо противоположен этому: в танское время снять шляпу во время разговора с посторонним человеком считалось столь же неприличным, как бранить чужих слуг, подглядывать в щель за соседями или сморкаться и плевать на пиру.

Впрочем, сказанное имело отношение лишь к мужчинам, потому что в отличие от них женщины обычно ходили с непокрытой головой. Пожалуй, единственным видом женских головных уборов в VII—XIII вв. была широкополая шляпа с вуалью, которую надевали во время прогулок верхом. «Таншу» сообщает, что такие шляпы вошли в моду в конце VII в., а с первой четверти VIII в. их перестали носить [Эршину ши, т. 4, с. 3259]. Последнее утверждение должно быть принято с некоторыми оговорками, потому что сидящие в седле дамы в широкополых шляпах с вуалью известны не только по изображениям VII—VIII вв. из Турфана (Синьцзян, 1975, г., с. 85—86), но и по живописным свиткам сунского времени.

Так, шляпу со спускающейся вуалью мы видим на женщине, изображенной Чжан Цзэдуанем на его свитке «Праздник цинмин на реке Бянь». В таком же головном уборе предстает перед нами небезызвестная Цай Вэньцзи на картине сунского художника, дошедшей до нас в копии эпохи Мин. Сюжет картины воспроизводит события III в. н. э., когда юная китайка была выдана замуж за знатного сюнну, а по истечении 12 лет вернулась на родину. Однако представленные на этой картине исторические реалии соответствуют XII—XIII вв.: китайцы оказываются на ней одетыми в костюмы эпохи Сун, а сюнну окружены предметами материальной культуры киданей. Для нас в данном случае существенно то, что Цай Вэньцзи, отправляющаяся в сюннуские земли, едет верхом в шляпе с ниспадающей на плечи прозрачной вуалью. Анализируя это изображение, Ван Цюйфэй приводит свидетельство сунского автора о том, что «в наше время» женщины, путешествующие верхом, прикрепляют к шляпе кусок фиолетового газа с четырьмя завязками, опускающимися на спину [Ван Цюйфэй, 1959, с. 35]. Такие завязки отчетливо видны и на изображении всадницы на свитке Чжан Цзэдуаня.

## СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ

Специфический облик средств передвижения китайцев VII—XIII вв. определялся двумя основными факторами: во-первых, прогрессом производительных сил, обеспечившим применение более эффективных, чем раньше, транспортных средств; во-вторых, межкультурными контактами, способствовавшими обмену техническими достижениями.

### *Седло и стремяна*

Обобщение доступных в настоящее время археологических данных показывает, что такой важный компонент материальной культуры многих народов Евразии в эпоху средневековья, как снабженное стремянами седло, впервые появился, по-видимому, в конце III — начале IV в. на сравнительно небольшой территории Маньчжурии и Северной Кореи. Не исключено, что «изобретателями» этого технического приспособления были древние когурёсы [Джарылгасинова, 1972, с. 112; Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 164—167].

На протяжении нескольких последующих веков «когурёский» тип седла со стремянами проникает на соседние территории — в Китай, на юг Корейского полуострова и в Японию. Нигде за пределами этого региона до сих пор не обнаружено каких-либо свидетельств использования в эту эпоху жесткого седла. Известные нам частично по археологическим находкам, частично по древним изображениям детали этого комплекса оказываются в высшей степени сходными на всем пространстве от Синьцзяна до о-ва Хонсю.

Конструктивные особенности седла со стремянами «когурёского» типа характеризуются прежде всего следующим.

Во-первых, деревянные передняя и задняя луки седла имели П-образную форму и были закреплены вертикально, как это, например, хорошо видно на деревянном изображении оседланной лошади из Турфана (V в.) или на японских ханива позднекурганного периода (рис. 40).

Во-вторых, обе луки украшались металлическими накладками — бронзовыми или серебряными, зачастую с прорезным орнаментом.

В-третьих, наиболее ранние образцы стремян, известные нам по раскопкам курганов в Кореи и Японии, а недавно найденные также и в когурёских погребениях на территории Маньчжурии,

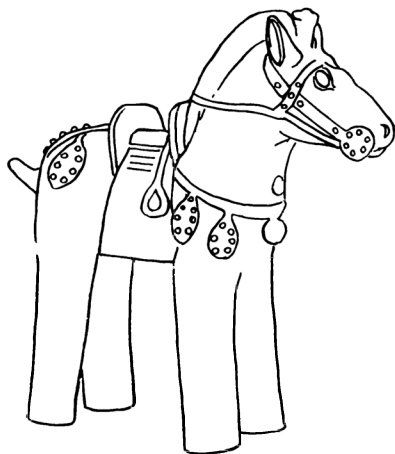
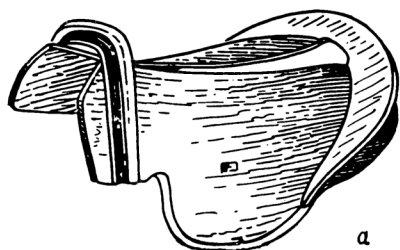
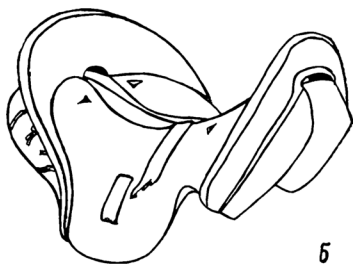


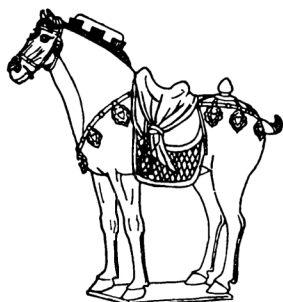
Рис. 40. Седло когурёского типа. Японская погребальная статуэтка V в. Токийский национальный музей



а



б



в

Рис. 41. Седло древнетюркского типа: а. деревянная основа седла VII в. из Кокэля [Вайнштейн, 1966, с. 12]; б. то же, из Яньху близ Урумчи [Ван Бинхуа, 1973, с. 32]; в. погребальная статуэтка, изображающая оседланного коня, VIII в. [Сунь Цзи, 1981, с. 82]

изготавливались из деревянного прута и оковывались сверху листовой бронзой, а позднее железом. Появляющиеся затем сплошные железные стремена копируют деревянный прототип как по форме (овал), так и по способу изготовления.

В VII—VIII вв. седло со стременами претерпевает существенные конструктивные изменения, приведшие к возникновению принципиально нового типа, который, следуя за С. И. Вайнштейном, можно назвать «древнетюркским».

Археологические раскопки, осуществленные С. И. Вайнштейном в 1959 г. в могильнике Кокэль (Западная Тува), дали в руки исследователей хорошо сохранившиеся деревянные остовы древнетюркских верховых седел, датируемые VII—X вв. (рис. 41а). В целом они характеризуются несколькими особенностями, заметно отличающими их от седел «когурёского» типа:

Во-первых, полки ленчика имеют овальную форму, причем поздний подтип «древнетюркского» седла выделяется глубоким вырезом в передней нижней части и небольшим овальным вырезом в задней части полков.

Во-вторых, луки седла имеют скругленную Л-образную форму, обычно с арочным вырезом в верхней части. При этом луки расположены не вертикально, а наклонно.

Деревянный остов седла, полностью идентичный экземпляру из кургана № 2 в Кокэле, был найден в древнетюркском погребении близ Урумчи (Синьцзян) (рис. 41, б).

Одновременно с изменениями в конструкции седла трансформировались и стремена: на смену овальным формам приходят полукруглые с более широкой, чем верхняя часть стремени, плоской подножкой.

Все эти особенности седел и стремян «древнетюркского» типа

прослеживаются и на многочисленных изображениях VII—XI вв., найденных на территории Китая. Наиболее рельефно эти особенности предстают перед нами на погребальных статуэтках (рис. 41, в) и фресках танского времени, обнаруженных в богатых захоронениях в окрестностях Чанъяня. С документальной точностью зафиксированы эти особенности и на барельефах, установленных на гробнице императора Тай-цзуна (627—650), а ныне хранящихся в Филадельфийском музее.

Заемствование китайцами седла «древнетюркского» типа произошло, по-видимому, еще в конце VI в., в период возвышения Тюркского каганата. Во всяком случае, отмеченные выше черты седел этого типа (наклонные луки, овальный контур полки ленчика с выступающей лопастью) присутствуют уже на изображениях из погребения 582 г. в уезде Цзинсянь (провинция Хэбэй) [Хэбэй цзинсянь, 1979, с. 30]. По мере распространения древних тюрков на запад такие седла входят в обиход многих народов на обширных территориях Евразии. Через посредство Китая они проникают в Японию. В хранилище синтоистского храма Тамукэяма дзиндзя в г. Нара находится уникальный экземпляр полностью сохранившегося седла, именуемого «танским».

На основе седел, заимствованных в эпоху Тан из Китая, в VIII—X вв. в Японии сложился своеобразный тип жесткого седла, отличающийся от «древнетюркского» тем, что каждая полка ленчика состоит из двух частей.

В отличие от «когурёского» седла, сидя в котором всадник был буквально стиснут вертикально стоящими луками, седло «древнетюркского» типа предоставляло гораздо большие возможности управления конем и использования разнообразных видов оружия. Именно этим, надо полагать, и объясняется тот факт, что, возникнув в VI в. в тюркской кочевнической среде, новое седло очень быстро получило столь широкое распространение.

### *Колесный транспорт*

Мода ездить верхом, в равной мере свойственная в VII—XIII вв. в Китае как мужчинам, так и женщинам, резко контрастировала с обычаями эпохи Хань, когда своеобразным символом знатности и благосостояния семьи считался изящный колесный экипаж. Все это приводит к падению престижного значения парадных выездов и к превращению повозки в обычное транспортное средство.

Начиная со II—III вв. единственным упряжным животным, окончательно вытеснившим лошадь, становится бык. На смену открытым легким экипажам ханьского времени приходят небольшие закрытые повозки с дверцей, расположенной либо в передней, либо в задней стенке [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 163—164].

На изображениях, датируемых первой половиной VI в., мы обнаруживаем не зафиксированный в более раннее время тип повозки с бычьей упряжкой — крыша экипажа удлиняется и нависает

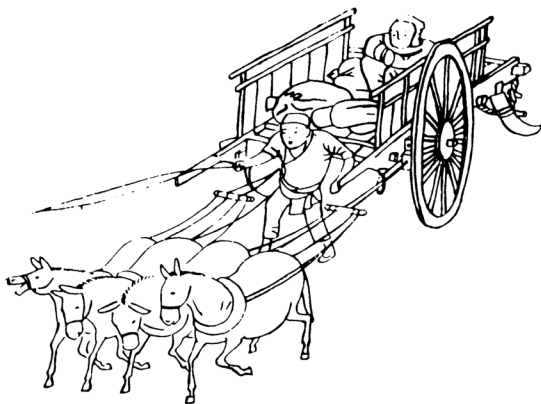


Рис. 42. Телега XII—XIII вв. Со свитка Чжан Цзэдуаня

над оглоблями, а передняя его стенка оказывается забранной решеткой. Почти полностью аналогичны ему повозки танского времени, представленные в погребальной пластике и фресках из гробниц конца VII — начала VIII в. Они отличаются от более ранних лишь тем, что крыша приобретает своеобразную седловидную форму и еще более значительно выступает вперед.

Об основных видах колесного транспорта, применявшихся в XII в., нам довольно подробно сообщает Мэн Юаньлао.

Для перевозки грузов использовались двухколесные телеги, называвшиеся тайпин чэ (99). Они имели открытый кузов, ограниченный с боковых сторон дощатыми стенками; верхний край стенок находился на высоте обода колеса. Спереди кузова выступали две короткие (2—3 чи, т. е. менее 1 м) оглобли, сзади — два деревянных бруса, между которыми вешали колокольчик, звон его издали предупредил о приближении телеги и помогал избежать столкновения. Телегу типа «тайпин чэ» мы можем увидеть на свитке Чжан Цзэдуаня (рис. 42). Она удивительно похожа на современную северокитайскую арбу. Телеги типа «тайпин чэ» были самыми вместительными средствами гужевого транспорта; на каждой из них можно было перевозить по несколько десятков даней груза.

Другой тип гужевой телеги назывался пинтоу чэ (100). Он отличался от предыдущего, во-первых, меньшими размерами и, во-вторых, тем, что оглобли его длиннее и имеют спереди поперечную перекладину. В такую телегу впрягали быка, а погонщик шел рядом, держа в руке веревку, пропущенную через ноздри животного. На таких телегах хозяева крупных ресторанов перевозили бочки с вином. К сожалению, на свитке Чжан Цзэдуаня мы не находим таких телег, а винные бочки нагружены на арбу, запряженную двумя мулами. Но зато на картине представлен еще один тип телег, не упоминаемый Мэн Юаньлао. Он отчасти напоминает

«тайпин чэ», однако отличается от последних наличием «ангарообразной» крыши и дышла, рассчитанного на запряжку двух быков (спереди к ним припрягался еще один), поэтому погонщик здесь шел рядом с телегой.

Мэн Юаньлао описывает также пассажирский экипаж, в основном сходный с «пинтоу чэ», но имеющий крышу с покрывалом из лыка, а также переднюю и заднюю стенки в виде решетчатых рам, завешиваемых занавесками. Надо полагать, что именно такого рода повозки изображены Чжан Цзэдуанем на перекрестке двух кайфынских улиц. Очень похож на них и экипаж, представленный на упоминавшейся выше минской копии картины на сюжет о злоключениях Цай Вэньци.

Автору этой последней картины был хорошо известен и другой вид повозок, распространенный в XII—XIII вв. у киданей. Это была парадная повозка, использовавшаяся, в частности, во время свадебных церемоний. «Ляоши» сообщает по этому поводу, что «повозка с синими занавесками и головой безрогого дракона, с покрывалом, украшенным серебром, запрягается верблюдами». Такие экипажи изображены в той части картины, где возвращающаяся домой Цай Вэньци приближается к границам империи Хань (затем она пересаживается на повозку китайского типа, описанную Мэн Юаньлао). Сходные изображения повозок с верблюжьей запряжкой известны по киданьским барельефам и фрескам. Хотя китайцы в XII—XIII вв. хорошо знали конструкцию повозки киданьского типа, у нас нет данных о том, что они сами пользовались подобными экипажами.

Для того чтобы закончить перечисление основных видов колесного транспорта, применявшихся китайцами в эпоху Сун, следует упомянуть о тележках типа тачки. Оглобелю у таких тележек нет, но спереди с помощью постромок припрягается мул. Такие же тачки меньшего размера приводятся в движение усилиями одного или двух человек. Они также представлены на свитке Чжан Цзэдуаня. Весьма близкие по своей конструкции тачки (в том числе с двумя возчиками, зачастую с припрягаемым мулом или ослом) до недавнего времени были весьма распространенным видом колесного транспорта на севере Китая [Стариков, 1967, с. 170—172].

## ИГРЫ

Наряду с разнообразными настольными играми у китайцев уже в древности существовали развлечения, которые в известном смысле можно отнести к разряду «национальных» видов спорта. Речь идет о подвижных играх с мячом, некоторые сведения о них донесли до нас источники эпохи Хань. VII—XIII века были периодом, когда такого рода спортивные занятия получили широкое распространение в различных слоях общества.



В 1956 г. во время раскопок на территории загородного дворца Дамингун в танской столице была найдена каменная плита с надписью «Палаты Ханьгуандянь и площадка для игры в мяч построены в месяце и-вэй года синь-хай эры правления Дахэ Великой династии Тан» [Чанъань, 1959, с. 52]. Эта надпись, датированная 831 г., свидетельствует о немаловажном значении, которое придавалось императором Вэнь-цзуном факту завершения строительства новой спортивной площадки. Между тем лет за двести до этого танский Тай-цзун считал игру в мяч не очень соответствующей престижу властителя Поднебесной. Рассказывают, что однажды он признался сановникам: «Живущие на западе люди тубо любят играть в мяч, и недавно я приказал поучиться у них, а потом мне довелось посмотреть на игру. Вчера близ Шэнсяньлоу на улице, где живут чужеземцы, стали играть и пригласили меня. Они решили, что мне нравится это занятие. Но по зрелому размышлению я решил, что поступки правителя не должны быть опрометчивыми, и сжег этот мяч во избежание соблазна» [Фэн Янь, 1958, с. 47].

Но соблазн, надо полагать, был слишком велик. В начале VIII в. в столицу прибыли тибетские послы, и император Чжун-цзун приказал устроить соревнование. Люди тубо выбрали тех, кто был особенно искусен в этой игре, чтобы они «сразились с китайцами». Было проведено несколько матчей, но все, к ваящему сожалению Чжун-цзуна, закончилось победой команды гостей. Раздавались даже голоса решительных противников игры в мяч: «От этой игры, во-первых, страдают люди, во-вторых, лошади» [Фэн Янь, 1958, с. 48].

Действительно, игра в мяч, о которой идет речь, предполагала участие всадников. Это было не что иное, как поло, распространенное в средние века в ряде стран Азии и Европы. Полагают, что родиной поло был Тибет; во всяком случае, как явствует из приведенных выше свидетельств, в Китай оно проникло в VII в. именно из страны Тубо [Ло Сяньлинь, 1942, с. 91—94]. В X в. через китайцев игра распространилась среди киданей, а затем и чжурчжэней. Популярна она была и в сунское время, хотя в XII—XIII вв. поло постепенно выходит из моды. В источниках XIV—XV вв. какие-либо сведения об игре в поло отсутствуют [Лю Цзыцзянь, 1980, с. 100—103].

О принадлежностях для поло и о правилах игры мы сегодня можем судить по нескольким немногочисленным изображениям, а также по упоминаниям в текстах танского и сунского времени.

Особое внимание уделялось площадке, которая должна была быть ровной и твердой. В одном из стихотворных произведений, посвященных поло, о ней говорится, что она как новенькая, чисто выметена, ровна и блестит, словно зеркало [Ло Сяньлинь, 1942, с. 97]. Для того чтобы мяч было легче различать во время игры, его красили в красный цвет. Что касается клюшек, которыми мяч

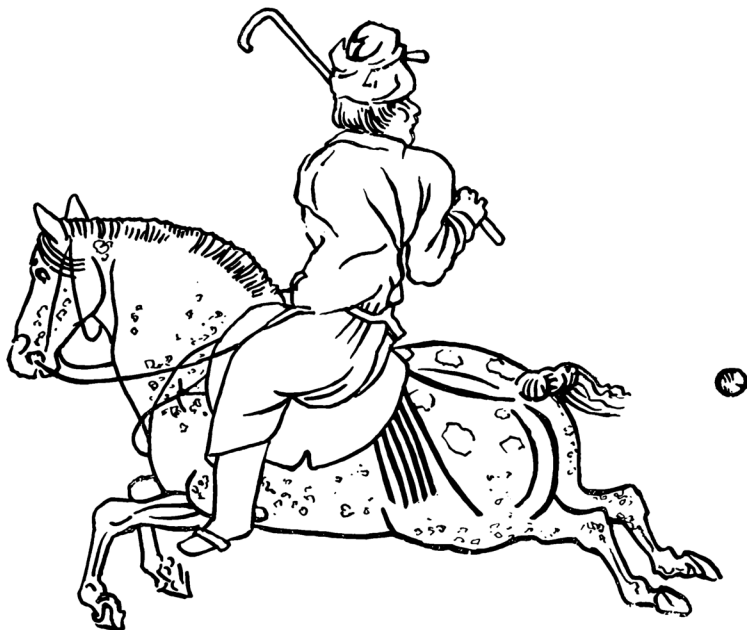


Рис. 43. Игра в поло. С фрески VIII в. [Тан Ли Сянь, 1974, № 16]

направлялся в ворота, то они были «длинной в несколько чи» (более метра), а закругление на конце «имело форму полумесяца» [Ло Сянлинь, 1942, с. 95]. На фреске из погребения Ли Сяня, датированного 711 г., представлена сцена игры в поло; участники держат в руках клюшки, закругленный конец которых имеет такую же толщину, что и рукоятка (рис. 43).

### *Ножной мяч*

В отличие от поло, заимствованного китайцами в VII в., традиционная игра в ножной мяч была известна еще в древнем Китае. Разумеется, за десять с лишним столетий она не могла остаться без изменений.

Главное новшество, появившееся в этом отношении в VIII—IX вв., касается самого мяча. Первоначально он набивался шерстью, о чем свидетельствует смысловой детерминатив иероглифа цю — мяч (101) — волос (102). В источниках есть упоминание о том, что начиная с позднего периода Тан в употребление вошли мячи нового типа. Покрышка их, как и раньше, шилась из кожи, однако ее кроили теперь из «восьми остроконечных кусков», а затем сушили на огне, мочили в воде и мяли для придания особых качеств; мяч надували воздухом, что делало его несравненно более прыгучим [Чжоу Шижун, 1977, с. 82].



Рис. 44. Игроки в ножной мяч. Изображение на зеркале XII в. [Чжоу Шижун, 1977, с. 80]

Именно такой мяч, по-крышка которого выкроена из нескольких кусков кожи, мы видим на зеркале сунского времени, хранящемся в Хунаньском музее (рис. 44). На переднем плане изображены два игрока. Один из них — женщина, бьющая по мячу; другой — мужчина в халате с длинными рукавами и с путоу на голове. За их действиями следят двое других людей — женщина и молодой мужчина с непокрытой головой. В руках у последнего — какой-то предмет, возможно колокольчик, звоня в который судья фиксировал заби-

тые голы, начало и конец игры [Чжоу Шижун, 1977, с. 821].

Большой интерес представляет дошедшая до нас картина юаньского художника Ху Тинхуэя «Сунский Тай-цзу играет в мяч». Другая версия того же сюжета представлена на свитке неизвестного автора, хранящемся в Музее Тэнри [Кемари, 1969, № 72]. О том, что сунские императоры действительно понимали толк в этой игре — предшественнике современного футбола, свидетельствует сообщение о том, что некто Гао Цю, занимавший незначительную должность при Су Дунпо, впоследствии обратил на себя внимание Хуэй-цзуна и стал его сановником благодаря своему искусству игры в ножной мяч. В романе «Речные заводы» мы встречаем подробное описание этой игры [Чжоу Шижун, 1977, с. 81—82]. В сочинении Мэн Юаньлао сохранилось любопытное описание одного из соревнований такого рода, устроенного Хуэй-цзуном у себя во дворце. Там были сооружены ворота высотой около 10 м, украшенные наверху ярким шелком. В игре принимали участие две команды по «десять с лишним» человек в каждой. Команды возглавлялись капитанами. Левая команда, начавшая игру, сначала многократно демонстрировала технику паса на своей половине площадки, а затем последовал мгновенный прорыв капитана, закончившийся взятием ворот [Чжоу Шижун, 1977, с. 80].

Игра в ножной мяч в сунское время отнюдь не была развлечением, популярным лишь в среде аристократов. Некоторые авторы той эпохи, напротив, утверждали, что подлинными мастерами кожаного мяча были «подлые люди», т. е. рядовые горожане. Не будет преувеличением считать эту игру наиболее массовым видом спорта в средневековом Китае.

## ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА



### РЕЛИГИЯ

Религиозная жизнь Китая в рассматриваемый период отличалась необычайным динамизмом и разнообразием. Пережил свой расцвет буддизм. Окончательно сформировалась автохтонная религиозная традиция китайцев — даосизм. Танская эпоха отмечена распространением в Китае ряда иностранных вероучений. Организованные религии и усложнившаяся общественная жизнь внесли новые краски в пестрый мир народных верований. Историческое развитие китайских религий привело к складыванию в сунский период устойчивого комплекса религиозного синкретизма, сохранившегося в своих основных чертах вплоть до XX в. Ни один из элементов и уровней этого комплекса не имел того исключительного, универсального значения — идеологического, нравственного, социального, — на которое претендует всякая религия. Мы имеем дело скорее с переплетением различных религиозных форм, которое в равной мере утверждало культурное единство и культурный плюрализм. В этом разделе будут рассмотрены некоторые предпосылки и особенности религиозного синкретизма в Китае на примере эволюции буддизма и даосизма.

#### *Развитие буддизма. Религия и политика*

К моменту объединения Китая под властью династии Суй буддизм проник в повседневную жизнь всех слоев общества и был, в сущности, господствующим идейным течением в империи. Он стал фактором большой политики, с которым приходилось считаться каждому, кто хотел править «Поднебесным миром». И суйские, и раннетанские правители, и особенно императрица У Цзэтянь, объявившая себя воплощением грядущего Будды — Майтрейи, освящали свои прерогативы в буддийских понятиях и использовали вселенскую миссию буддизма для оправдания традиционной китайской концепции исключительности власти Сына Неба. Буддизм

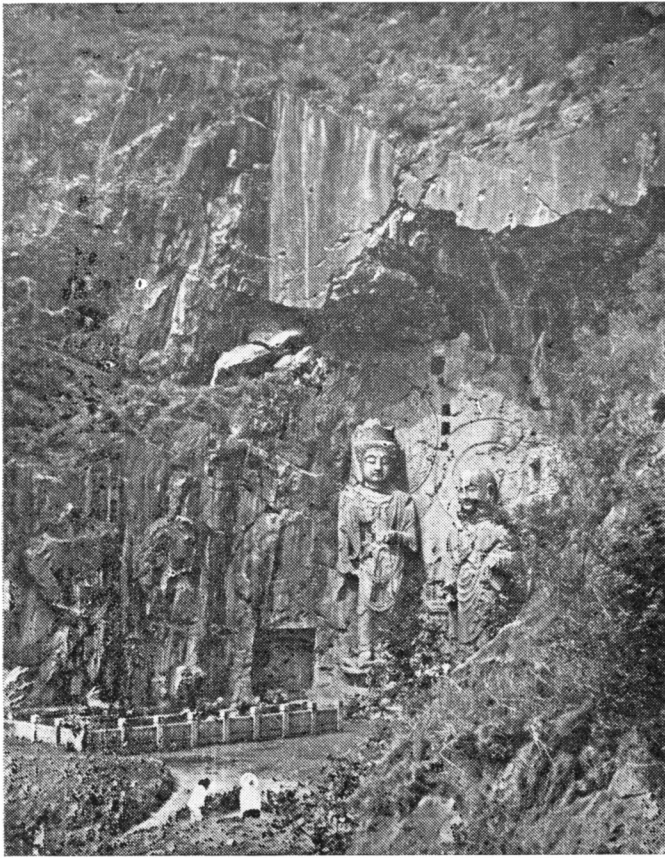


Рис. 45. Буддийские скульптуры в пещерном храме Лун-мэнь. Эпоха Тан [фото М. В. Крюкова]

был полезен властителям Китая и в их сношениях с сопредельными народами, принявшими закон Будды.

Императорское государство стремилось непосредственно поставить себе на службу буддийскую религию (рис. 45). Со второй половины VII в. часть монастырей была взята на казенное содержание, а их монахам вменялось в обязанность молить о благоденствии царствующего дома. Посягая на фундаментальные принципы буддийской доктрины, императоры требовали от монашествующих кланяться августейшей особе. Правительство устанавливало правила и квоты приема в сангху. Монахи получали специальное удостоверение и приписывались к определенному монастырю. Государство полностью подчинило внутреннюю жизнь буддийской общины, делами которой ведали специальные бюрократические органы. Двор присвоил себе право жаловать монахам почетные звания и знаки отличия, часто продававшиеся за деньги. Одним

словом, на монашествующих в Китае смотрели как на слуг империи, особого рода чиновников и отнюдь не только в фигуральном смысле. В танскую и особенно в сунскую эпоху власти сплошь и рядом заставляли монахов выступать в роли сборщиков налогов, осведомителей, глашатаев, зрителей оросительных сооружений и т. д. Более того, проповедовавший «непричинение зла насилем» буддизм стал в Китае чем-то вроде святого патрона войны. При дворе одетые Бодхисаттвами монахи молились за победу императорских армий, а на полях сражений воздвигались буддийские храмы, поскольку именно буддисты брали на себя заботу о «бесприютных» душах воинов, павших вдали от дома. Кроме того, буддийская вера избавляла воинов от нравственной ответственности за причиненное им увечье: по традиционной морали почтительный сын должен был хранить в целостности свое тело, в котором продлевалась жизнь его родителей. Нередко буддисты вносили и более практический вклад в дело повышения боеспособности войска. В буддийской хронике Чжипаня встречается любопытная запись, относящаяся ко времени царствования танского Сюань-цзуна: «Поскольку государь знал, что на Севере люди по природе грубы, в большинстве тамошних монастырей обучали только искусству верховой езды и стрельбы из лука» [Chi-p'an, 1966, с. 61].

За возросшим политическим весом буддизма и стремлением властей держать монашество в узде стояли факторы экономического порядка. Буддийская сангха, превратившаяся в крупного земельного собственника, владельца огромных богатств и многочисленной армии монастырских рабов, угрожала фискальным интересам государства. Еще в начале VIII в. сановник Синь Тифу счел возможным утверждать, что монастыри распоряжались 70—80% богатств империи [Ван Пу, 1955, с. 851]. Регламентируя деятельность сангхи, правительство в то же время смотрело на сангху как на источник обогащения. С VIII в. власти во все возрастающих размерах стали прибегать к продаже монашеских удостоверений. В результате появилась обширная прослойка так называемых «фальшивых монахов», отличавшихся от мирян только наличием у них монашеского паспорта. На протяжении нескольких последующих столетий число «фальшивых монахов» не уступало числу действительных шраманов, хотя численность тех и других никогда не поднималась выше 2% населения.

Неудачи политики использования сангхи как средства обогащения казны порой вынуждали двор прибегать к конфискации монастырского имущества и массовому возвращению в мир монашествующих. Наиболее сильные удары по буддизму были нанесены в 845 г., когда власти конфисковали имущество почти 45 тыс. храмов и кумирен, и спустя 110 лет — в царстве Позднее Чжоу. В обоих случаях правительственные репрессии затронули только часть территории Китая, главным образом центральные районы. Сунская династия более не предпринимала решительных мер против сангхи, хотя по-прежнему старалась — и столь же безуспешно — держать ее под строгим контролем.

С точки зрения идейного развития буддизма наиболее плодотворными оказались полтора столетия с середины VI до VIII в. За это время сформировалось несколько оригинальных школ, составивших наследие собственно китайского буддизма. Одни из них имели доктрину преимущественно философско-умозрительного характера, другие отличал акцент на вере и религиозном действии, как таковом. Несколько в стороне стояла секта люй, занимавшаяся толкованием правил винайи.

Новые школы можно рассматривать как реакцию на господствовавшее в V—VI вв. догматическое восприятие буквы канона и рожденные им идейный разброд и сектантскую раздробленность. Недаром в VI в. с особой силой прозвучали голоса, возвещавшие о вступлении мира в эру «Конца Закона» (мофа) — эру упадка и вырождения дела Будды. Соответственно новые школы отличали стремление к универсализму и гармонической закругленности доктрины, вольное обращение с индийскими образцами, внимание к религиозной практике.

«Философские» школы китайского буддизма были прежде всего школами философского синтеза, и расцвет их совсем не случайно совпал с образованием империй Суй и Тан. Вначале доминировала школа Тяньтай (по названию горы в Чжэцзяне, где находился главный монастырь школы), основанная монахом Чжи (538—597). В учении Тяньтай отчетливо выражены основные черты китайского буддизма: взгляд на мир как на совершенное целое, идея взаимопроникновения явленного и сущностного, утверждение возможности спасения в этой жизни и спасения всех живых существ. Чжи разработал четырехступенчатую иерархию основных идейных направлений буддизма, соответствовавших разным уровням просветления, и сознательно стремился интегрировать традиции буддизма севера и юга Китая. Неудивительно, что суйские правители покровительствовали школе Тяньтай и использовали ее как средство идеологической консолидации империи. Высшим продуктом философского буддизма явилась школа Хуаянь, основателем которой считается Фашунь (557—640). Хуаянь разделяла мировоззренческие послышки Тяньтай, но подняла желанный синтез на новую высоту. Эта школа нашла могущественную покровительницу в лице У Цзэтянь и не утратила интеллектуально-лого лидерства в позднетанское время.

Что касается «религиозных» школ, то они в раннетанское время не пользовались поддержкой двора. Одна из них, секта Сяньцзе, чересчур горячо проповедовавшая доктрину мофа, была даже разгромлена Сюань-цзуном. Зато две другие — школа Цзинту («Чистой земли») и Чань — определили облик китайского буддизма на все последующее время.

Школа Цзинту декларировала спасение верой в будду Амитабу, владыку рая «Чистой земли». В основе ее мировоззрения и практики лежала доктрина «няньфо» (103) — «думания о Будде», предполагавшая, что молитвы Амитабе и даже произнесение его имени способны даровать перерождение в царстве «Чистой земли».

Столь общедоступное кредо обеспечило школе широчайшую популярность. Название школы Чань восходит к санскритскому «дхьяна» — медитация. Последняя всегда занимала важное место в практике буддизма, но для приверженцев чань-буддизма она превратилась в самоцель. Эта школа, основанная, по преданию, индийским проповедником VI в. Бодхидхармой, отвергла изучение сутр, ритуал и поклонение Будде вообще. Медитацию чань-буддисты трактовали по-новому — как спонтанное самораскрытие «истинной природы» человека в его эмпирическом бытии. В отличие от остальных буддийских сект чаньские наставники высоко ценили физический труд, в особенности труд в коллективе, который они приравнивали к медитации. Будучи наиболее китаизированной формой буддизма, школа Чань с ее проповедью непосредственности и духовной свободы оказала огромное влияние на китайское искусство и поэзию.

Последним крупным новшеством в буддийском мире Китая стало распространение тантризма, или тантраяны,— третьей ветви буддизма (наряду с хинаяной и махаяной). Тантризм — направление религиозно-практическое, в котором главная роль отводилась разнообразным заклинаниям, магическим знакам и рисункам, эзотерическим обрядам. В первой половине VIII в. тантризм приобрел заметное влияние в столице и на юге Китая, и хотя он довольно скоро исчез как самостоятельная школа, тантристский ритуал частично вошел в литургию позднейшего буддизма, а богатейшая тантристская мифология повлияла на развитие буддийской иконографии в Китае.

Ослабление власти династии Тан повлекло за собой новый перелом в истории китайского буддизма: аристократические философские школы с их пышным ритуалом и утонченной метафизикой пришли в упадок; вперед выступили школы религиозной практики, особенно чань-буддизм, имевший большой успех среди военных [Камада, 1961, с. 233]. Догматические разногласия потеряли былую остроту, и в IX в. уже случалось так, что две или даже три секты имели общего патриарха. Буддизм вообще растерял былую творческую энергию, и в последующие столетия его идеи питали главным образом традиции религиозного сектантства, противостоявшие ортодоксальным буддийским школам. Чтобы оценить эти перемены, нужно обратиться к социальным условиям существования буддийской религии.

### *Сангха и общество*

Роль буддийской сангхи в общественной жизни средневекового Китая столь многогранна, что едва ли может быть сведена к общему знаменателю. В целом историческая судьба буддизма в Китае характеризуется тенденцией к сращиванию сангхи и общества, радикальному отождествлению религиозного и светского. Подобная эволюция, делавшая буддизм неотъемлемой частью



повседневной жизни, но угрожавшая автономности сангхи как религиозного института, не была свободна от внутренних противоречий.

Как мировая религия, буддизм с его этикой абсолютного равенства людей и всеобщего сострадания играл важную интегрирующую роль в китайском обществе средневековья, особенно в ранний его период, когда прочность социальных перегородок, с одной стороны, и доминирование личностных отношений — с другой, делали буддийский идеал одновременно привлекательной альтернативой существующему строю и его своеобразным продолжением. Вселенский характер буддизма наглядно выразался в «Великих собраниях, открытых для всех» и вегетарианских пиршествах — чжай (104), регулярно устраивавшихся монастырями для верующих. То же самое в еще большей мере относится к публичным проповедям, с которыми буддисты обращались к мирянам всех возрастов и званий. Так, один из буддийских проповедников, живший в XI в., различал 37 категорий слушателей [Судзуки, 1941, с. 211]. Источники танской эпохи, когда искусство буддийской проповеди достигло расцвета, сохранили упоминания о битком набитых лекционных залах монастырей и монахах, чей талант проповедника приносил им всеобщую известность. Во время проповедей, отмечал ученый конфуцианец IX в., монахи «повествуют не иначе как о распутных и пошлых делах. Невежественные простолюдины любят слушать их рассказы... придворные актеры поют, подражая их манере» [Чжао Линь, 1957, с. 94].

Буддийские культы освящали коммунальное начало в жизни различных социальных групп. Храмовые праздники, молебны и прочие церемонии, совершавшиеся в буддийских монастырях, как правило, выливались в шумные народные празднества и проходили в атмосфере массовой религиозной экзальтации. Вот некоторые штрихи относящегося к 873 г. красочного описания торжеств по случаю прибытия в Чанъань кости Будды. На всем пути следования кортежа многотысячная толпа приветствует его оглушительными криками. Почти все собравшиеся предварительно постились в надежде, что их осенит благодать Будды. Многие подвижники ползут на коленях и локтях, рубят себе пальцы и вырывают волосы. Воин, протиснувшись к реликвии, отсекает себе левую руку и почитательно бьет поклоны. Монах, положив на голову пучок сухой травы, поджигает его, корчится от боли и под хохот зевак падает на землю без чувств. Богачи устраивают многолюдные вегетарианские пиры и выносят на всеобщее обозрение драгоценности. Они надевают на босоногих ребятишек украшения и просят их веселиться как им заблагорассудится. Грохочет музыка, звонят колокола. Повсюду дают представления певички и актеры [Ch'ep, 1973, с. 269—271].

Сангха пропагандировала неизвестный в древнем Китае идеал благотворительности и в танскую эпоху активно занималась делами общественного призрения. В буддийской агнографической литературе содержатся десятки жизнеописаний монахов, просла-

вившихся подвигами на поприще служения людям. В числе наиболее распространенных видов благотворительной деятельности монашества упоминаются помощь населению во время эпидемий, рытье колодцев, насаждение деревьев, уборка мусора, строительство мостов, бесплатных столовых, общественных бань. В сунский период правительство само взяло на себя попечительские функции, а для чтения публичной проповеди уже требовалось специальное разрешение властей.

Упадок миссионерской и благотворительной деятельности буддистов к сунской эпохе — лишь один из многих признаков постепенно нарастающей инертности сангхи как религиозной организации. В силу ряда причин — подчиненности государству, отсутствия организационного единства, противодействия «квазинациональной» религии даосизма и пр. — буддизм не сумел выполнить диктовавшуюся его религиозным идеалом миссию духовной консолидации общества. Религиозный смысл существования сангхи заслонили более практические интересы. По мнению Ж. Жернэ, экономические аспекты деятельности монастырей с VIII в. приобрели самодовлеющий характер [Gernet, 1956, с. 295]. Монастыри успешно вписались в новый городской уклад, превратившись в центры торговых и финансовых операций, места развлечений и собраний горожан.

В сельской местности к периоду правления династии Сун явно преобладали крошечные храмы всего лишь с 1—3 монахами, которые были прикреплены к определенной деревне и обслуживали только ее жителей [Канаи, 1978, с. 76]. В этом качестве буддизм выступал, по существу, как разновидность локального культа, в котором собственно буддийский элемент был оттеснен на задний план. Характерен отзыв ученого Ли Юаньби (начало XII в.), который сообщает, что в Гуанлине жители многих деревень объединялись в союзы мирян при буддийских храмах. Эти союзы называли в народе «защитой от полевых вредителей», и члены их «просили только благополучия и защиты от напастей» [Накамура, 1972, с. 2]. Обычно подобные храмы и кумирни становились пристанищем чисто местных божеств, в том числе и таких, которые относились к нечистой силе и получали кровавые жертвоприношения. Освящая локальные культы, деревенские храмы представляли связанный с народным укладом и верованиями тип духовности, резко отличавшийся от официальной идеологии и даже угрожавший ей. С VIII в. императорский двор время от времени предпринимал попытки вообще ликвидировать деревенские храмы как «места сборищ смутьянов». Так, указом 1018 г. по этой причине предписывалось закрыть все монастыри, насчитывавшие менее 30 желей [Тикуса, 1977, с. 86].

Попытки центральных властей держать сангху под строгим контролем или даже свести ее к ограниченному числу государственных монастырей не имели успеха прежде всего вследствие упорного противодействия верхов провинциального общества. Оказывая покровительство храмам, влиятельные семьи на местах

укрепляли свои социальные позиции. Нередко они переводили местные храмы на положение своих домашних кумирен, жертвуя им земельные и денежные богатства и извлекая из этой операции ощутимую экономическую выгоду. Неудивительно, что официальные регламенты, касавшиеся жизни сангхи, очень часто игнорировались в провинции. Южносунский двор, например, поставил вне закона полумонашескую секту «Байюнь цзяо» («Учение Белого облака»), члены которой, не принимая монашеского пострига, вели монашеский образ жизни и занимались различными строительными работами. Несмотря на правительственный запрет, деятельность секты открыто поощрялась местной элитой и даже провинциальной администрацией [Тикуса, 1977, с. 84].

Следует подчеркнуть, что, хотя сангха служила в первую очередь интересам торговой и землевладельческой верхушки общества, со временем она стала почти исключительно вынужденным убежищем для разорившихся людей из низов. Как отмечал в 1028 г. сунский чиновник, «принимающих монашеский постриг чересчур много, и все они — бросившие земледелие бездельники» [Сюй Сун, 1957, с. 7881]. Не случайно при Сунах буддийские монастыри более всего процветали на Юго-Востоке, где демографическое давление ощущалось особенно сильно. На таком социально-экономическом фоне кажется вполне естественным весьма низкий престиж монашества в средневековом китайском обществе, особенно городском.

В свете сказанного тезис об «упадке буддизма» в послетанскую эпоху требует уточнения. В сунский период позиции сангхи как социального института и ее влияние на общественное сознание не только не ослабли, но и, напротив, заметно упрочились, особенно в наиболее динамично развивавшихся районах Центрального и Юго-Восточного Китая. Однако положению буддийской общины была свойственна известная раздвоенность, восходившая к двум основным уровням публичной и культурной жизни императорского Китая. С одной стороны, институты и ценности буддизма оказались подчиненными административной практике и сакральной символике империи. С другой стороны, буддизм служил интересам и вкусам отдельных территориальных, профессиональных, сословных групп населения. Он воплощал единство не общества, а разрозненных общин. Восторжествовавшая в сунскую эпоху «светская реформация» буддизма перенесла центр тяжести буддийской религиозности из сангхи в мир, с экзегетических штудий и внешнего выражения благочестия на внутреннюю искренность религиозного подвига. Буддизм обрел новое измерение своего общественного и культурного бытия, но венцом его новых завоеваний стали учения народных сект, отрицавших сангху и дорогостоящую религию поклонников Будды среди верхов общества.

Подобно буддизму, даосская религия распространилась в Китае с древности и к VII в. имела за плечами пятивековую историю. За это время даосизм прошел путь от мятежной секты к уважаемой религиозной организации со своим понятием святости и пантеоном божеств, священными книгами и сложным ритуалом, сословием духовенства и сводом нравственных заповедей. Но жизнеспособность даосизма и сила его воздействия на общество определялись не оригинальностью его мировоззрения, которой даосизму всегда недоставало, и не цельностью его теории и практики, о которой даосы не слишком заботились. Вышедший из недр народных верований даосизм унаследовал их аморфность. По этой же причине он остался неразрывно связанным со всеми аспектами быта и духовной культуры китайцев.

Как религия, даосизм разработал свой образ сверхъестественного мира, который распадался на две сферы: царство демонов — гуи (105), где мучались души грешников, и населенные божествами шэньсянь (106) — небеса, уготованные для праведников. Этот мир даосы изображали таким, каким только и можно было представить себе и рай и ад в китайской империи, — в виде колоссальной вселенской канцелярии, где были лишь начальники и подчиненные. Верхний этаж даосского пантеона занимала триада «августейших правителей». При Танах во главе их стоял Изначальный Почтенный Неба (Почтенные Неба — изобретенная даосами по аналогии с буддийскими Бодхисаттвами категория божеств, занимавшаяся спасением людей), с XI в. его сменил Яшмовый император. Вообще же даосы зачисляли в свой пантеон все сколько-нибудь значительные личности: персонажей древних мифов, героев китайской истории, святых подвижников, божеств локальных и даже иностранных.

В подражание буддизму даосы ввели у себя институт монашества и обзавелись собственными монастырями. На 1019 г. в Сунской империи насчитывалось 7 тыс. даосских монахов против 231 тыс. буддийских [Сюй Сун, 1957, с. 7880]. Организация монашеских общин даосизма также была скопирована с буддийских образцов. Духовным главой монастыря был настоятель, именовавшийся, как и в буддизме, шанцзо. Монастырское хозяйство находилось в ведении Главы монастыря — гуаньчжу, а контроль за обрядовой жизнью возлагался на Надзирателя постов — цзяньчжай. Эти «посты» (ср. чжай — вегетарианские пиры в буддизме) представляли собой сложные комплексы богослужений, связанных с поддержанием гармонии мировых стихий, подготовкой душ к бессмертию, ниспосланием покоя и благоденствия людям и т. д. С самого начала даосы были равнодушны к безлюдным живописным горам, и к танскому времени сложилась целая география святых мест даосизма. Покровом наибольшей тайны были окутаны 36 «Провалов в Небо», или «Пещерных Небес», рассеянных по всему Китаю. То были, как правило, естественные пещеры и

гроты в горах, куда «являлись» даосские божества. В большинстве Пещерных Небес даосы регулярно совершали обряды и молебны, «в ответ» высшие чины божественной иерархии могли прислать людям весточку от себя. Несколько меньше чтились Счастливые места (их было 72), находившиеся под управлением небожителей низших разрядов.

Консолидация религиозной теории и практики даосизма сопровождалась оформлением его морального катехизиса. Известный даос Люй Янь, или Патриарх Люй (ок. 755—805), установил — опять по буддийскому образцу — пять первых даосских заповедей: не убий, не пей вина, не лги, не укради, не прелюбодействуй. Ему же приписывается пространный список заслуг и проступков чутли не на все случаи жизни. Хотя грех и добродетель истолковывались в нем в даосских понятиях, сами по себе моральные нормы, за редким исключением, не содержали в себе ничего специфически даосского. В целом это была мораль добропорядочных подданных империи. Правила монашеской дисциплины даосы тоже списали у буддистов, не преминув подчеркнуть свою лояльность. Самые суровые кары полагались за государственную измену и бунт (Фу Циньцзя, 1970, с. 157).

Уже даосский образ потустороннего мира и официальная направленность даосской морали красноречиво свидетельствуют о стремлении даосизма занять позиции государственной религии. По сути, даосизм и стал таковой в танское время, когда дом Ли счел удобным вести свое происхождение от Лао-цзы. В 666 г. Лао-цзы был обожествлен официально и получил титул Высочайшего Императора Сокровенного Начала, впоследствии обросший новыми пышными эпитетами. Сюань-цзун учредил даосскую академию, почетные титулы для даосов и государственные экзамены на знание трактата Лао-цзы «Даодэцзин». По указанию двора даосы регулярно устраивали специальные молебны, которые служили для государственной власти каналом непосредственного общения с божествами, выгодно дополнявшим безличные конфуцианские ритуалы.

Сунская эпоха больше известна как время активизации конфуцианства, но даосизм не сдавал своих позиций ни в государственной, ни в общественной жизни. Сунские императоры по-прежнему благоволили даосам и получали через них священные реалии от даосских божеств. Императорский дворец в Кайфыне был окружен комплексом даосских кумирен. В Ханчжоу и его окрестностях к XIII в. насчитывалось почти 100 даосских храмов против 16 в Чанъане в VIII в. [Цукамото, 1933, с. 19; Мэн Юаньлао, 1957, с. 257].

Наряду с имперской традицией вторым важнейшим фактором формирования даосизма был буддизм. Нельзя сказать, что доктрины обеих религий совпадали. Даосы, в частности, пропагандировали свою веру как апологию животворящего начала мира, а своих буддийских оппонентов объявляли проповедниками смерти. Это, однако, не помешало им заимствовать из буддизма многие

его ключевые понятия — идеи рая и ада, космической эры — кальпы, законы воздаяния (карма) и пр., взяты на вооружение множеством буддийских образов, терминов и целые сутры. Сходство с буддизмом еще более заметно во всех сторонах организации даосских общин, от обрядности и монастырского уклада до основных дат религиозного календаря и практики чтения проповедей, проводившихся одновременно с буддийскими и по образцу последних [Митихата, 1980, с. 195]. Поистине, теория и практика даосизма во многих отношениях могут служить своеобразным индикатором того, насколько идеи чужеземной религии были восприняты китайцами как свои. Роль даосизма как alter ego буддизма особенно примечательна в свете его претензий на звание «чисто китайской» религии, противостоящей всему «варварскому». Именно такую позицию заняли даосы по отношению к буддизму, а их диспуты с последователями дхармы приняли настолько рутинный характер, что стали чем-то вроде постоянного номера на больших дворцовых аудиенциях. Зачастую они выливались в состязания магов или загадывание друг другу загадок, что и неудивительно, ведь у соперников было слишком много общего. Более того, даосы были готовы без остатка принять истину Будды, но лишь в качестве дубликата китайской «мудрости». Однажды, в 1119 г., они даже попытались с помощью императора Хуэй-цзуна «даосизировать» сангху, переделав на даосский лад буддийские термины, имена, монашеские одеяния, обряды [Фэн Циюань, 1955, с. 408].

Таким образом, даосизм способствовал усвоению иностранных веяний и одновременно обеспечивал преемственность культурного самосознания. В том, что буддизм, прочно войдя в мышление и быт китайцев, не сумел поколебать традиций китаецентризма, немалую роль сыграли даосы. Аналогичный характер, заметим, носили взаимоотношения даосизма с так называемой народной, неорганизованной религией. Заимствуя и воспроизводя в модифицированном виде основные элементы народных верований и обрядов, даосы в то же время довольно резко противопоставляли свою религию «суевериям» простого люда. Божества народной религии были для них демонами, и они не менее усердно, чем конфуцианские чиновники, добивались искоренения многих локальных культов, за исключением признававшихся официальной традицией культов божества очага — Цзао-шэня и местного божества земли — Туди-шэня. Даосизм даже не был прозелитствующей религией: ортодоксальные даосы, прошедшие инициацию в монастыре, ограничивались исполнением обрядов, не посвящая мирян в тайны откровений своей секты.

В целом даосизм, не теряя своей самостоятельности, выполнял роль посредника между буддизмом, государственной религией и народными верованиями. Более того, его уникальность во многом была обусловлена именно его посредническими функциями. В этом смысле даосская традиция являлась наиболее точным и полным выражением китайского религиозного синкретизма, в котором она по праву занимала центральное место.

Оживленные связи Китая с Западом в VI—VIII вв. и претензии его тогдашних правителей на роль всемирных монархов благоприятствовали притоку в «Срединную империю» проповедников из дальних стран. «Праведный путь не имеет постоянного имени. Совершенномудрые не имеют постоянного обличья. Учение меняется от страны к стране, непостижимо спасая всех людей» [Ван Пу, 1955, с. 864]. В этих словах императорского рескрипта 638 г., одобренного по случаю открытия в Чанъане христианской церкви, ярко выразилась политика относительной веротерпимости, характерная для суйского и раннетанского дворов.

Ранее других чужеземных вероучений в Китай занесен зороастризм — государственная религия сасанидского Ирана, в основе которой лежал культ огня и небесных светил. В Китае зороастрийские культы обозначали специальным словом «тянь» (107), т. е. «божества Небес», или словосочетанием «варварские духи Неба». Первое упоминание о зороастрийских святилищах в Китае относится к 519 г., а к середине VI в. поклонение «варварским духам Неба» проникло даже в придворный церемониал двух царств тогдашнего Северного Китая — Северного Ци и Северного Чжоу [Дэн Чжичэн, 1935, с. 295]. Суйские императоры не последовали примеру своих предшественников, но признали право персидской веры на существование. Зороастрийские жрецы, которых в Китае называли «сабао» или «сафу», получили статус государственных чиновников. Две должности сафу были учреждены в столице и по одной — в некоторых северных и северо-западных областях, где существовали зороастрийские храмы. Танские правители сохранили этот порядок, введя в Управление сабао (Сабао фу) целый штат должностей. Особенно сильными позиции зороастризма были на северо-западных границах Китая, в области Лянчжоу. Судя по тому, что танские власти запрещали китайскому населению Лянчжоу поклоняться «варварским духам Неба», религия Зороастра отнюдь не была в Северо-Западном Китае достоянием только иностранцев. Все же заметного влияния на жизнь китайцев зороастризм не оказал.

В VI в. из Западного края в Китай пришло христианство несторианского толка, известное в танскую эпоху под именем «цзинцзяо» (108) — «Сиятельное учение» или «мишиа цзяо» — «Учение Мессии». Первый несторианский миссионер, чье имя сохранила история (китайские источники называют его Алобэнь), прибыл в Чанъань в 635 г. и встретил при танском дворе радушный прием. «Персидский монах Алобэнь, — говорилось в цитированном выше эдикте 638 г. — издавек принес в нашу столицу Священные книги и изображения. Внимательно ознакомившись с ними, мы установили, что смысл его учения таков: сокровенно-утонченное пребывает в недеянии, утверждение жизни — самое главное. Оно спасает все существа и приносит пользу людям. Надлежит исповедовать [это учение] в Поднебесной, для чего соорудить в кварта-

ле Инин храм и посвятить в монахи 21 человека» [Ван Пу, 1955, с. 864]. В 745 г. несторианские церкви из «Персидских храмов» были переименованы в «храмы страны Да-Цинь», причем в эдикте упоминались «храмы в обеих столицах и те, что имеются в областях и округах Поднебесной» [Ван Пу, 1955, с. 864]. В 781 г. чанъаньские несториане установили каменную плиту с надписью, пространно излагавшую историю их общины в Китае и основы их вероучения. Известно несколько несторианских сочинений на китайском языке, из которых явствует, что миссионеры-несториане, подобно первым проповедникам дхармы в Китае, щедро начинали свои писания чисто китайской фразеологией, главным образом даосской и буддийской. Один из несторианских манускриптов даже представляет собой своеобразный комментарий к главе «Даодэ-цзина», разбавленный несколькими христианскими понятиями [Ханэда, 1958, с. 300]. Тем не менее несторианство, всецело уповавшее на императорские милости, не вышло за рамки малочисленной общины и несло на себе клеймо «варварской» доктрины. Немногие сохранившиеся отзывы танских современников показывают, что поведение несториан казалось им странным и даже вызывающим.

Большой успех выпал в Китае на долю манихейства, основатель которого, иранский проповедник III в. Мани, соединил в своем учении элементы зороастризма, гностицизма, христианства и буддизма. Спасаясь от репрессий Сасанидов, многие манихеи бежали на восток. К концу VII в. относятся первые следы их миссионерской деятельности в Чанъане. Правда, религию Мони, как называли в Китае манихейство, китайцы поначалу часто путали с зороастризмом. Поскольку манихейство несло в себе значительный заряд социального протеста, танский двор никогда не проявлял к нему особых симпатий, а в 30-х годах VIII в. манихейство подверглось гонениям со стороны властей. После того как в 762 г. манихейство стало господствующей религией уйгурского царства, запреты на него были сняты, и манихеи, сотнями прибывавшие в Китай, в течение 70 лет имели свободу проповеди.

Врожденный эклектизм позволил манихейству лучше других пришлых религий приспособиться к условиям «Срединной империи». К заимствованиям из буддизма манихеи прибегали в таких размерах, что буддисты и даже императорские эдикты изображали их людьми, которые обманывали народ, прикрываясь именем Будды. Из даосизма «сыновья Мани» переняли легенду о «превращении варваров», согласно которой Лао-цзы, уйдя на запад, положил начало манихейской вере. Прежде эта легенда относилась к буддизму и в свое время, во II—III вв., помогла приверженцам дхармы укрепиться в Китае. Часть манихейской литературы даже вошла в даосский канон. Иранский дуализм неотразимо напоминал китайцам их космологическую теорию светлого (ян) и темного (инь) начал, так что в Китае манихеев даже официально звали «людьми инь-ян» — «инь-ян жэнь» (109) [Чжу Жуйси, 1979, с. 73]. Все же манихейство не могло скрыть свое иностранное происхождение. Ученые китайцы с недоумением и враждебностью пи-



сали об аскетическом образе жизни манихеев, их отвержении культа предков, обычаях воздерживаться от еды в дневное время, хоронить покойников без одежды и гроба и т. д.

В целом зороастризм, несторианство и манихейство, прозванные в танском Китае «тремя варварскими учениями», не смогли пустить прочные корни в китайской почве. «Число храмов трех варварских учений по всей Поднебесной,— заявлял буддийский автор в 824 г.,— не достигает числа наших буддийских в одном городке» [Chavannes, Pelliot, 1913, с. 284]. К тому же в обстановке растущей политической неустойчивости всякие атрибуты «варварства» стали объектом все более ожесточенных нападков. Как только могущество уйгуров пошло на убыль, танский двор приступил к решительным действиям против манихеев. В 843 г. император У-цзун приказал разрушить все манихейские храмы и конфисковать их имущество. Манихейские книги подлежали сожжению, а уйгурам предписывалось носить китайскую одежду. В Чанъане было казнено 72 манихея. По наущению даосов У-цзун учинил разгром и двух других «варварских учений». Более 3 тыс. зороастрийских и несторианских священнослужителей и монахов было возвращено в мир [Chavanne, 1897, с. 74].

Репрессии 843—845 гг. нанесли сокрушительный удар по несторианству и зороастризму. Правда, как свидетельствуют данные археологии, зороастризм и позднее исповедовали персы, служившие в Китае, а в Кайфыне еще в XII в. имелся зороастрийский храм, существовавший там с танского времени (Цзо Мин, 1964; Мэн Юаньлао, 1959, с. 84). Что же касается манихейства, то оно, смешавшись с китайскими верованиями, вошло в идеологию и обрядность некоторых народных сект и в таком качестве получило широкое распространение на юго-востоке Китая в сунский период. В X—XII вв. властям приходилось не раз подтверждать запреты на манихейскую веру [Смолин, 1974, с. 397].

## ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

Диалектика единства содержания и различия форм, прослеженная нами на примере народной религиозности в Китае, целиком относится и к традиционной обрядности китайцев: представляя собой некий стабильный комплекс, последняя была далеко не одинаковой для различных географических районов и слоев общества. Наибольшие различия наблюдались между Севером и Югом, хотя для средневековья отрывочные и немногословные свидетельства источников не позволяют составить о них сколько-нибудь конкретного и целостного представления. Так, «Суйшу» сообщает, что после покорения Юга суйской династией в тех краях «траурный и свадебный этикет постепенно приблизился к правильному ритуалу» [Эршиу ши, т. 3, с. 2440]. Согласно «Сунши», в южных провинциях свадьбы, погребения, траур «часто не соответствовали правильным ритуалам» [Эршиу ши, т. 6, с. 4708]. Но

эти же отзывы показывают, что политическое единство способствовало утверждению некоего стандарта обрядности, и мы знаем, что власти и в еще большей степени городская культура способствовали распространению этого стандарта. Во всяком случае, и на Севере, и на Юге современники четко отделяли обычаи, в целом характерные для китайцев, от обычаев «варваров». Поэтому мы сосредоточимся на более или менее общепринятых нормах обрядовой жизни средневековых китайцев, главным образом на обычаях и нравах жителей столиц.

### *Свадьба и положение женщины*

Сватовство и брак всегда были в Китае делом не личным, но исключительно общесемейным, хотя мотивы, которыми руководствовались при выборе жениха или невесты, были не совсем одинаковы в разные эпохи и среди различных слоев общества. Привилегированная верхушка — знать, чиновничество, состоятельные землевладельцы и купцы — исходила из соображений престижа. Среди простого народа женитьба означала в первую очередь лишнюю пару рабочих рук в доме и надежду на обеспеченную старость. Родительское слово и здесь было решающим. Конечно, в литературе средневекового Китая, особенно в сунской городской повести, можно встретить истории о влюбленных, соединившихся без согласия родителей. И все же такая женитьба была скорее свободным союзом, нежели законным браком.

Отношение к браку как альянсу семей со всей очевидностью выражалось в обычае договариваться о свадьбе, когда жених и невеста были еще детьми или даже младенцами (минимальный брачный возраст по традиции устанавливался в 15 лет для юношей и 13 — для девушек). Этот обычай имел свои неудобства. Нередко случалось, что по вине одной из сторон брачные контракты оставались невыполненными и дело доходило порой до судебного разбирательства [Дэн Чжичэн, 1935, с. 549]. Но если обе семьи были твердо намерены породниться, то даже смерть жениха не могла их остановить. В таком случае устраивали свадьбу с душой умершего. Облаченная в погребальные одежды невеста приносила жертвы на могиле жениха и молила о заключении брачного союза. Затем на могиле устанавливали два сиденья, и на каждом водружали маленький флажок. Если флажки наклонялись друг к другу, считалось, что брак будет успешным, и невесту одаривали деньгами и шелком [Тао Цзунъи, 1972, с. 1561]. Наконец, обоих умерших детей можно было поженить в загробном мире, для чего гроб с «новобрачной» зарывали рядом с могилой супруга на его родовом кладбище.

Но перейдем к обычным формам свадебной обрядности, основные элементы которой обнаруживают большую устойчивость во всем протяжении средневековья.

В таком важном деле, как женитьба, китайцы всех состояний не могли обойтись без посредников. Сватовство в средневековом



Рис. 46. Подношение свадебных подарков. Фрагмент свитка «Деревенская свадьба», приписываемого Ли Тану (XII в.) [Laing, 1975, с. 34]

Китае было профессией и почетным искусством. Так, в сунском Кайфыне сваты разделялись на несколько рангов. Сваты первого ранга, обслуживавшие высшее чиновничество, носили вуаль и одежды пурпурного цвета, сваты второго ранга — высокие шапки и зеленые зонты и т. д. Сваты ходили всегда парами [Мэн Юаньлао, 1957, с. 30]. Семья невесты, отобрав достойную кандидатуру, через сватов посылала семье предполагаемого жениха «предварительную записку» с предложением о браке. В доме жениха по этому поводу гадали и в случае благоприятного исхода посылали семье невесты «подробную записку», где указывались служебные заслуги мужчин семьи, каким по счету сыном является обещанный жених, год, месяц и день его рождения, живы ли его родители, размеры семейного состояния и пр. Семья невесты отвечала тем же. Знать точные даты рождения будущих супругов было очень важно, ведь могло статься, что они были несовместимы по гороскопам. Но если все социальные и астрологические требования были удовлетворены, наступало время для официальной встречи семей. В южносунском Ханчжоу ее нередко устраивали в парке или в виде прогулки на лодках. В честь первой встречи молодые пили вино: юноша, как представитель сильного пола, — 4 чашки, девушка — 2. Если юноше понравилась его суженая, он втыкал в шапку шпильку. Заметим, что еще в северосунском Кайфыне родители жениха сами смотрели невесту и выносили свой приговор. Отказать напрямую считалось верхом неприличия. Семье невесты просто посылали два куска шелка [Мэн Юаньлао, 1957, с. 30, 304].

После смотрин молодые люди становились женихом и невестой, и начинался этап обмена подарками (рис. 46). В богатых семьях жених посылал будущей жене украшения, вазы, шелка, двух ягнят, вино, чай, сладости и т. п. Невеста преподносила дра-

гоценности, ткани, барана, вино и особо — пару палочек для еды (если позволяли средства, золотых или серебряных), две луковичы и две вазы с четырьмя золотыми рыбками. За три дня до свадьбы невесте высылали браслет, цепочку и кулон. Накануне свадьбы в доме жениха выставлялось приданое невесты: драгоценности, вазы, одежда, постельные принадлежности и непременно образцы рукоделия невесты, призванные продемонстрировать ее мастерство и тонкий вкус [Мэн Юаньлао, 1957, с. 305].

В день свадьбы, назначавшийся гадателем, жених с группой музыкантов и певичек выезжал за суженой. После небольшого пиршества невеста, одетая в красочный свадебный наряд и напомаженная, садилась в закрытый паланкин. Идти самой ей при всех обстоятельствах не следовало. Носильщиков паланкина, чтобы они взялись за работу, жениху полагалось «подкупать». Под звуки музыки и пение, в сопровождении слуг и служанок, несших в руках свечи в виде цветов, праздничная процессия неторопливо направлялась к дому жениха. Одна из девушек шла впереди с бронзовым зеркалом в руках, которое, по старинному поверью, отпугивало злых духов [Мэн Юаньлао, 1957, с. 306]. Уже в танское время широкое распространение имел обычай «преграждения пути экипажу». Судя по докладу чиновника Тан Шаоши, просившего в 712 г. запретить этот обычай, люди жениха толпой загораживали дорогу свадебному кортежу, требуя с родственников невесты «откупного». Нередко подобная «пошлина» превышала размеры приданого [Цюй Сюаньин, 1937, с. 611]. В сунское время аналогичный обычай назывался «загораживание ворот» [Мэн Юаньлао, 1957, с. 31].

Прибытие молодой в дом жениха было одним из торжественнейших моментов, которому сопутствовала целая серия обрядов. Перед воротами гадатель произносил заклинания и разбрасывал зерна, кусочки шелка, деньги, бобы, фрукты, которые тут же схватывались мальчишками. Считалось, что это подавляет «испарения» мужской силы ян, тогда как приезд невесты символизировал наступление женской силы инь. Новобрачная, перед которой держали зеркало, шла к дому по ковру или циновкам — позволять ей идти по земле было дурной приметой — и перешагивала через весы и седло. Средневековые авторы единодушно возводят последний обычай к временам владычества в Северном Китае кочевников. При Танах существовал и такой обряд: после того как невеста входила во двор, родичи жениха выходили за ворота и вновь возвращались, поскольку следовало «затоптать следы молодой» [Дуань Чэнши, 1936, цз. 1, с. 76]. Не обходилось и без символических подарков. По сообщению Дуань Чэнши, жених преподносил невесте три шэна проса, которое она клала в ступку, циновку, которой она покрывала колодец, три цзиня конопляных стеблей, которыми она затыкала окно, и три стрелы, которые клали на крышу. Гости дарили молодоженам клей, чтобы они «приклеились друг к другу», очесы, чтобы они были мягки характером, тростник, чтобы их сердца «могли гнуться и могли рас-

прямяться», пару камней, чтобы они были тверды как камни, отборный рис, чтобы вместе делили счастье, и «нить долгой жизни» (шелковый шнурок-талисман), чтобы они дожили до глубокой старости [Дуань Чэнши, 1936, цз. 1, с. 76].

Войдя в дом будущего мужа, невеста обычно отправлялась в особую комнату, вход в которую был перегороджен шелковым пологом, изрезанным снизу на множество мелких полосок. Там она садилась на специальное «сиденье богатства и почета» и прощалась с девушками своей свиты. Тем временем в главной зале дома на возвышении устанавливали стул, на который по очереди садились старшие родственники невесты, выпивавшие церемониальную чашу вина. Затем стул занимала теща, и жених шел за невестой. Когда он переступал порог ее комнаты, присутствующие отрывали полоски шелкового занавеса. Это называлось «получить откупные у дверей невесты» [Мэн Юаньлао, 1957, с. 31]. Молодые связывали вместе два шелковых шнура, что символизировало «единение сердец» нового брака. Один конец брала невеста, другой жених набрасывал на ритуальную табличку, которую он держал в руке, и, повернувшись лицом к невесте, вел ее к семейным святыням. Вначале молодая отбивала поклоны в главной зале дома, потом кланялась духу домашнего очага, алтарю с табличками предков и всем прочим семейным духам.

Новобрачные снова удалялись в свою комнату, где принимали поздравления и обменивались «на счастье» чашами вина; распустив волосы, они также менялись гребнями, заколками и снова приводили в порядок прическу. В последний раз «распорядитель церемоний», следивший за выполнением свадебного ритуала, приглашал молодых выйти из комнаты для прощания с гостями и родственниками невесты [Мэн Юаньлао, 1957, с. 31, 306].

Торжества бракосочетания не заканчивались днем свадьбы. На следующее утро молодая жена преподносила родичам жениха цветные шелка, туфли, подушки и прочее, получая ответные подарки. Спустя три дня родители невесты посылали молодым дары: цветные шелка, гусиные яйца, чай, лепешки. Тогда же, на 7-й или 9-й день после свадьбы, молодые наносили визит родителям жены. В последующие дни те продолжали высылать молодым провизию и отрезы шелка. Наконец, по прошествии месяца семья мужа созывала всех родичей и свойственников на праздничное угощение. «С этого времени церемонии можно упростить», — заключают Мэн Юаньлао и У Цзыму свои детальные описания свадебных обрядов [Мэн Юаньлао, 1957, с. 32, 307].

Выражение «уйти из дома», которое и поныне обозначает в китайском языке замужество, довольно точно передает сущность традиционного взгляда китайцев на положение женщины после свадьбы. Молодая жена полностью переходила в дом мужа, и ее главными добродетелями отныне становились безропотное послушание и служение мужу и старшим в его роду. В списке традиционно признававшихся китайским законодательством поводов для развода наряду с бесплодием и болезнью важное место всегда

занимали непочтительность молодой жены к старшим, прежде всего свекрови, сварливость, ревность и воровство, т. е. растрата семейного состояния. Девическую невинность строго оберегали, и дочерей, опозоривших свой дом, безжалостно выбрасывали на улицу. С ужасом пишут средневековые китайские авторы о распространенном среди некоторых сопредельных народов, например тангутов, уйгуров, а также народов Юго-Восточной Азии обычае до замужества лишать молодую женщину девственности [Iwai, 1935]. В состоятельных семьях держали наложниц, хотя они не имели статуса законной жены и предоставлять им право хозяйничать в доме после ее смерти считалось предосудительным.

Но если законы конфуцианского домостроя всегда составляли основу идеальных представлений о семье, реальное положение и образ жизни женщин в средневековом Китае не оставались неизменными на протяжении эпох. Так, воинственные традиции северной аристократии, наполовину выросшей из кочевых обществ, где женщины пользовались значительно большими правами, чем у китайцев, наложили свою печать и на облик знатных дам танского времени. Известной независимости женщины благоприятствовало и господство аристократии, поскольку девушки из родовитых семей котировались чрезвычайно высоко. Историк VIII в. Лю Фан даже утверждал, что в кругах знати Северо-Востока родственников по женской линии ценили больше, чем сородичей по клану [Эршиу ши, т. 5, с. 4094]. Самоуверенные и властные амазонки, женщины танского высшего света увлекались верховой ездой, игрой в поло, охотой, стрельбой из лука. Их величавые манеры и грациозную мужественность воспели лучшие поэты танского времени — Ли Бо, Ду Фу, Чжан Цзи и др. В сунскую эпоху дамы высшего ранга растеряли эти качества их предшественниц. Заметную эволюцию претерпел и идеал женской красоты. Статные, пышущие здоровьем, чувственные танские красавицы уступили место образам более воздушным, хрупким, почти бесплотным. Именно в сунское время распространился обычай бинтования ног у девочек, вместе с модой на косметику, придавшей женщине черты куклы. Но конфуцианский пуританизм далеко не везде мог отпраздновать победу. В больших сунских городах жены вели довольно легкомысленный образ жизни, нередко разоряли супругов своими туалетами и даже имели, как выражались в Ханчжоу, «приклеившихся» молодых людей, иногда по 4—5 сразу [Тао Цзунъю, 1972, с. 497].

В семьях простонародья, где женщина играла важную экономическую роль, она пользовалась и значительно большими правами. Как явствует из дуньхуанских документов, среди рядовых горожан танской эпохи признавался развод по взаимному согласию (если муж и жена живут «как мышь и кот в одной норе»), а образ взбалмошной и властолюбивой жены весьма популярен в народных балладах средневековья [Demeieville, 1959]. Не случайно также женские божества занимали центральное место в доктринах многих народных сект.

По сообщению Мэн Юаньлао и У Цыму, в знатных и богатых семьях Кайфына и Ханчжоу за месяц до появления ребенка на свет родители жены посылали ей особые подарки для «облегчения родов». Среди них упоминаются серебряные блюда с пучком рисовой соломы, покрытой шелком или бумагой и украшенной сверху цветами; паровые лепешки в знак того, что родители «разделяют боли» дочери; «спящий баран и лежащий олень», призванные, вероятно, навевать безмятежный сон; детская одежда ярких цветов, жужубы, фрукты, провизия и т. д. В Ханчжоу было принято посылать утиные яйца из бумаги [Мэн Юаньлао, 1957, с. 32, 307].

В день рождения ребенка родственники и друзья преподносили семье новорожденного отборный рис, уголь и уксус. Изысканные яства присылали молодым родителям также на 7-й день («первый день ла»), 14-й («второй день ла») и 21-й («третий день ла») после родов. По истечении месяца родители жены вновь дарили молодым родителям бумажные деньги, золотые и серебряные монеты, фрукты, отрезы шелка и т. п. Тогда же совершали обряд, именованный «встреча для купания ребенка». В присутствии всех родственников серебряный таз наполняли ароматной водой и опускали в него ребенка. Старшие родичи мужа и жены помешивали воду золотыми или серебряными булавками. Все бросали в воду деньги и жужубы, которые выхватывали и съедали молодые женщины. Бытовало поверье, что это способствует появлению мужского потомства. После купания прядь волос ребенка помещали в шкатулку. Мать, держа на руках ребенка, благодарила всех и вручала его свояченицам, что называлось «перенесением гнезда». Пиршество устраивалось и на сотый день после рождения [Мэн Юаньлао, 1957, с. 307]. Богатые гуандунцы к обряду купания ребенка (спустя три дня или месяц после рождения) готовили специальное блюдо из жареной рыбы, креветок, различных сортов мяса и бананов [Лу Ю, 1936, с. 16].

Когда младенцу исполнялся год, устраивали его смотрины. В главной зале богатого дома расстилали ковры, возжигали благовония и свечи. Перед ребенком раскладывали различные предметы: еду и питье, семейные поучения предков, письменные принадлежности, буддийские и даосские сочинения, весы и ножи, большие и малые меры, отрезы шелка и цветы, деньги, принадлежности женского рукоделия, игрушки и пр. В зависимости от того, к чему тянулся ребенок, собравшиеся пытались угадать, каков будет его характер, наклонности и чем он будет заниматься в жизни [Мэн Юаньлао, 1957, с. 32, 308].

«В бедных семьях все проходит просто, порядок празднеств не поднимается до этого образца», — замечает У Цыму [Мэн Юаньлао, 1957, с. 308]. Можно добавить, что среди простого народа рождение ребенка отнюдь не всегда было радостным событием. Беспросветная нужда нередко заставляла бедняков избавляться

от лишних ртов в семье. В больших городах младенцев чаще всего оставляли на улице. В деревнях новорожденных, которых не могли содержать родители, обычно топили — практика, имевшая особенно широкий размах на Юго-Востоке. В XII в. неоднократно появлялись эдикты, запрещавшие под каким бы то ни было предлогом убивать или бросать без присмотра детей. Тогда же правительство начало создавать государственные детские приюты и специальные фонды продовольствия, предназначенные для оказания помощи многодетным семьям. Однако равнодушие и коррупция чиновничества свели к нулю эффективность этих мер.

Обычай праздновать дни рождения, широко распространившийся в средневековом Китае, возник сравнительно поздно и, вероятно, не без влияния буддизма с его праздником дня рождения Будды. Еще в 644 г. танский Тай-цзун счел необходимым указать, что празднование дня рождения «не есть норма, установленная совершенномудрыми древности», и что, к его прискорбию, люди веселятся по этому поводу сверх всякой меры [Чэнь Ханьчжан, 1972, с. 70а]. Но к тому времени новый обычай прочно вошел в быт и сознание китайцев. Уже раннетанские императоры устраивали в день своего рождения аудиенции, а с VIII в. — и многолюдные пиршества. В сунское время, по свидетельству автора XIII в. Чжоу Ми, празднества дня рождения императора и императрицы по своему блеску не имели равных среди прочих придворных церемоний [Мэн Юаньлао, 1957, с. 333]. Нередко день рождения императора служил поводом для пострижения в монахи сверх установленной квоты.

Конфуцианские моралисты всегда подчеркивали, что, если родители именинника уже умерли, предаваться веселью неприлично. Зато на подарки каких-либо ограничений не существовало. Среди верхов общества обычно дарили статуэтки божества долголетия Шоусина, сочиненные по случаю стихи и оды, различные талисманы. Императору Сюань-цзуну, например, в день его рождения преподносили бронзовые зеркала, которые в Китае издревле наделялись магическими свойствами, а также так называемые мешочки для сбора росы [Ван Дан, 1957, с. 271]. Согласно бытовавшему в средневековье поверью, если в определенные дни собрать в такие мешочки-талисманы росу и смазать ею глаза, человек обретет способность воочию видеть духов. Дорогие подарки дарили высокопоставленным чиновникам и, как легко догадаться, не всегда бескорыстно. Дошло до того, что в 1156 г. служилым людям под страхом трехлетней ссылки было запрещено принимать или делать подарки на день рождения [Цюй Сюаньин, 1937, с. 747].

### *Похороны и траур*

К заупокойным обрядам китайцы всегда относились с еще большей серьезностью, чем к свадьбам, причем по разным причинам. Для конфуциански воспитанных верхов с вниманием к усопшим предкам начиналась всякая добродетель. Непочтительный



сын, пренебрегший погребальным и траурным этикетом, «терял лицо» и надежду на успешную карьеру. В народной религии, не знавшей четкой грани между земным и потусторонним, смерть не означала ухода из этой жизни. Переселившиеся в мир иной составляли как бы одно целое с их здравствующими родичами, продолжали «жить» рядом с ними, нуждаться в их участии и, в свою очередь, определять их судьбу. Может быть, поэтому мертвых в Китае старались умиловить всеми возможными способами. В погребальной обрядности средневековых китайцев причудливо переплетались утивные ритуалы конфуцианского культа предков, буддийские молитвы о вечном блаженстве, заклинания и магические действия.

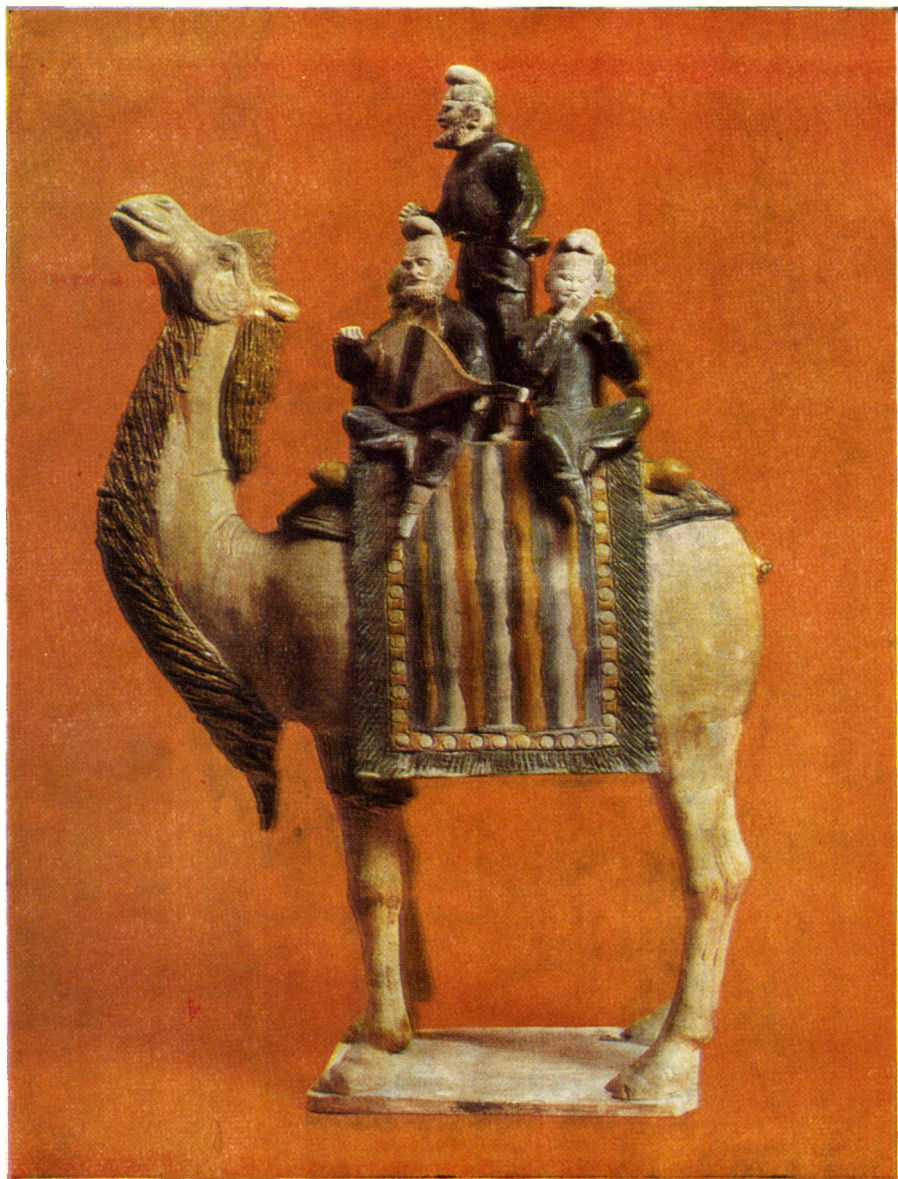
Пафосом неприятия смерти, столь свойственным верованиям китайцев, были целиком проникнуты первые погребальные обряды. Сразу же после кончины кого-либо из членов семьи его ближайший родственник должен был заняться «призыванием души». Для этого он влезал на крышу и, повернувшись лицом к северу, соответствовавшему началу мрака и смерти — отчего туда же отбывали души умерших, — выкрикивал незамысловатую просьбу: «Душа такого-то, вернись!» Некоторое время выжидали, и лишь когда надежд на возвращение души не оставалось, покойника причисляли к «умершим». Впрочем, до окончательной смерти было еще далеко. В покойнике сохранялась другая, более тяжелая душа, которой предстояло уйти в землю вместе с телом. И пока гроб с телом стоял в доме — нередко в течение нескольких недель и даже месяцев — к покойнику относились как к живому. Играла музыка, услаждавшая его слух; возжигались благовонные палочки; перед гробом на специальном жертвенном столике ежедневно раскладывали яства [Дуань Чэнши, 1936, цз. 13, с. За—6].

Членам семьи, а в идеале и всего клана усопшего, надлежало соблюдать траур, на время которого их жизнь подвергалась всякого рода ограничениям. Правила ношения траура и его продолжительность определялись степенью родства с умершим. Конфуцианская традиция породила внушительную житийную литературу о героях сыновней почтительности, чье поведение в период траура по родителям являло пример самоотверженности и аскетизма, поднимавшихся до подлинно религиозного подвижничества. Однако в реальной жизни гораздо чаще наблюдалась обратная картина, и строгие конфуцианцы из века в век сетовали на то, что их современники не соблюдали траурного этикета, не ограничивали себя в еде и даже женились во время траура.

Если буддизм в Китае не оказал никакого влияния на свадебные церемонии, то в сфере погребальных обрядов он занял видное место. Состоятельные семьи нередко хоронили родичей вблизи монастыря или учреждали на семейном кладбище кумирню с монахами, помогавшими «накоплению заслуг» данного рода. Буддисты играли видную роль в заупокойных культах. По буддийским представлениям, души умерших достигают перерождения на седьмой день после смерти, либо в каждый последующий седьмой день



Народы, оплакивающие Будду. Фреска из Дуньхуана, VIII в.



Музыканты из Западного края. Поливная керамика. 723 г.



С юртой на охоту. С фрески. 711 г.

Сцена из жизни киданей. Со свитка XIII в.



右給付盤盤一十二姓永遠執照此  
 正忠景定元禎十二月  
 評皇券牒  
 日給



Тангуты. Со свитка XII в.

←←

Чужеземцы при дворе танского императора. С фрески 711 г.

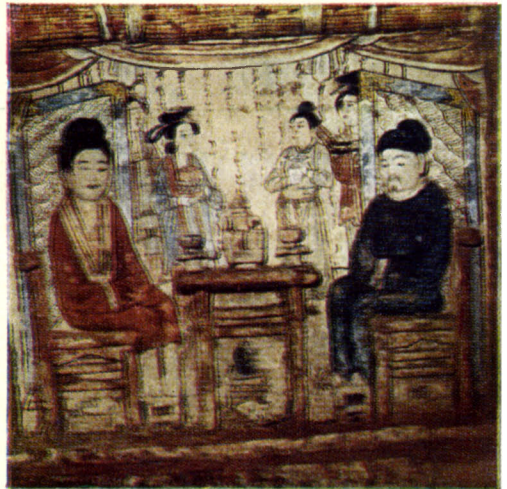
Грамота, пожалованная народу яо сунским Ли-цзуном. 1260 г. (фрагмент)





Отдохновение души.  
Со свитка  
Гу Хунчжуна. X в.

Трапеза. С фрески 1099 г.



Чиновник и дама.  
Крашеное дерево, ткань.  
Эпоха Тан

За приготовлением обеда.  
Крашенная терракота. Эпоха Тан





Стихи, написанные императором Хуэй-цзуном. XII в.

до 49-го включительно. И пока душа находилась в неопределенном состоянии, было особенно важно позаботиться об улучшении ее кармы. Поэтому в такие дни, получившие названия «семи седьмиц», даже в семьях, где были равнодушны к закону Будды, раскошеливались на подношения монастырям, угощения для монахов и так называемые малые молебны. С эпохи Тан возник обычай устраивать «большие молебны» — спустя 100 дней, через год и в третью годовщину смерти [Тао Цзунъи, 1972, с. 715]. Весь этот цикл заупокойных обрядов народного буддизма получил название «подношений десяти владыкам ада». Три последних молебна имели аналоги в конфуцианской погребальной обрядности и, очевидно, появились под их влиянием [Митихата, 1976, с. 133]. В народном сознании, впрочем, эти обряды связывались не столько с отвлеченным понятием кармы, сколько с чисто китайской идеей «выкупа» жизни и прегрешений, которые рассматривались как своеобразный финансовый долг умершего перед властителями загробного мира.

Не в последнюю очередь следовало отвратить дурные поветрия, вызванные смертью. Существовало поверье, что душа недавно умершего может вернуться, чтобы увести за собой еще кого-нибудь. Поэтому в предсказанную прорицателем ночь такого посещения родственники покойного покидали дом. Накануне выноса тела нередко приглашали монаха, читавшего молитвы и бившего в барабан, что для простых людей было забавным зрелищем, а строгим конфуцианцам казалось непристойной комедией [Тао Цзунъи, 1972, с. 339, 716].

Погребение было делом исключительной важности и зачастую откладывалось на неопределенно долгий срок. Людей знатных даже по этикету полагалось хоронить не ранее чем через два-три месяца после кончины. В других случаях задержка объяснялась материальными затруднениями семьи. Однако чаще всего причиной тому были поиски благоприятного места для могилы. Последнее находилось в компетенции особой профессии геомантов, определявших подходящее для захоронения место, исходя из рельефа или, точнее, «дыхания земли» данной местности. Удачный выбор, как полагали, благотворно влиял на судьбу потомков умершего. Случалось и так, что уже после похорон родственники покойного, отыскав, по их мнению, более выгодное место, переносили туда его останки. Пока же собирали деньги на похороны и трудились знатоки геомантии, гроб с телом стоял на своеобразном «временном кладбище» либо в буддийском храме неподалеку (рис. 47).

Вид похоронной процессии не претерпел существенных изменений с древности. Гроб под белым траурным покрывалом водружали на повозку с балдахином. Ее тянули носильщики, певшие поминальные песни. За ними следовали одетые в белые одежды родные, близкие усопшего и плакальщицы. Несмотря на протесты конфуцианцев, обычно исполнялась музыка, в последний раз увеселявшая покойного. К танскому времени распространился обычай совершать по пути обряды жертвоприношений — фальшивых цве-

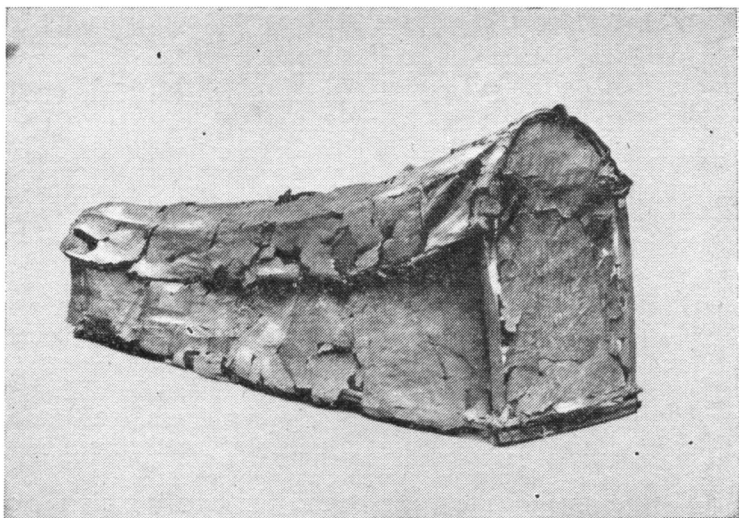


Рис. 47. Гроб, оклеенный бумагой. Эпоха Тан [Синьцзян, 1975, № 97]

тов и фруктов, выпеченных из теста человечков и пр., а также сжигать бумажные деньги, фигурки лошадей и домашних животных, которые должны были перейти в загробный мир вместе с покойным [Фэн Янь, 1958, с. 55; Дуань Чэнши, 1936, цз. 13, с. 36].

Соблюдение всех правил погребального этикета — покупка гроба и участка земли для могилы, расходы на геомантов, гадателей, похоронную процессию, жертвоприношения, каменную стелу с эпитафией и поминки — стоило немалых денег, и похороны ложились тяжким бременем на родственников усопшего. К этому следует добавить сознательное стремление блеснуть организацией роскошных похорон, порой ставившее даже богатые семьи на грань разорения. Власти издавали бесконечные регламенты погребальной обрядности и запреты дорогостоящих похорон, не раз ученые конфуцианцы пытались на личном примере преподать здесь урок скромности и бережливости, но все было тщетно.

Дороговизна традиционных похорон и отсутствие свободной земли в густонаселенных местностях послужили главными причинами распространения с X в. кремации покойников. В сунских столицах, на Юго-Востоке, в районе Тайюаня она была едва ли не общепринятой нормой, хотя власти отнюдь не поощряли новую практику. Эдиктом 963 г. кремация, объявленная «обычаем варваров», была запрещена, исключение было сделано в отношении тех, кто умер на чужбине и не мог быть доставлен на родовое кладбище [Ван Чэн, 1970, с. 78].

Сознавая, что одними указами положение не исправить, сунское правительство на рубеже XI—XII вв. сначала в Кайфыне, а затем в других крупных городах выделило участки пустующих земель под государственные кладбища. Смотрителями их были:

монахи на государственном жаловании. Тем не менее в пригороде Ханчжоу находился буддийский храм с 10 печами для сжигания трупов, и, по отзыву возмущенного чиновника, «невежественный люд со всего города соблазнялся ими» [Эршиу ши, т. 6, с. 4776]. Кости сожженных монахи бросали в пруд — «мужские и женские вперемешку!» — ужасался тот же автор, — а жертвы усопшим родственники приносили на берег пруда. Судя по книге Марко Поло, кремация в XIII в. была общепринятой нормой в городах по всему Китаю.

Трудно объяснить популярность кремации — обычая «варварского» в глазах правящих верхов Китая, если видеть в ней только вынужденную меру. Это, во всяком случае, неверно для Юго-Востока, где ею не брезговали даже богатые семьи [Тао Цзуньи, 1962, с. 1587]. Несомненно, здесь сказалось влияние буддизма, имевшего, кстати, наиболее прочные позиции именно на Юго-Востоке. Но в широком смысле кремация, надо полагать, имела отношение к магии огня, идее благотворности перерождения через огонь, отразившейся и в практике сожжения жертвенных предметов. Не случайно кремацию называли буквально «хо хуа» (火化) — «преображение огнем». При известных обстоятельствах она могла быть даже предпочтительнее обычного погребения. Так, попавшая к киданям супруга Ши Цзинтана перед смертью просила сжечь ее, дабы ее душа «могла вернуться в Китай». В аналогичной ситуации другая жена Ши Цзинтана тоже просила предать ее тело огню, а кости отправить в буддийский храм на ее родине, дабы душа ее не стала «злым духом варварских земель» [Эршиу ши, т. 5, с. 4309]. Вероятно, частичное разрешение кремации государством было продиктовано подобными же мотивами.

После похорон связь между живыми и мертвыми не обрывалась. Души мужских предков «поселялись» в ритуальной табличке с их посмертным именем, водруженной на семейном алтаре. Им регулярно приносили жертвы и уведомляли о важных семейных событиях. Три раза в год — в праздник цинмин, 15-й день 7-го и 1-й день 10-го месяцев — семьи в полном составе приходили на могилы предков, убирали их и совершали обряд жертвоприношения. Ежегодно следовало отмечать день смерти родителей, когда не полагалось заниматься делами, принимать гостей и веселиться; чиновники имели право не выходить на службу [Ван Дан, 1957, с. 273].

## КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ

В жизни средневековых китайцев календарные праздники играли исключительно важную роль уже потому, что для них цикл мирового времени исчерпывался естественной сменой сезонов: все в мире обновлялось каждый год. В крупнейших календарных праздниках средневековья наблюдается живая, полнокровная традиция праздничной культуры с ее пафосом восстановления вре-

мени, очищения от груза отжившего и радостного прихода нового, утверждения вселенской связи времен, космической значимости человеческого бытия. Праздник был также зрелищем, развлечением, средством освобождения от оков официальной морали и чопорного государственного ритуализма. Содержание и формы праздничности отразили общее усложнение духовной жизни китайцев в средневековье. Каждый крупный китайский праздник — своеобразный универсум, в котором присутствуют элементы ликования и страха, магии и карнавала, религиозного таинства и эстетического любования. Наряду с общенародными праздниками и основными датами астрономического календаря, связанными с хозяйственным циклом, существовали праздники общинные, государственные, профессиональные, религиозные. По традиции, чиновники раз в 10 дней имели «день отдыха» и в сунский период были свободны от службы в общей сложности 76 дней в году [Ван Пу, 1955, с. 540; Мэн Юаньлао, 1959, с. 166]. Добавим, что, подобно другим аспектам духовной культуры, система календарных праздников Китая в рассматриваемый период также приняла законченный вид, в целом сохранившийся до XX в.

### *Новый год и праздник фонарей*

Самым важным праздником в году был Новый год, празднование которого распадалось на две части: проводы старого года и встреча нового. Первое занимало большую часть последнего месяца уходящего года, который называли «ла» (111). В древности так именовался народный праздник Нового года, но в средневековье «день ла» приобрел вид праздника «ба ла» (112) — «восьмерки месяца ла». К этому дню в каждой семье из различных видов орехов, а также зерен всевозможных злаков и сосны готовили особую «кашу восьмерки месяца ла», которую родственники и знакомые преподносили друг другу в подарок. Такую же кашу варили в буддийских монастырях, где отмечалась важная дата буддийского календаря — день прозрения Будды. Монахи в этот день совершали обряд омовения Будды. Поставив в золотой таз статую Прозревшего, они омывали ее подслащенной водой и осыпали цветами. Затем, ударяя в гонги, они ходили по домам, проповедуя и прося подавание. В награду за милостыню монахи отливали дарителям немного «святой воды» из тазика, которую те с благоговением пили [Мэн Юаньлао, 1959, с. 209, 257].

Очистительные струи обряда омовения Будды делали праздник «ба ла» своеобразной прелюдией скорого всеобщего очищения. Теперь, когда благая сила старого года истошилась, от его поветрий надо было окончательно избавиться. В средневековом Китае продолжали жить древние экзорцистские обряды. В танском Чанъане в канун Нового года устраивались шествия «демонов и божеств», среди которых выделялись фигуры «Почтенного Но» и «Матушки Но» — потомков «Великого Экзорциста» (да но) аналогичного обряда в древности [Тао Цзунъи, 1972, с. 4309]. По ули-

цам сунского Кайфына (согласно некоторым сведениям -- с середины месяца по 24-е число) ночами ходили группы нищих, наряженных женщинами и богами. Оглушительно стуча в барабаны и гонги, ряженые просили по домам подаяние, что называлось «бить ночных варваров» или, согласно другим вариантам этого, несомненно, разговорного выражения, — «бить ночных лис», «бить диких варваров» [Мэн Юаньлао, 1959, с. 261]. В сунских столицах устраивались и официальные обряды «зарывания нечисти». В последний день года от императорского дворца к южным воротам города шествовала многолюдная — более тысячи человек — процессия наиболее популярных персонажей средневекового пантеона с разноцветными флагами, деревянными мечами и пиками в руках. Наряду с воинами дворцовой гвардии, актерами, служащими в этом маскараде участвовали и высокопоставленные сановники, и родственники императора [Мэн Юаньлао, 1957, с. 62, 182]. Изгнание «нечисти» символизировали и некоторые силовые игры, например поло, которые полагалось проводить как раз накануне Нового года.

Непосредственно новогодний период наступал 24-го числа, когда в каждом доме совершали обряд проводов божества домашнего очага Цзао-шэня, отправлявшегося ко двору Небесного владыки с докладом о поведении семьи за прошедший год. О том, как выглядел Цзао-шэнь, в средневековом Китае судили по-разному. Его представляли в виде то грозного мужчины, то почтенной матроны, то очаровательной девушки [Кэйсэ..., 1978, с. 261; Тао Цзуньи, 1972, с. 2456]. Но отправить бога в далекий путь подобало по всем правилам. Ему подносили чаши с овощами, соей, вином и фруктами, бумажные жертвенные деньги, вывешивали картинку лошади, на которой духу предстояло прибыть в Небесный дворец. А чтобы семейный покровитель не наговорил дурного о своих подопечных, ему мазали рот патокой, а на очаг лили вино, чтобы его подпоить, — обычай, зафиксированный с танского времени. В городах к церемонии проводов Цзао-шэня продавали блюда с рисом пяти цветов, символизировавших четыре стороны мира и его центр. Многие семьи приглашали монахов читать сутры. Ночью рядом с постелью, у дверей, во дворе держали зажженные фонари, оберегавшие дом от демона бедности по прозвищу Сюйхао (букв. «Пустота и Убыток»). На следующий день ели бобовую кашу, которую давали также собакам и кошкам [Мэн Юаньлао, 1957, с. 181; Кэйсэ..., 1978, с. 262].

Между тем в городах уже полным ходом шла новогодняя торговля. Помимо разнообразной снеди и вещей, предназначавшихся в подарок, покупали и специальные принадлежности для встречи Нового года: дощечки из персикового дерева, которые прикрепляли, как амулеты, к дверям домов; бамбуковые хлопущики, в сунское время уже начинявшиеся порохом; благожелательные «весенние надписи», нередко выведенные скорописью для «ускорения» прихода весны (этот обычай появился в X в.); картинки, изображавшие лошадей, оленей, ослов, приносящие процветание;

изображения духов-стражей вобот. Первоначально такими духами были мифические братья Шэнь Ту и Ю Лэй. С танского времени их потеснили фигуры двух реальных стражников танского Тай-цзуна, благодаря которым император якобы избавлялся от мучивших его по ночам кошмаров. Аптекари бесплатно высылали своим постоянным клиентам различные талисманы и снадобья. Среди предпраздничной суеты кое-кто не забывал об эстетических наслаждениях. Если на Новый год выпадал снег, что считалось хорошей приметой, люди побогаче устраивали пиры и отправлялись любоваться заснеженным пейзажем. «Поэты и одаренные юноши» заваривали на свежем снеге чай, декламировали стихи и пели песни [Мэн Юаньлао, 1957, с. 181]. Хозяйки делали в доме генеральную уборку и подметали двор.

Но вот наступал Новый год, праздник строго семейный. Улицы пустели, а двери домов, насколько известно, уже в сунское время запечатывались полосками бумаги «счастливого» красного цвета. Все члены семьи собирались в главной зале дома. О сне никто и не думал. Более того, считалось, что бодрствование в новогоднюю ночь принесет здоровье в наступающем году и увеличит срок жизни. Старший мужчина молил предков и духов дома о даровании его семье счастья в новом году. Присутствующие пили напитки и вкушали яства, символизировавшие душевную бодрость и долголетие. Звучали песни и музыка. Дети, для которых эти ночные торжества были, понятно, исполнены особой прелести, забавлялись разными играми. Большой популярностью пользовалась игра под названием «спрячь крючок»: ее участники скрытно передавали друг другу крючок, а водивший должен был угадать, у кого он в конце концов оказался [Ли Фан, 1959, с. 1752]. Взрослые дарили детям фрукты, сладости, игрушки.

Следовало позаботиться и о будущем своего потомства. В поздне-танском Лояне детей метили каплями туши, что должно было в будущем году уберечь их от напастей [Гуцзинь..., [б. г.], кн. 23, с. 256]. Тогда же бытовало поверье, что, если на Новый год закопать во дворе пару стоптанных туфель, сын достигнет высоких постов [Мориуа, 1965, с. 62].

На рассвете возвращался Цзао-шэнь, т. е. на стене вешали новое изображение духа. Встречали семейного покровителя громом хлопущек и подношениями на его алтаре. Отныне новый год вступал в свои права, и все, связанное с ним, нужно было сохранять в неприкосновенности. Поэтому во всем доме прятали ножи и прочие острые предметы — обычай, распространенный уже в танское время [Гуцзинь..., [б. г.], кн. 23, с. 256].

Разумеется, в канун Нового года хотелось узнать, что он сулит. Вот некоторые примеры новогодних мантических обрядов средневековья. В Северо-Восточном Китае пять молодых девушек разных фамилий укладывали на одну лежанку и дожидались, пока они уснут. Во сне их обмахивали веерами, затем будили и гадали по содержанию их снов [Тао Цзунъи, 1972, с. 140]. Жители Цзяннани выезжали на лодках, резали петуха и гадали по его ко-

стям [Тао Цзунъи, 1972, с. 166]. Существовал еще один популярный в Центральном Китае способ гадания: в сито для просеивания риса вставляли палочку для еды, водили ею по кухонной доске, покрытой мукой, и гадали по образовавшимся линиям [Groot, 1910, с. 1310]. В юго-западных областях ловили ворона, набрасывали на него веревку и гадали по направлению его полетов [Eberhard, 1942, с. 326].

В первый день Нового года жители, одевшись по возможности во все новое, делали визиты родственникам и друзьям и приносили свои поздравления. В последующие дни праздничная атмосфера не рассеивалась. В это время отмечали день прихода весны, знаменовавшего начало сельскохозяйственных работ. Император в столице, а в провинции областные и уездные начальники совершали обряд ритуальной пахоты, для чего к специальному полю торжественно выносили глиняную фигуру буйвола. Такие же фигурки продавались на рынках для простого народа. Их полагалось разбивать на счастье [Мэн Юаньлао, 1957, с. 34]. Седьмой день Нового года считался «днем человека». Северяне готовили к этому празднику лепешки с мясом. Тогда же начиналась подготовка к празднику первого полнолуния — юань сяо (113), больше известного как праздник фонарей.

День полнолуния первого месяца издавна занимал видное место в народном календаре китайцев. Однако праздник фонарей, имевший, по-видимому, различную предысторию и окраску на Севере и Юге Китая, появился довольно поздно и явно не без иностранного, в частности буддийского, влияния. В докладе чиновника Ян Юя, написанном вскоре после воцарения династии Суй, праздник середины первой луны предстает во всем блеске буйного народного карнавала. «В последнее время в городах, — сообщает Ян Юй о праздновании этой даты, — собираются толпы народа, гром барабанов оглушает Небо, свет факелов ослепляет землю, люди носят маски зверей, мужчины наряжаются в женское платье, певички, шуты и актеры кривляются на все лады, потешают омерзительными выходками, смешат непристойной одеждой... Соперничая в щегольстве, люди проматывают все свои сбережения, разоряются дотла. Все семьи и дети, знатные и подлые, смешиваются вместе, монахи и миряне не различаются» [Эршиу ши, т. 3, с. 2496]. Ян Юй просил запретить непристойные игры, но успеха не добился. При династии Суй праздника «первого полнолуния», ставшие государственными, проходили с еще большей пышностью. Тогда же неизменным их атрибутом стали масляные фонари, распространившиеся в Китае лишь с VI в. Те же фонари, заметим, воспринимались в Китае и как символ светоча истины Будды. Однако праздник, по существу, не был ни буддийским, ни семейным. Его истоки следует, вероятно, искать в потребности китайцев помимо узких домашних обрядов излить радость прихода Нового года в массовой экзальтации, всеобщем ликовании толпы.

Эпохи Тан и Сун были временем наибольшего расцвета праздника фонарей. Ради него власти даже поступались своими прин-



ципами и единственный раз в году снимали запрет на ночное хождение по улицам: при Танах на три дня, при Сунах — на пять, к XIII в. даже на семь дней [Гуцзинь..., [б. г.], кн. 17, с. 24а]. При свете полной луны и тысяч фонарей, висевших повсюду, весь город выходил на улицы. «Было так тесно, что ноги не доставали до земли, и я проплыл в толпе несколько десятков шагов», — записал ученый автор IX в., попавший на праздник фонарей в Лояне [Исида, 1971, с. 68]. Женщины, которые надевали все свои украшения и одежды белого цвета, наиболее подобавшего для прогулок под луной, веселились наравне с мужчинами [Мэн Юаньлао, 1957, с. 370]. В атмосфере праздничного гулянья мы узнаем характерные черты карнавального «перевертывания» мира: мужчины могли наряжаться женщинами, а женщины — мужчинами, монахи могли забыть о своих обетах, и всеобщий смех вызывала шутовская фигура «фальшивого чиновника». В Южном Китае группы энтузиастов катили по земле лодку на колесах, которую называли «лодкой, плывущей посуху». Каждый старался что-нибудь украсть и быть проклятым, ибо это считалось доброй приметой [Loon van der, 1977, с. 147—149].

Атмосфера карнавала внушала особое чувство общности и, конечно, вкус к зрелищности. Помимо индивидуальной самодеятельности и выступлений бесчисленных трупп актеров на специальных помостах возвышались фигуры небожителей и мифических зверей. В сунских столицах перед императорским дворцом строили помост высотой около 15 м, в центре которого красовалась надпись «Император веселится заодно с народом!», а по краям стояли статуи популярнейших буддийских божеств Манджушри (Вэньчжи) верхом на льве и Самантабхадра (Пусянь) верхом на слоне. Из пальцев святых били струи воды, а их руки двигались. У ворот дворца извивались огромные драконы: тела из плетеной соломы, чешуя из зеленой материи, подсвеченная скрытыми фонарями. И когда драконов приводили в движение невидимые танцоры, казалось, что они «летят по воздуху» [Мэн Юаньлао, 1957, с. 141].

Праздничный фон всеобщему веселью создавала ночная иллюминация из тысяч и десятков тысяч масляных фонарей всевозможных форм и расцветок. Ее начинателями выступили, по всей видимости, буддисты. Эннин, наблюдавший в 839 г. праздник «первого полнолуния» в Янчжоу, сообщает, что монахи воздвигали в монастырях нечто вроде деревьев из бамбуковых стволов, к которым привязывали ложки-лампады. На одном из таких «новогодних деревьев» Эннин насчитал до тысячи лампадок [Ennin, 1955, с. 71]. Известно, что в танском Чанъане подобные сооружения устанавливались перед императорским дворцом. Рядом горели гигантские фонари диаметром до полутора метров и более. Впрочем, фасон фонаря значил больше, чем его размеры. Обзавестись фонарем редкой работы или собственной оригинальной конструкции было делом чести каждой семьи, и денег на них не жалели. Источники сунского времени упоминают множество шедевров «фо-

нарного искусства». Лучшими считались изящные сучжоуские фонари из разноцветных стекол с нарисованными на них пейзажами, людьми, птицами, тростником. Существовали фонари-фонтаны, фонари из жемчужных нитей, золота и шелка, бумажные фонари с двигающимися внутри них фигурками всадников или актеров и т. д. [Мэн Юаньлао, 1957, с. 372].

Пафос безмятежной радости, сочетание беспечного веселья и эстетического вкуса делали праздник фонарей самым светлым праздником года. В нем не было ни тени страха или подавленности, только обещание счастья и торжества жизни.

### *Цинмин и день «двойной пятерки»*

Крупнейшим весенним праздником был комплекс празднеств ханьши (114) — «холодной пищи» и цинмин (115) — «чистого света», приходившихся по европейскому календарю на начало апреля. Первая часть их представляла собой празднества обновления огня, уходившие корнями в глубокую древность. Это был преимущественно северный праздник, но в танскую эпоху он широко отмечался по всему Китаю. На три дня в очагах гасили огонь, и все питались приготовленными заранее лепешками, кашами, молочными продуктами, на Юге — рыбой. Традиционным символом весенних празднеств была ива. По обычаю, новый огонь добывали перед императорским дворцом трением ивовых палочек, и тот, кто первым добивался успеха, получал вознаграждение [Цюй Сюаньин, 1937, с. 720]. Двери домов и паланкины украшали свежераспустившимися ветвями ивы (рис. 48). В Ханчжоу это называлось «просветленный глаз» [Мэн Юаньлао, 1957, с. 148]. В Кайфэне ловили ласточек и сажали их в клетки из ивовых прутьев [Мэн Юаньлао, 1957, с. 39]. Праздник «холодной пищи» был временем силовых игр — перетягивания каната и поло. Устраивались петушиные бои. В танское время существовал обычай дарить друг другу раскрашенные куриные яйца [Гуцзинь..., [б. г.], кн. 18, с. 39а — б]. Тогда же было принято изготавливать луки и стрелы [Могиуа, 1965, с. 63].

С течением времени дни «холодной пищи» почти слились с праздником «чистого света», зародившимся не ранее III в. То был прежде всего день поминовения усопших: семьи приходили на могилы предков, убирали и подметали их, возжигали благоволения, растилали циновки и — нередко под звуки музыки — совершали обряд жертвоприношения. Посещение могил служило одновременно увеселительной прогулкой, многие же вообще ограничивались пикниками. «Горожане, богатые и бедные, выходят в окрестности, — сообщает о праздновании жителями Ханчжоу дня цинмин У Цзыму. — Пение свирелей льется бурливым потоком, гром барабанов возносится до небес... В хмельном забытьи, беспечном веселье никто не замечает наступления сумерек» [Мэн Юаньлао, 1957, с. 148].

Следующим большим праздником и, по существу, единственным в течение лета был праздник дуанью (116) — «двойной пятерки»,



Рис. 48. Паланкин, украшенный ивовыми ветками во время праздника цинмин. Свиток Чжан Цзэдуаня (фрагмент)

т. е. 5-го числа 5-го месяца. Его настроение заметно отличается от оптимистического тона новогодних и весенних торжеств. Теперь, когда в полях зреют всходы нового урожая, а год прошел уже почти половину своего пути, люди должны защищать себя от темных сил, угрожающих их благополучию. С древности 5-й месяц слыл в народе несчастливым, поэтому праздник «двойной пятерки» всегда сопровождался изготовлением разного рода талисманов и оберегов. Наибольшей популярностью традиционно пользо-

вались листья полыни и пальмового дерева, ветви персика, ивы, гранатового дерева, кусочки пестрого шелка и пр. Существовал обычай на дверях дома к этому дню вешать изготовленные из полыни фигурки человечков или тигров, обвязывать руку разноцветными шелковыми нитями. Всевозможными амулетами торговали буддийские и даосские монастыри. Среди прочих атрибутов праздника неизменно упоминаются сладкие пирожки и засахаренные фрукты; женщинам подобало носить в этот день веера с цветами [Мэн Юаньлао, 1957, с. 47, 379; Тао Цзунъи, 1972, с. 4308].

В Южном Китае главным обрядом праздника «двойной пятёрки» были гонки лодок с фигурами драконов на носу, так называемых лодок-драконов. Вообще говоря, состязания «лодок-драконов» были любимейшим зрелищем жителей Южного и Центрального Китая и могли устраиваться по разным поводам. Так, в Ханчжоу они проводились 8-го числа 2-го месяца, в праздник дня рождения божества-покровителя города, в некоторых районах — в праздник цинмин и даже в первое полнолуние года. Наиболее подробно описание такой регаты относится к южносунскому Ханчжоу [Мэн Юаньлао, 1957, с. 144—145]. Им мы и воспользуемся в качестве примера, дополняя данными других источников.

В состязании, проходившем на Западном озере, участвовали шесть «лодок-драконов», украшенных цветами и флагами. По всей видимости, экипажи одевались в маскарадные костюмы: тут были десять «главнокомандующих», семь «совершенных мудрецов», свои «божества и демоны», «скороходы» и пр. Рядовые гребцы были одеты в красно-зеленые одежды с приколотыми к ним большими цветами. Как набирались команды, не совсем ясно. Судя по некоторым отзывам, лодочные гонки могли стать ареной соперничества соседних деревень и даже уездов. Соперничество между их экипажами могло начинаться еще на суше. По сообщению сунского автора, команды лодок устраивали на берегу пиршества и угощали всех желающих, стремясь превзойти друг друга в щедрости и гостеприимстве [Тао Цзунъи, 1972, с. 381].

В Ханчжоу официальный распорядитель праздника вначале посещал один из храмов, дабы «отвратить вредоносные силы». Затем он устанавливал в озере бамбуковые шесты, служившие своеобразным финишем, к шестам подвешивали отрезки материи, серебряные чаши, бумажные деньги. По взмаху флага лодки разбивались попарно, и члены их экипажей под грохот барабанов и завывание дудок старались длинными пиками сбросить своих соперников в воду. Затем два самых удачливых экипажа устремлялись к «финишу», и победители забирали в качестве награды развешанные на шестах предметы. Элемент опасности и риска всегда был неизменным спутником состязаний «лодок-драконов», и редкий экипаж заканчивал гонки без потерь.

Лодочные гонки собирали толпы зрителей, целый день веселившихся на берегу. «Не захмелев, никто не возвращался домой, таков уж обычай этого края», — писал У Цзыму о ханчжоусцах, приходивших на озеро в день состязаний.

Осень в Китае начиналась с 7-го месяца. В сунское время ее приход отмечали посадкой у императорского дворца диандры, склоненные ветви и опадавшие листья которой символизировали наступление поры осеннего увядания. В Ханчжоу женщины и дети придавали листьям грецкого ореха форму цветов и украшали ими свои прически [Мэн Юаньлао, 1957, с. 159].

Седьмой день 7-й луны был праздником двух влюбленных, героев древней народной легенды — небесных Ткачихи и Пастуха. Когда-то разлученные Небесным правителем, они жили на разных берегах Небесной реки (Млечного Пути) и лишь ночь 7-го дня 7-го месяца проводили вместе. При Сунах его отмечали на 6-й день [Хун Май, 1959, ч. 3, с. 7]. Многие в обрядности праздника выражало женские мечты о счастье, а его символика была тесно связана с ткачеством и рукоделием. По традиции, женщины одевали новые платья и устраивали гадания, точнее — «просили удачи». Вечером, при свете луны, они старались продеть в иголки нити разных цветов, и если добивались успеха, это считалось хорошей приметой. Некоторые сажали в коробочки пауков, и если на следующее утро в них находили паутину, это тоже расценивалось как добрый знак. В честь небесных влюбленных во дворах ставляли тыквы, фрукты, кувшины с вином и устраивали пиршества на открытом воздухе [Мэн Юаньлао, 1957, с. 49].

Современники сунской эпохи упоминают немало различных предметов, так или иначе связанных с «просьбой удачи». Наибольшей популярностью во всех слоях общества пользовался так называемый Мохэлэ, или Мохоулэ, — фигурка мальчика, воспринятая китайцами от западных народов (южане называли Мохэлэ «цзяо эр» — «мальчик удачи»). Обычно Мохэлэ был одет в красную рубаху, зеленые штаны и носил детскую шапочку. Он олицетворял мужское потомство рода — тоже необходимое условие женского счастья. К празднику продавали также статуэтки-игрушки Ткачихи и Пастуха, восковые фигурки пары диких гусей, утки и селезня, черепахи и рыб. Вот еще несколько характерных вещей, продававшихся к празднику Ткачихи: миниатюрный крестьянский домик с полем и крошечными человечками; вырезанные из тыквы цветы; фигурки смеющегося мальчика или грозного воина, изготовленные из сладкого теста. Существовал обычай к празднику Ткачихи выращивать в фарфоровой посуде молодые побеги фасоли и пшеницы и связывать их красными и голубыми нитями. Многие мальчики разгуливали в костюме Мохэлэ, держа в руках стебли лотоса. Недостатка в праздничной атмосфере тоже не ощущалось: улицы заполняли толпы нарядно одетых людей, «кварталы и улицы, увеселительные заведения и каждый дом соперничали между собой в расточительстве», — сообщает о сунском Кайфыне в день праздника Ткачихи Мэн Юаньлао [Мэн Юаньлао, 1959, с. 215—217].

В середине 7-й луны проходил праздник поминовения усоп-

ших, больше известный под его даосским наименованием «чжунъюань» (117), но имевший явственный буддийский колорит. Не случайно его происхождение связывали с буддийской легендой о святом Муляне, изложенной в сутре «Юйланыпэнь». Мать Муляня, большая грешница, после смерти стала голодным демоном. Движимый сыновней любовью, Мулянь отправился в ад и попытался накормить мать, но пища в ее руках тотчас же превращалась в огонь. По совету Будды Мулянь в 15-й день 7-го месяца преподнес монашеской общине щедрые дары и благодаря общим усилиям всех монашествующих его мать была избавлена от мучений в аду. Будда призвал своих последователей каждый год совершать такой обряд, названный им Юйланыпэнь (118).

Буддисты в этот день устраивали молебны в честь «голодных духов», т. е. душ умерших, не получавших жертвоприношений. В официальном порядке приносились жертвы душам павших воинов [Мэн Юаньлао, 1957, с. 49—50]. В народном быту коммунальные аспекты праздника Юйланыпэнь выступали необходимым дополнением к семейным обрядам. В глазах китайцев он был, таким образом, наглядным выражением единства буддийской идеи всеобщего сострадания и конфуцианской сыновней почитательности. Отсюда необычайная популярность в Китае этого праздника, неизвестного в южной части Азии.

Каждая семья в эти дни совершала подношения предкам. На длинный бамбуковый шест водружали корзинку в виде фонаря, нередко украшенную изображением Муляня. Внутри клали бумажную одежду, обувь, шапки, жертвенные деньги и после моления предкам сжигали их. По тому, как сгорали жертвенные предметы, нередко гадали, какой будет предстоящая зима — суровой или мягкой [Лу Ю, 1936, с. 62]. За день до полнолуния жертвенные столбики в домах покрывали вырезанными из шелка листьями, а ножки опутывали стеблями конопли, чтобы «сообщить предкам о наступлении осени»; непременным атрибутом были цветы петушьего гребешка, которых по такому случаю именовали «цветами умывания рук». В 15-й день душам умерших подносили постную пищу — вареный рис, просо, фрукты, соевое масло и пр. Многие посещали семейные могилы. Все эти обряды заканчивались шумными празднествами, длившимися ночь напролет [Мэн Юаньлао, 1959, с. 218—219].

В танское время приобрел популярность праздник чжунцю (119) — «середина осени» (т. е. 15-е число 8-го месяца), праздник не менее романтический, нежели ночь встречи Пастуха и Ткачихи. Он тоже проходил ночью, а главным его символом была луна, ее мягкий и таинственный свет. Это был также праздник женщины, ибо для китайцев, как и для многих других народов, женская природа соответствовала «лунному началу». Горожане собирались на ночные пиршества и, попивая молодое вино, любовались полной луной, светившей особенно ярко на осеннем небосклоне. Исполнить ритуал было столь важно, что бедняки закладывали за вино свою одежду [Мэн Юаньлао, 1957, с. 161]. В Юго-Восточ-

ном Китае существовал обычай в эту ночь пускать по воде красные фонарики, что, согласно народному поверью, доставляло удовольствие водным божествам [Мэн Юаньлао, 1957, с. 381]. В деревнях день «середины осени» был, по существу, праздником урожая и отмечался с особой пышностью.

Следующему празднику — чунцзю (120) — «двойной девятки», или 9-го дня 9-го месяца, — сопутствовало все то же лирическое настроение, столь свойственное осенним праздникам. На сей раз объектом любования становились осенние хризантемы. В этот день было принято подниматься на возвышенные места и пить вино с кизилом и лепестками хризантем, способное, как полагали, отворотить напасти и продлить жизнь. Многие носили хризантемы в одежде и волосах. Накануне праздника готовили пирожные, которые украшали красными флажками, фруктами и посылали в подарок родственникам [Мэн Юаньлао, 1957, с. 51].

На 3-й день 10-й луны в третий раз — после праздников цинмин и полнолуния 7-го месяца — поминали усопших. Семьи в полном составе отправлялись на могилы предков, убирали их, подносили умершим жертвенные яства и бумажные имитации теплой одежды (тогда же чиновникам выдавалась зимняя одежда). По обычаю, в этот день растапливали печь, все домочадцы рассаживались возле нее на пиршество, люди дарили друг другу дрова, уголь, вино и мясо, теплые ткани. В народном календаре обряды начала 10-й луны, очевидно, знаменовали наступление зимнего сезона, заканчивавшегося к празднествам «холодной пищи» [Мэн Юаньлао, 1959, с. 225].

Единственным праздником в течение зимы был день зимнего солнцестояния. При дворе его отмечали церемониями, аналогичными новогодним. Как и на Новый год, ночью не ложились спать [Еппп, 1955, с. 58]. Даже бедные семьи старались достать к этому дню новую одежду; в домах чествовали предков и готовили бобовую кашу. Родственники и знакомые обменивались поздравлениями и приглашали друг друга в гости [Мэн Юаньлао, 1959, с. 242; Тао Цзунъи, 1972, с. 381; Кэйсё..., 1978, с. 265].

### ЯЗЫК, ПИСЬМЕННОСТЬ, ФИЛОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ



#### КИТАЙСКИЙ ЯЗЫК В VII—XII вв.

В VII—XII вв. сформировались основные черты среднекитайского языка, который является непосредственным предшественником современного китайского. В этот период началось формирование современной лингвистической ситуации в Китае, прежде всего — формирование современной структуры диалектов с противопоставлением северных диалектов южным.

В это же время оформился окончательный разрыв письменного и устного языка, произошло жанровое размежевание этих двух языков в литературе, построена теория стилей письменного языка.

Функциональное и структурное развитие китайского языка в VII—XII вв. протекало под влиянием этнических и демографических процессов, которые происходили в Китае в то время. По характеру указанных процессов этот период неоднороден. Его первые три столетия были временем стабилизации китайской империи, когда она функционировала как единое централизованное государство. Вторая половина указанного периода во многом напоминает эпоху «Шести династий». Как уже отмечалось в предыдущих главах, северная часть Китая в то время была завоевана киданями, которые основали там государство Ляо, и чжурчжэнями, которые создали в Северо-Восточном Китае государство Цзинь.

Эти события сопровождались миграциями китайского населения на Юг и оседанием киданьского и чжурчжэньского населения на захваченных землях Северного Китая. Передвижения китайского населения на Юг привели к дальнейшему продвижению туда же северных языковых форм и к возникновению новых лингвистических форм на Севере в результате активных языковых контактов китайцев с киданями и чжурчжэнями и на Юге — с различными народами Юго-Восточной Азии.



К VII в. завершается ранний среднекитайский период истории китайского языка и начинается среднекитайский.

С VII по XI в. фонетика среднекитайского языка оставалась примерно в том виде, в котором она была описана в словаре «Цеюнь» («Точные рифмы»). В среднекитайском языке были глухие и звонкие начальные согласные. На конце слога могли находиться только глухие шумные -р, -t, -k и соответствующие сонанты -m, -n, -ŋ. Слог китайского языка в это время состоял из начального согласного, слогообразующего гласного, конечного согласного, или начального согласного и слогообразующего гласного. Каждый слог произносился под одним из четырех тонов, описанных в фонетическом трактате Шэнь Юэ: пин — ровный, шан — восходящий, цюй — уходящий, жу — входящий. Каждый из этих четырех тонов произносился в зависимости от свойств начального согласного слога в определенном регистре. Слоги с глухими начальными согласными произносились в высоком регистре, слог с звонкими начальными согласными — в низком. Таким образом, один и тот же слог китайского языка мог произноситься в восьми просодических вариантах. Однако практически система восьми тонов присутствовала не во всех диалектах.

В дошедших до нас описаниях тонов китайского языка VIII—IX вв., которые были сделаны как китайскими филологами, жившими в Японии, так и японскими монахами, изучавшими китайский язык в буддийских монастырях главным образом Северного Китая, ровный тон описывается как долгий, ровный и низкий, восходящий — как краткий, ровный и высокий, уходящий — как вытянутый, входящий — как краткий. В этих описаниях указывается, что все тоны имеют высокий и низкий варианты, которые там носят названия «легкий» и «тяжелый». Однако низкий вариант восходящего тона не отличается по способу произношения от низкого варианта уходящего [Mei Tsulin, 1970, с. 98—104]. Это явление нашло отражение в поэтической практике поэтов начала IX в. У Бо Цзюйи имеются стихи, где слог низкого регистра восходящего тона рифмуется со слогами низкого регистра уходящего, что свидетельствует о том, что в разговорном языке тоны этих слогов не различались между собой [Чжоу Цзумо, 1958, с. 12—16]. Исследование «белых знаков» в дунхуанских рукописных текстах также показало, что иероглифы для слогов восходящего тона со звонкими начальными согласными чаще использовались для замены иероглифов, обозначающих слог уходящего тона со звонкими начальными согласными, чем какие-либо другие [Шао Жунфэнь, 1963, с. 213—215].

Дальнейшее развитие системы тонов среднекитайского языка связано с эволюцией начальных согласных. В конце X в. звонкие согласные во всех северных диалектах становятся глухими. Такое развитие начальных согласных подорвало систему регистровых вариантов тонов в этих диалектах. Звонкие начальные согласные

в слогах ровного тона стали произноситься как глухие придыхательные, а в слогах остальных тонов — как глухие непридыхательные. Одновременно в северных диалектах проходил процесс перехода конечного -m в -n и утраты конечных смычных -p, -t, -k, вместе с которыми в большинстве северных диалектов был утрачен входящий тон. В тех диалектах, где входящий тон был утрачен, слоги, произносившиеся в этом тоне, распределились по сохранившимся тонам в зависимости от их начальных согласных. В тех диалектах, где входящий тон сохранился, он приобрел новую просодическую характеристику. Во всех случаях фонетический облик слогов входящего тона после утраты конечных согласных претерпел большие изменения.

Изменения в структуре слова, начавшиеся в раннем среднекитайском языке, продолжались и в рассматриваемый период. Двусложные слова, которые достаточно часто встречаются в текстах периода «Шести династий», уже обычны в среднекитайском языке. Словообразовательные модели, по которым создавались многосложные слова китайского языка, окончательно сложились именно в это время.

Среднекитайская эпоха развития китайского языка засвидетельствована в письменных памятниках достаточно для того, чтобы получить представление не только об общекитайских, но также и о региональных процессах и явлениях среднекитайского языка. Наиболее ранние записи этого языка относятся к VIII—IX вв. Известны два источника сведений о разговорном языке того времени: записи изречений учителей школы дхьяна — чань и буддийские сочинения в жанре бьяньвэнь.

Записи изречений учителей школы дхьяна — юйлу (121) делались их учениками со времени основания школы. Как свидетельствует первый исследователь языка записей А. Масперо, самые ранние из них были сделаны на письменном языке. А. Масперо установил, что авторами записей были не безвестные полуграмотные монахи, а высокообразованные приверженцы дхьяны, в совершенстве владевшие не только китайской письменностью, но и литературным стилем [Масперо, 1914, с. 10]. Дошедшие до нашего времени записи изречений учителей школы дхьяна относятся к середине VIII в., это первые записи среднекитайского языка.

Значение текстов юйлу не ограничивается тем, что они донесли до нашего времени живой язык VIII—IX вв. Они сыграли важную роль в формировании современной орфографической традиции передачи разговорного языка средствами китайской иероглифической письменности. Как известно, последняя была создана для древнекитайского языка и в дальнейшем использовалась для передачи письменного языка вэньянь. При передаче знаменательных слов разговорного языка трудности возникали довольно редко: в огромном запасе знаков китайского письма всегда можно было что-то найти для обозначения нужного слова разговорного языка. Значительно сложнее дело обстояло в тех случаях, когда было нужно передавать служебные морфемы китайского разговорного языка.

Эти морфемы, как правило, не имели ничего общего со служебными морфемами вэньяня, поэтому для них нужно было находить удобные знаки с нужным звучанием. Во избежание смешения со знаками для знаменательных морфем они подбирались из числа простых по начертанию, но редко встречающихся знаков китайского письма.

Слова разговорного языка, в том числе и служебные, встречаются в письменных текстах IV—VI вв. В тексте «Шишо синьйю» V в. встречается местоимение аду (122) — «это», для которого использован сравнительно редкий знак ду — «затыкать» [Чжань Сюэхуэй, 1973, с. 148—152]. В VII—VIII вв. в роли продолжателей орфографической традиции разговорного языка выступили великие поэты того времени, вводившие в свои стихи элементы разговорного языка. Орфографические поиски характерны также для текстов бяньвэней из Дуньхуана [Чэнь Чживэнь, 1964, с. 442—444]. Однако в полном объеме проблема орфографии текстов на разговорном языке была решена авторами юйлу, опиравшихся на орфографическую традицию. Не все их решения были приняты в текстах последующей эпохи (XI—XIII вв.), но они заложили прочную основу современной орфографии, которая в основных чертах сохраняется до настоящего времени.

Вторым источником сведений о разговорном языке VIII—IX вв. являются буддийские сочинения в жанре бяньвэнь (123), которые представляют собой изложение содержания сутр на разговорном языке или же на языке, максимально приближающемся к разговорному. Тексты всех известных произведений жанра бяньвэнь были обнаружены в начале нынешнего века в знаменитой дуньхуанской монастырской библиотеке, где хранились рукописи, доступ к которым был закрыт после землетрясения, происшедшего в X в.

Общее сравнение языка юйлу и бяньвэней свидетельствует о том, что последний более похож на язык предшествующего периода, между тем как язык юйлу обнаруживает больше черт сходства с языком последующего периода истории китайского языка, начавшегося в X в., несмотря на то что тексты бяньвэней могут быть лишь на столетие старше, чем тексты самых старых юйлу.

Существуют два объяснения этому лингвистическому факту. Одно из них состоит в том, что тексты бяньвэней написаны на письменном языке своего времени с включением ограниченного числа элементов разговорного языка, между тем как тексты юйлу содержали больше элементов разговорного языка. Второе состоит в том, что разговорные элементы юйлу и бяньвэнь основаны на различных диалектах. Северное происхождение текстов бяньвэней не вызывает сомнений. Эти тексты написаны в Дуньхуане и предназначались для местных жителей. В языке юйлу встречаются грамматические элементы, например морфема гэ (124) в функции суффикса родительного падежа, которые в настоящее время можно встретить лишь в современных диалектах группы у (юг провинции Цзянсу и провинция Чжэцзян) или гань (провинция Цзянси). Если даже считать, что предки населения, которое в настоя-

щее время употребляет морфему гэ в такой функции, перед миграцией X—XI вв. на Юг жили севернее Янцзы, все равно язык юйлу отражает южные диалекты того ареала, который в настоящее время называется областью группы диалектов гуаньхуа и охватывает весь Китай севернее Янцзы.

В языке бяньвэней местоимения первого лица — во (125) и у (126), второго — ни (127) и жу (128), третьего — та (129) и и (130). Местоимение та, которое в древнекитайском языке было неопределенным местоимением «другой», становится в языке бяньвэней личным местоимением третьего лица. Аналогичная система наблюдается в языке юйлу: первое лицо — во и у, второе — ни и жу, третье — та, цюй (131), и. Примечательной особенностью системы местоимений юйлу является местоимение цюй, которое является членом класса местоимений третьего лица с начальным согласным к-, к которому принадлежало также местоимение ци, встречающееся в раннем среднекитайском языке. Местоимения третьего лица этого класса составляют отличительную черту современных южных диалектов группы гуаньхуа, что также является свидетельством в пользу южного происхождения юйлу.

В раннем среднекитайском языке существовала специальная служебная морфема, с помощью которой образовывалось множественное число личных местоимений — дэн (132). Примечательно, что в текстах бяньвэней и юйлу ни морфемы дэн, ни ее аналогов не обнаружено. В текстах, написанных позднее X в., появляется морфема множественного числа личных местоимений — мэнь (133), которая могла выступать в формах мань (134) и мэй (135) [Лю Шусян, 1955, с. 145—148]. Морфема -мэнь сохраняется и в современном китайском национальном языке.

Дальнейшее развитие получает система счетных слов при существительном. Важной чертой ее развития в это время следует считать появление в ней обобщенного предметного счетного слова гэ. До VII в. счетные слова выступали в функции весьма конкретных классификаторов, которые употреблялись при существительных, обозначающих предметы характерной формы или обладающих характерными внешними признаками [Лю Шижу, 1965, с. 4—7]. Потому они не встречались при существительных с абстрактным значением или при существительных, обозначающих предметы, лишённые характерных форм или признаков. Появление обобщенного предметного счетного слова означает формирование грамматической категории счетности существительного. Каждое существительное среднекитайского языка при сочетании с числительным или указательным местоимением должно было сочетаться с одним из счетных слов.

Развитие аналитических форм глагола привело к образованию сложных глаголов направления движения, которые представляли собой сочетание глагольной морфемы, обозначающей некоторое действие, с морфемой-модификатором, обозначающей направление этого действия. Так, например, к морфеме цзоу — «идти» (136) мог присоединиться модификатор дао — «достигать» (137), и то-

гда сложный глагол цзоудао приобретал значение «приходить». После X в. помимо общего обозначения направленности действия по отношению к некоторому предмету появилась возможность обозначать также субъективное направление движения по отношению к говорящему или некоторой точке в пространстве, в которую говорящий себя ставил. Субъективное направление или ориентация движения сложного глагола выражалась с помощью глаголов лай — «приходить» (138) и цюй — «уходить» (139). К морфеме цзоу — «идти» мог присоединяться модификатор направления движения жу — «входить» (140), в результате чего получался сложный глагол цзоужу — «входить». Когда к этому сложному глаголу добавлялся второй глагол — лай — «приходить», получался новый сложный глагол цзоужулай — «входить сюда» (к говорящему), а при присоединении глагола цюй — «уходить» получался сложный глагол цзоужуцюй — «входить туда» (от говорящего).

Видовременные формы глаголов среднекитайского языка образовывались несколькими способами. Во всех текстах того времени отмечено префиксальное образование форм вида и времени. Эти формы образовывались с помощью префикса цэн (141), который широко употреблялся в памятниках раннего среднекитайского языка. Этот префикс и его вариант шэн (142) употреблялись с отрицанием чаще, чем без отрицания в форме буцэн, бушэн, вэйцэн, вэйшэн (143) [Зограф, 1972, с. 84—86]. Одновременно с этой формой образования категории вида и времени еще в раннем среднекитайском сформировалась суффиксальная форма образования прошедшего времени с помощью глагола и — «завершать» (144). Примечательной особенностью этой формы является то, что морфема «и» могла находиться как перед глаголом, так и после него. В текстах бяньвэней наряду с морфемой «и» начинает появляться также морфема ляо (145) в той же функции. Морфема ляо является новым слогом, которое появилось в китайских текстах лишь в VI—VII вв. [Cheung Hungnin, 1977, с. 55—70]. Формы с ляо были более экспрессивны по сравнению со старой морфемой, и поэтому — как можно полагать — более экспрессивная форма с ляо заменила нейтральную форму с «и». В языке бяньвэней формы с ляо больше напоминают аналитические формы типа тин и ляо (146) — «слушал и закончил» — «выслушал». В языке юйлу морфема ляо представляет собой уже вполне сформировавшийся суффикс. Видовременные формы с суффиксом -ляо встречаются одновременно с видовременными формами, образованными с помощью префикса цэн и его сочетаний с отрицанием.

Примерно с XI в. в текстах на разговорном языке суффиксальная форма на -ляо встречается чаще, чем префиксальная на цэн-, но тексты, в которых эти две формы видовременных категорий сосуществуют, встречаются вплоть до XVI в., что, вероятно, отражает лингвистическую реальность некоторых диалектов Северного Китая.

Правила основного порядка слов в китайском языке сохраняются весьма стабильно. В среднекитайском языке они остаются

такими же, как и в раннем среднекитайском. Как известно, в китайском языке с помощью служебных слов можно изменять основной порядок слов в предложении. Например, прямое дополнение при переходном глаголе должно стоять после глагола. В древнекитайском языке прямое дополнение со служебным словом «и» могло находиться как перед глаголом, так и после него. В раннем среднекитайском для этих целей по-прежнему использовалось служебное слово «и».

В тексте юйлу и бяньвэней прямое дополнение могло быть поставлено перед глаголом с помощью новых служебных слов ба (147) или цзян (148). Оба эти слова происходят от знаменательных глаголов «держат, нести». В отличие от древнекитайского и раннего среднекитайского дополнения с ба и цзян не могли находиться после глагола [Гэ И, 1958, с. 117]. Прямые дополнения с обоими служебными словами могут встречаться в одном и том же тексте. До VIII—IX вв. цзян встречается чаще, чем ба, в дальнейшем это соотношение меняется в пользу ба [Ван Ли, 1958, с. 413; Чжу Минчэ, 1957, с. 32—33].

Дальнейшее развитие получила страдательная конструкция. В раннем среднекитайском языке существовало несколько форм этой конструкции, которые образовывались с помощью нескольких служебных слов. В языке бяньвэней и юйлу наблюдается та же ситуация. Пассивная конструкция в этих памятниках китайского языка образуется с помощью морфем цзао (149), мэн (150), бэй (151) [Зограф, 1979, с. 252—263]. С XI—XII вв. морфема бэй начинает вытеснять из употребления цзао и мэн.

Определительные отношения в среднекитайском, как и в древнекитайском языке, могли выражаться как с помощью порядка слов, так и с помощью определительной служебной морфемы, которая ставилась после определения. В текстах на разговорном языке бяньвэнь и юйлу по-прежнему использовался древнекитайский определительный суффикс чжи, однако на языке юйлу наряду с чжи встречается уже новый определительный суффикс -ди. В примерах употребления этого суффикса, приведенных в исследованиях по языку этого периода, он сочетается с глаголом. Одновременно с ди в языке юйлу в роли определительного суффикса употреблялись морфема гэ (124), которая записывалась тем же иероглифом, что и счетное слово [Гао Минкай, 1948, с. 62]. Язык этого периода исследован еще недостаточно, поэтому в настоящее время трудно понять, чем объясняется сосуществование определительных суффиксов -ди и -гэ в одном и том же тексте. Не исключено, что в истории китайского языка был такой период, когда определительные суффиксы -ди и -гэ были связаны в единую систему, внутри которой они имели функциональные различия. В современных северных диалектах группы гуаньхуа регулярно встречается определительный суффикс -ди (152), а в южных диалектах этой группы и в диалектах группы у—суффикс -гэ (153). Поэтому возможно, что тексты юйлу отражают те диалекты, где -ди сосуществовал с -гэ. В целом же определительный суффикс

-гэ в текстах юйлу свидетельствует в пользу их происхождения из долины нижнего течения Янцзы.

Новым явлением синтаксиса среднекитайского языка является постепенное утверждение связки ши, происходящей от указательного местоимения ши — «это» (154) [Юй Сялун, 1965, с. 293—295]. Существенно обновилась также система фразовых модальных частиц.

В раннем среднекитайском языке система фразовых модальных частиц состояла из тех же морфем, что и древнекитайская. В среднекитайской системе модальных фразовых частиц появляются новые члены ли (155), ни (156), ма (157), ба (158), ла (159), использующиеся наряду с частицами цзай (160), чжэ (161), цза (162), цзэгэ (163), которые, вероятно, восходят к фразовым частицам древнекитайского языка [Ху Чжуань, 1958, с. 272—273].

Все эти частицы встречаются в среднекитайских текстах, написанных на севере Китая. Они отражают состояние грамматической системы китайского языка, которое имело место в диалектах этой части страны. Примечательно, что в современных северных диалектах встречаются только ни, ли, ба, ла, ма, но и в диалектах группы у (южная часть провинции Цзянси и провинция Чжэцзян) встречается модальная частица цзэ, которая является прямой приемницей частиц цзэ и т. п. среднекитайского языка. Таким образом, эта грамматическая особенность модальной системы среднекитайского языка не исчезла, а территориально сдвинулась на юг.

История среднекитайского языка ставит перед исследователями задачу интерпретации тех перемен, которые произошли в китайском языке при переходе от древнекитайского к среднекитайскому периоду. Как уже отмечалось выше, переход от древнекитайского языка к раннему среднекитайскому происходил постепенно. Основные грамматические категории и служебные морфемы древнекитайского языка сохранялись и в раннем среднекитайском. Поэтому период истории китайского языка с IV по VI в. иногда называют также поздним древнекитайским языком. Тексты на разговорном языке, появившиеся в начале VIII в., содержат совершенно новый комплекс служебных морфем, который существенно отличался от соответствующего комплекса раннего среднекитайского языка.

Эта задача усложняется тем, что до нас не дошло ни одного текста на разговорном языке, написанного в то время. Все тексты того времени содержат более или менее значительные элементы письменного языка вэньянь. Смешение элементов разговорного и письменного языка характерно для танской поэзии, буддийских юйлу и бяньвэней. Наличие элементов разговорного языка в них наводит на мысль, что, вероятно, именно так выглядела литературная речь того времени. Известно, что на письменном языке можно было говорить еще в IV—VI вв., хотя правильно владели им лишь немногие. С воцарением династии Тан в общественной жизни Китая произошли огромные перемены. Одной из них была:

перемена в устной форме литературного языка, который заметно сблизился с разговорным. Процесс растворения литературного языка среднекитайскими разговорными формами начался в произведениях великих поэтов периода расцвета династии Тан. Реформа Хань Юя остановила дальнейшее продвижение элементов разговорного языка в произведениях традиционных жанров, поэтому их можно было в то время встретить только в произведениях буддийской литературы жанра юйлу и бьяньвэнь.

Такое соотношение элементов разговорного и письменного языка в литературе эпохи династии Тан скрывает развитие разговорного языка того времени. Поэтому тексты на разговорном языке, появившиеся в начале XI в., обнаруживают ряд особенностей, которые отсутствовали в текстах предшествующей эпохи. Основные черты грамматической структуры китайского языка не претерпели существенных изменений при переходе от раннего среднекитайского языка к собственно среднекитайскому. В грамматике среднекитайского языка произошла лексикализация средств выражения грамматических отношений: появилось значительное число служебных морфем, происходящих от знаменательных слов и знаменательных морфем, имеющих служебное значение.

Недостаток записей разговорного языка VII—X вв. приводит к тому, что найти линию преемственности между служебными морфемами раннего среднекитайского и собственно среднекитайского языка весьма не просто. Первое впечатление, которое складывается при сравнении служебных морфем среднекитайского языка со служебными морфемами раннего среднекитайского, состоит в том, что произошла их резкая смена. При этом до сих пор не удалось найти убедительных доказательств того, что морфемы среднекитайского языка развились из тех служебных морфем раннего среднекитайского языка, которые соответствовали им по функции. Так, например, Гао Минкай доказывает, что определительный суффикс -ди (152) является преемником ранних среднекитайских служебных слов чжи (164) и чжэ (161). При этом он исходит из предположения, что ди, чжи и чжэ имели общее чтение типа *tiæg* в древнекитайском языке первой половины I тысячелетия до н. э.

Для подтверждения этой гипотезы нужно иметь сведения о том, что чжи и чжэ в раннем среднекитайском языке не подверглись действию фонетических законов, которые превратили начальный переднеязычный смычный *t̪*- в шипящую аффрикату *tʃ*- [Гао Минкай, 1944, с. 71—78]. Аналогичные предположения были сделаны также по поводу фразовых частиц и указательных местоимений среднекитайского языка. Однако и здесь убедительные доказательства отсутствуют [Гао Минкай, 1955, с. 171—173].

Все эти факты истории китайского языка означают, что на характер его изменения в IV—VI вв. решающее воздействие оказали процессы этнического и лингвистического смешения. Промежуточные стадии развития китайского языка в тот период не за-



свидетельствованы в письменных памятниках. Тексты на разговорном языке VIII—X вв. знакомят нас с завершающей стадией этого процесса.

### *Функциональное развитие*

Первое столетие истории китайской литературы эпохи династии Тан прошло под определяющим влиянием литературных вкусов предшествующей эпохи. Поэтический стиль и поэтический язык периода «Шести династий» господствовали в литературе и языке того времени. В конце VII столетия литературные вкусы начинают постепенно меняться. Усложненный орнаментальный язык периода «Шести династий» становится анахронизмом. Внимание поэтов обращается к более простому поэтическому стилю и современному им китайскому языку. Поэт Чэнь Цзыао (661—702) писал в то время, что для него образцом являются не поэтические произведения предшествующей эпохи, а древняя поэзия — простая и чуждая вычурности [Ли Чанчжи, 1955, с. 73].

Создатели нового стиля танской поэзии не могли пройти мимо проблемы поэтического языка. После долгого господства в китайской литературе орнаментального стиля и темного языка поэты VII столетия стали создавать новый поэтический язык, который приближался к разговорному языку своего времени.

Мера приближения к последнему была создана знаменитым танским поэтом Ли Бо, который первым написал стихи, получившие всенародную известность и признание. Письменный язык, на котором писали поэтические произведения Ли Бо и его последователи, был существенно упрощен, из него были изгнаны устаревшие и чисто литературные слова. В свой поэтический язык Ли Бо легко привлекал слова и служебные морфемы разговорного языка своего времени. В его произведениях можно найти местоимение чжэмо «такой» (165), фразовую частицу цзай и другие служебные слова, которые в дальнейшем встречаются в языке юйлу и бьяньвэйней.

Для достижения нужного поэтического эффекта Ду Фу отступал от рифм, официального словаря того времени «Таньюнь» («Танские рифмы») и пользовался рифмами, основанными на разговорном языке того времени. В его стихах встречается лексика тогдашнего разговорного языка, в частности существенные с именными суффиксами -цзы (166), -эр (167), местоимение нэн (168), представляющее собой стяженную форму наян («так, такой») (169), вопросительное местоимение ди «что, какой?» (170), которое до сих пор встречается в северо-западных диалектах группы гуаньхуа [Ду Чжунлин, 1981, с. 458—460; Лю Цзюньцяо, 1982, с. 361—363].

Наибольшее сближение поэтического языка с разговорным наблюдается в поэзии Бо Цзюйи (772—846). В свои стихи он вводил слова и грамматические формы разговорного языка. В «Послании Ли Шаофу» он пишет: «По вечерам звуки Юга опьяняют меня, а южные слова входят в стихи». Исследователи творчества

Бо Цзюйи указывают много слов разговорного языка, принадлежащих разным диалектам, которые встречаются в его стихах [Чэнь Юцинь, 1958, с. 113—116]. Простота языка наряду с совершенством поэтической формы и мысли принесла Бо Цзюйи широкую прижизненную известность. Многие его стихи сделались народными песнями. Бо Цзюйи сознательно упрощал язык своих произведений. Существует легенда, будто бы первым слушателем его стихов была старая служанка, которая жила в его доме. Он переносил на бумагу только те стихи, которые она могла понять на слух [Чэнь Юцинь, 1958, с. 115].

Однако не все служебные слова разговорного языка, которые встречались в стихах великих поэтов периода расцвета династии Тан, мы находим в дальнейшем в языке юйлу и бьяньвэней. Причина, возможно, состоит в том, что поэты того времени пользовались одним диалектом китайского языка, авторы юйлу и бьяньвэней — другими. Этот разноречие в использовании элементов разговорного языка может быть объяснен тем, что в эпоху династии Тан еще не сложилось представление о диалектной норме письменного языка, использующего элементы разговорного. Норма письменного языка в то время была ясной и недвусмысленной, а разговорный язык представлял собой разнодиалектную стихию, внутри которой все диалекты были равны. Поэтому каждый поэт пользовался формами своего родного диалекта. Вот почему в текстах, содержащих элементы разговорного языка, и наблюдался такой разноречие в выборе служебных слов. Таким образом, Ли Бо, Ду Фу и Бо Цзюйи создали новый поэтический язык, в котором допускались элементы разговорного. Этими элементами могли быть как знаменательные слова, так и служебные морфемы. В целом такой поэтический язык был понятен в свое время на слух, он легко воспринимался читателями с различной подготовкой, что обеспечило большую популярность и прижизненную известность перечисленным выше поэтам эпохи Тан. Смена литературного стиля и поэтического языка, начавшаяся в поэзии, продолжалась и в других жанрах китайской литературы эпох Тан и Сун.

Формирование языка прозы было связано с деятельностью знаменитого конфуцианского ученого и писателя Хань Юя. Высокий общественный и литературный авторитет Хань Юя дал ему возможность возглавить литературное движение, объявившее своей целью «возвращение к древности», последователи которого находились под значительным влиянием его идей. Смысл движения «возвращение к древности» состоял прежде всего в резкой оппозиции литературным вкусам и литературному стилю предшествующей эпохи. В условиях средневекового Китая прямой призыв к прогрессу в литературном стиле был невозможен, поэтому для изменения литературного стиля своего времени потребовался новый образец для подражания, который легко был найден в литературных произведениях эпохи Чжоу, Цинь и двух династий Хань. Своим общественным авторитетом и литературным творчеством Хань Юй способствовал принятию нового стиля в качестве офици-

ального. Произведения высокой прозы, созданные представителями этого литературного движения, сделались образцом для подражания многих литераторов последующих эпох вплоть до начала XX в.

Для литературного стиля эпохи «Шести династий» были характерны прежде всего усложненность и высокие требования к метрике и просодии не только стихов, но и прозы. Прозаическому стилю этого времени было свойственно широкое использование риторических фигур: сложных метафор, аллегорий, намеков на классические тексты и литературные произведения. Так, например, солнце в этой поэзии могло иметь аллегорическое название цзинь — «золотой ворон», а луна — яоту — «яшмовый заяц». Юго-восток Китая мог называться У-Юэ по названию древних царств и т. п. В сущности, такой способ именования несколько не отличается от именования в поэзии других народов, в частности русской. В русской поэзии солнце может быть названо «дневное светило», Крым — «Таврида», Англия — «Альбион» и т. д. Дело заключалось в том, что поэзия и проза периода «Шести династий» не признавали никакого другого способа выражения, отчего литературные произведения, вышедшие из-под кисти авторов того времени и их более поздних продолжателей, были тяжеловесны и труднодоступны для читателя, не имевшего специальной подготовки.

Требования к метрике прозаических произведений периода «Шести династий» состояли прежде всего в том, что в прозаическом произведении фраза из четырех слов должна была чередоваться с фразой из шести слов. В тех случаях, когда во фразе можно было сочетать четыре или шесть односложных слов, существенных трудностей выражения не возникало. Однако в тех случаях, когда в эту метрическую рамку нужно было вместить многосложные слова, имена собственные или географические названия, которые могли состоять из многих односложных слов, возникали существенные трудности, для избежания которых приходилось прибегать к весьма решительным усечениям имен и географических названий, которые в этой форме не всегда были понятны читателям.

В результате приспособления содержания к столь суровым метрическим требованиям проза становилась расплывчатой и неопределенной по своему смыслу, между тем как читатели VIII в. требовали более четкого и ясного стиля. И здесь древнекитайская проза, не связанная метрическими ограничениями, оказалась очень удобным образцом, который можно было предложить современным литераторам.

Вторым стилистическим признаком прозы эпохи «Шести династий» является лексический и грамматический параллелизм, который требовал попарного противопоставления по смыслу предложений в этих литературных произведениях. В идеальном случае грамматическая структура таких параллельных фраз должна была совпадать, а их смысл должен быть противоположным, что до-

стигалось использованием антонимов в противопоставленных фразах.

Хань Юй был далек от языкознания. Его язык — побочный продукт его литературного стиля и требований к содержанию его литературных произведений. Однако в своих эпистолярных произведениях и критических отзывах о писателях своего времени он сделал несколько замечаний о литературном языке, которые позволяют составить представление о его взглядах. Главная цель деятельности Хань Юя состояла в защите догматов конфуцианства перед натиском других идеологических систем, распространенных в Китае того времени: даосской и буддийской. Для того чтобы понять истинное учение Конфуция, наставлял он, следует обратиться к истокам. Кто хочет постигнуть древний Путь, тот должен изучить язык тех книг, где он изложен, а тот, кто изучит их язык, утвердит свои помыслы на древнем Пути [Го Силян, 1957, с. 53].

Однако его требование овладеть языком древних произведений не следует понимать буквально. Совершенное владение древним языком нужно для того, чтобы понимать древние тексты, что же касается языка литературных произведений своей эпохи, то здесь его требования были уже другими. Хань Юй считал, что при создании современных литературных произведений следует руководствоваться прежде всего содержанием древних классиков китайской литературы, а не их языком. Это утверждение открывало простор для индивидуального творчества в области литературного языка. Оно означало, что язык литературных произведений должен быть понятен современникам и поэтому сближен с живым разговорным языком своего времени. Вопрос состоял в том, насколько он должен приближаться к современному языку.

Следует напомнить, что проза Хань Юя и его последователей — это высокая эссеистическая проза философского и медитативного характера, отличавшаяся от языка новелл и других прозаических произведений того времени. Таким образом, когда говорят о реформах Хань Юя, имеют в виду только высокую прозу. Именно она была предметом его реформы. Стихи и эссеистические произведения Хань Юя были образцами для подражания литераторов многих поколений, которые воспроизводили его лексику и грамматику вплоть до начала нынешнего века.

В прозе Хань Юя отсутствуют произвольные сокращения собственных имен и географических названий, обычные в прозе предшествующей эпохи, сокращено число литературных намеков и скрытых цитат, используются многосложные слова. Наряду с древней односложной лексикой, которая составляла большую часть словаря древнекитайского языка, в его прозе можно встретить односложные слова, принадлежавшие разговорному языку эпохи Тан: янь — «глаз» (171) вместо старого му (172), цзяо — «нога» (173) вместо цзу (174), се — «писать» (175) вместо старого шу (176), дао — «достигать» (177) вместо чжи (178) и т. п. [Го Силян, 1957, с. 68]. В прозе Хань Юя можно встретить такие дву-

сложные слова разговорного языка его времени, как пашоу (179) — «головная повязка» — один из видов воинского головного убора, исы — «значение, смысл» (180), даоли — «правда» (181) и т. п. [Ду Чжунлин, 1959, с. 58—59], сложные глаголы направления движения тучу — «выплюнуть» (182), тяго — «перепрыгнуть» (183), тоцуй — «снять» (184), шанцуй — «подняться» (185), сяцуй — «опуститься» (186) [Ду Чжунлин, 1959, с. 61]. Некоторые двусложные слова, впервые встречающиеся в произведениях Хань Юя, вошли в литературный язык и сохраняются в нем до сих пор: чжэньсинь — «чистосердечный» (187), исинь — «единодушный» (188), фансяо — «подражать, копировать» (189) и т. п. [Гусаров, 1969, с. 43; Гусаров, 1972, с. 212—214].

В грамматике письменного языка, реформированного Хань Юем, также имеются несколько точек сближения с разговорным языком эпохи династии Тан. Он пользуется местоимением третьего лица ци — «он» (190), характерным для текстов эпохи «Шести династий», которое сохранялось в некоторых диалектах современного Хань Юю китайского языка. Наряду с обобщающим местоимением письменного старого языка цзе — «все» Хань Юй мог иногда употреблять современное разговорное местоимение ду с тем же значением. Это местоимение встречалось в поэтических памятниках эпохи «Шести династий» и в новеллах того времени [Го Силян, 1957, с. 67—68]. В целом сближение с разговорным языком его эпохи в прозе Хань Юя было весьма умеренным. Проза этого писателя стала ясной и понятной для читателя того времени не столько из-за сближения с разговорным языком, сколько из-за отказа от темного стиля предшествующей эпохи, отказа от туманных литературных намеков и скрытых цитат, которыми затемняли смысл произведений высокого стиля.

Свобода в подражании древним классикам открывала широкий простор для выбора образца. В прозе можно было подражать языку наиболее ранних произведений китайской классической традиции, но можно было в качестве образца использовать и язык, на котором писали крупнейшие мастера слова на рубеже новой эры. Результаты каждый раз оказывались различными. Поэтому Хань Юй в своем творчестве в зависимости от назначения литературного произведения мог пользоваться разными стилями. В тех случаях, когда он писал эпитафии и тому подобные сочинения, он пользовался в качестве образца ранними текстами китайской классической традиции — «Шицзином» и «Шуцзином». Когда же он писал произведения, в которых излагал свои собственные мысли, он принимал за образец ханьские тексты: «Исторические записки» Сыма Цяня, оды Сыма Сянжу и др. Иначе говоря, в творчестве самого Хань Юя встречаются два стиля — архаизированный и модернизированный письменный язык. В. Ф. Гусаров вычислил даже стилистические параметры двух основных стилистических моделей, из которых одну он назвал архаической, характеризующейся значительным количеством односложной лексики, значительным количеством служебных слов, а другую — не архаичной, которая ха-

рактеризуется большим количеством двусложных слов и малым числом служебных морфем [Гусаров, 1969, с. 40—41].

Язык великих китайских поэтов VIII—IX вв.— Ли Бо, Бо Цзюйи, Ду Фу и др.— сходен с языком высокой прозы гувэнь Хань Юя. Различие между ними состоит в том, что поэты легко привлекали слова и формы разговорного языка своего времени, между тем как Хань Юй использовал их очень осторожно. Го Силян обращает внимание на то, что высокая проза Хань Юя в некоторых своих частях близка низкой прозе литературы жанра бьянвэнь [Го Силян, 1957, с. 70].

Все эти наблюдения отмечают, что в VIII—IX вв. язык этих жанров литературы уже отличался от разговорного языка, однако в определенной аудитории был понятен, может быть, даже и на слух. Иначе говоря, отголоски лингвистической ситуации эпохи «Шести династий», когда письменный язык имел устную форму, которая использовалась в беседах образованных людей, были слышны еще и при жизни Хань Юя. В X в. расхождения между устным разговорным и письменным языком стали настолько велики, что устная форма письменного языка утратила смысл: даже в самой подготовленной аудитории литературное произведение на письменном языке при устном исполнении было непонятно на слух. Взамен устной формы письменного языка появились контаминированные формы устной речи, где элементы письменного языка в разных пропорциях смешивались с разговорным языком того времени. Этот стиль устной речи отражен в буддийских юлу и в лекциях Чжу Си по философии, которые были записаны его учениками.

Дальнейшее развитие письменного языка в X—XII вв. связано с появлением новых жанров китайской литературы. Время правления династии Тан было эпохой расцвета китайской культуры. Эта эпоха выдвинула не только знаменитых писателей; создавших выдающиеся произведения. Не менее важной особенностью культуры того времени является ее более широкое распространение по сравнению с предшествующими эпохами. В это время развиваются и растут города — административные, культурные, промышленные, торговые центры, в которых проживало значительное население, занимавшееся квалифицированным трудом, требовавшим достаточного знания грамоты. Уровень грамотности китайского населения в этот период растет. Естественно, что большая часть этих грамотных людей смогла получить лишь скромное образование от местных учителей, которые были способны дать своим ученикам лишь начальное знакомство с иероглифической письменностью. Их знания не могли быть достаточными для участия в государственных экзаменах, но давали возможность читать и писать простые тексты. Литературные произведения для городского населения не могли быть написаны на языке философской прозы или даже танской новеллы. Для них потребовался новый язык, который более всего приближался бы к разговорному языку своего времени.

Первые произведения на разговорном языке появились как записи для уличных сказителей. В средневековом Китае, как и в других странах, существовали народные сказители, которые выступали перед слушателями на базарах, в чайных и в других местах скопления людей. Искусство сказителей, как и большая часть произносимых ими текстов, передавалось из поколения в поколение в устной форме, как все фольклорные произведения. Однако всегда, вероятно, существовали записи их произведений, выполненные либо ими самими, либо поклонниками их таланта. Эти записи носили название хуабэнь.

После того как хуабэнь стали публиковаться в виде отдельных сборников устных рассказов, стало очевидно, что они представляют самостоятельный литературный интерес и пользуются спросом у грамотного городского населения. Это вызвало появление авторских произведений такого же рода. Так сформировался литературный жанр сяошо — художественной прозы на разговорном языке. Произведения этого жанра появились в XI в., а своего высшего расцвета достигли в XIV—XVI вв. [Желоховцев, 1969, с. 8—16].

Так к XII в. сформировалась функциональная структура письменного языка в Китае.

Высший уровень этой структуры занимал вэньянь — литературный язык, который использовался для философских эссе и высокой поэзии в жанре ши. Свободное привлечение элементов разговорного языка, которое позволяли себе великие поэты эпохи расцвета культуры в период правления династии Тан, уже более не допускалось в поэзии после реформ Хань Юя. Элементы разговорного языка можно было встретить только в стихах жанра цы, которые получили широкое распространение в эпоху правления династии Сун.

Второй уровень структуры занимал упрощенный вэньянь, на котором были написаны танские новеллы. На этом языке писались в то время и различного рода деловые документы, научные произведения, технические описания.

Третий уровень структуры занимал смешанный язык, на котором были написаны буддийские произведения в жанре бьяньвэнь и сделаны записи изречений учителей школы дхьяна.

Четвертый уровень занимала письменная форма разговорного языка той эпохи (произведения жанра хуабэнь).

Граница между третьим и четвертым уровнями функциональной структуры письменного языка была весьма нечеткой. Авторитет вэньяня был столь велик, что все пишущие считали своим долгом вводить в свое повествование большее или меньшее число элементов вэньяня для придания своему произведению большей литературности. В таких произведениях отдельные части, написанные на разговорном языке, могли перемежаться частями на вэньяне [Яхонтов, 1969, с. 74—86].

Для характеристики стилей устной речи в XII—XIII вв. важное значение имеют произведения знаменитого китайского фило-

софа Чжу Си (1130—1200) — основателя современного конфуцианства. Он продолжил традицию упрощения того письменного языка, основы которого были заложены Хань Юем, развитую затем братьями Чэн И и Чэн Хао. В философских произведениях Чжу Си пользовался письменным языком, который лексически и синтаксически был очень близок разговорному языку эпохи династии Сун. Особенно много элементов разговорного языка исследователи отмечают в его комментариях к «Сышу» («Четверокнижие») и др. [Kallgren, 1958, с. 6].

Более половины письменного наследия Чжу Си составляют «Юйлэй» — записки его лекций по философии, сделанные его ближайшими учениками. Они представляют собой достаточно точное воспроизведение его устной речи и характеризуются теми же грамматическими особенностями, которые были свойственны китайскому разговорному языку XII—XIII вв. Однако их лексика представляет собой смешение многосложных слов среднекитайского языка с односложной философской терминологией, которая была создана еще в эпоху Чжаньго.

Записки лекций Чжу Си позволяют составить представление об ораторском стиле устной речи в XII—XIII вв. Они свидетельствуют о том, что в это время взнянь уже не имел устной формы. Даже в высококвалифицированной аудитории своих учеников Чжу Си пользовался разговорным языком для изложения основ своего учения. Этот разговорный язык, естественно, был труден для понимания за пределами круга специалистов, так как был насыщен специальной терминологией, прямыми цитатами из классических произведений, написанных на древнекитайском языке, а также их парафразами.

Прямые записки просторечия и промежуточного разговорного стиля китайского языка отсутствуют, но некоторое представление о них можно получить по литературным произведениям на разговорном языке и на смешанном, где элементы разговорного языка смешивались с элементами взняня.

Так сформировались три стиля китайского литературного языка: высокий, средний, низкий с переходами от одного к другому. При сравнении стилевой структуры китайского языка со стилевыми структурами средневековой Европы нетрудно убедиться в их значительном сходстве. Как и в Китае, в средневековой Западной Европе языком религии, науки и литературы была средневековая латынь, а в Восточной Европе — старославянский язык. При этом языком науки и литературы была легкая латынь, по синтаксису напоминающая живые языки Европы, а языком народной повести — живой разговорный язык. Аналогичная ситуация наблюдалась также и в России, где языком религии был старославянский язык, языком литературных произведений и научных описаний — старославянский язык с элементами русского языка, а языком народных повестей — русский разговорный язык. В XVIII в. М. В. Ломоносов придал этой структуре форму теории трех стилей.



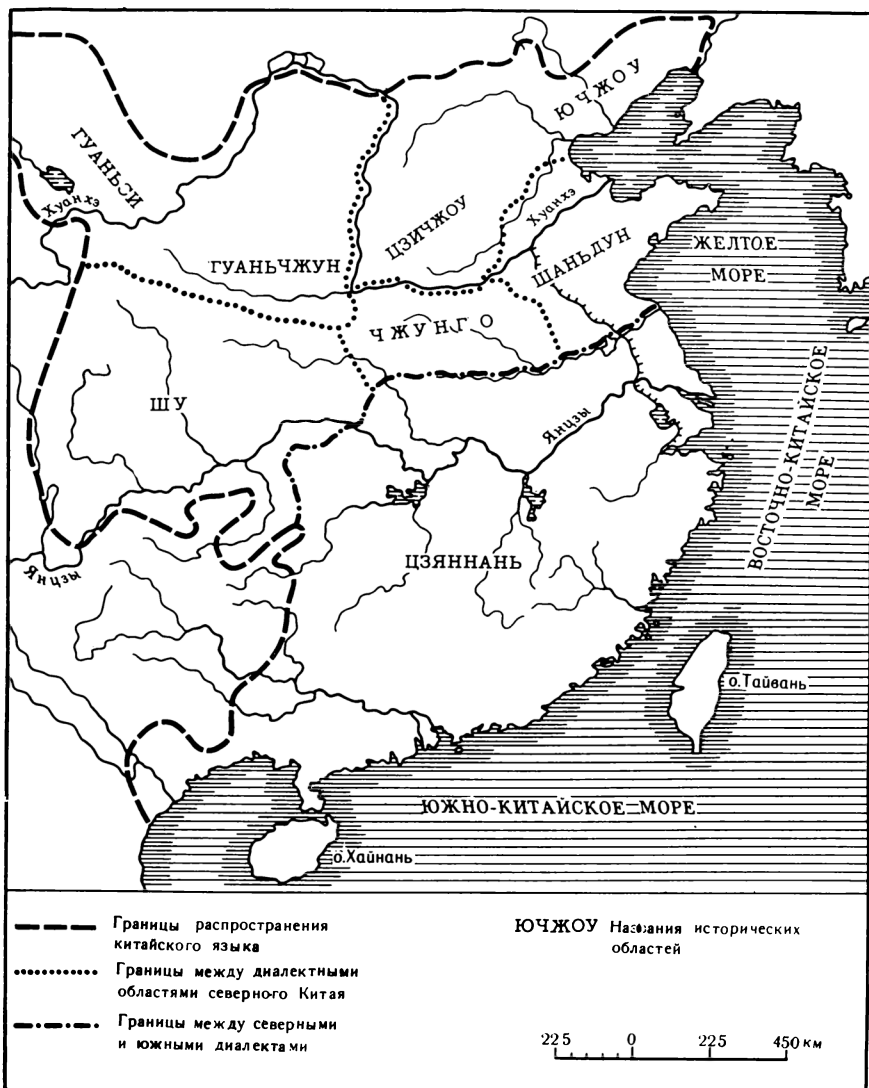
Сведения о диалектном членении китайского языка можно получить из трудов комментаторов буддийской литературы, которые в некоторых своих фонетических глоссах указывали принадлежность к определенным диалектам некоторых слов или чтений иероглифов. Географическая номенклатура, которой они пользовались при этом, позволяет представить основные диалектные области Китая того времени.

Свидетельства о диалектном членении китайского языка того времени можно найти в широко известном комментарии «Ице цзин инь» («Значение и смысл всех канонов») к книгам буддийского канона, написанного знаменитым филологом VII в. Сюань Ином. Этот комментарий содержал толкования иероглифов, встречавшихся в китайских переводах буддийских произведений, с лексической и фонетической стороны. Дата рождения Сюань Ина неизвестна. В жизнеописании знаменитых монахов о нем говорится как о крупном знатоке китайской филологии, обширная эрудиция которого была признана всеми специалистами. Именно поэтому он был привлечен к участию в деятельности Сюань Чжуана, под руководством которого были переведены многие буддийские сочинения. В этой работе он принимал участие в качестве специалиста по «исправлению иероглифов». Это означает, что ему была отведена роль редактора и комментатора. Основным трудом его жизни является «Ице цзин инь», который он начал в 40-х годах VII в. и не прекращал до самой смерти, последовавшей в 661 г. [Чжоу Фагао, 1948, с. 360—361].

Согласно Сюань Ину, китайская лингвистическая область делилась на северную и южную части (карта 8). Названиями северной части этой лингвистической области у него служили термины Бэйту — «Северная земля» (191), Цзянбэй — «К северу от Янцзы» (192), Чжунго — «Срединное царство» (193), которыми обозначался весь Северный Китай без точных указаний его границ. Для названия южной его части служил термин «Цзяннань» — «к югу от Янцзы» (194) также без указания границ этого района.

Внутри северного ареала Сюань Ин явно выделял его западную часть — Гуаньчжун (195), т. е. долину р. Вэйхэ, где находилась Чанъань — столица Китая при династии Тан, и Восточную Шаньдун (196), расположенную на Шаньдунском полуострове, вместе с прилегающими частями Великой китайской равнины. Внутри западной части выделялся район к западу от Гуаньчжуна, который Сюань Ин называл «Шань си» — «к западу от области Шань» (197).

Сюань Ин выделял также юго-западные диалекты китайского языка того времени, которые он называл диалектами Шуту («земли Шу») (198) по имени древнего государства Шу, находившегося на месте современной провинции Сычуань.



Карта 8  
 Ареалы диалектов китайского языка в VII—IX вв.

В центре северного ареала Сюань Ин различал диалектную область Цзичжоу (199), соответствующую современной провинции Хэбэй. На северо-востоке этой области он выделял диалектную область Ючжоу (200), которая включала в себя северную часть современной провинции Хэбэй, побережье Бохайского залива и п-ов Ляодун.

Как человек, осведомленный в ареальных вариантах языка

того времени, Сюань Ин в своих комментариях сообщил то, что ему было известно относительно диалектов современного ему китайского языка. Однако его осведомленность в этой области была ограничена. Из приведенного выше перечисления диалектных областей явствует, что Сюань Ину лучше всего были известны факты, относившиеся к северным диалектам, между тем как южные диалекты он знал хуже. В его труде мы находим достаточно детальную классификацию северных диалектов и лишь общие ссылки на южные.

Сведения Сюань Ина подтверждаются другими филологическими трудами того времени. В труде Янь Шигу «Цюймю чжэн-су» («Устранение ошибок, исправление просторечия») также содержатся указания на диалектную принадлежность некоторых просторечий. Как и Сюань Ин, Янь Шигу называет на Севере диалектные области Гуаньчжун и Шаньдун. Дополнительно он упоминает диалектную область Тайюань, соответствующую, вероятно, современной провинции Шаньси, и специально выделяет область междуречья Янцзы — Хуайхэ. Южные диалекты у Янь Шигу в отличие от Сюань Ина рассматриваются более детально. Он различает на Юге диалекты У (на территории современной провинции Цзянсу и Чжэцзян) и диалекты Чу (на территории современных провинций Хубэй и Хунань) [Чжоу Фагао, 1948, с. 384].

Сюань Ин и Янь Шигу, как и их предшественники, говорили о диалектах китайского языка лишь в связи с проблемами китайской лексики. Конкретные фонетические черты диалектов того времени остались за пределами их рассмотрения.

Диалектное членение китайского языка, описанное в трудах Сюань Ина и Янь Шигу, лишь несущественно отличается от того описания, которое мы находим у Янь Чжигуа. Это неудивительно — между ними прошло лишь немногим более ста лет, срок недостаточный для того, чтобы лингвистическая ситуация в Китае существенно изменилась.

Как уже указывалось ранее, в эпоху «Шести династий» население царства У еще не было китайским. При династии Тан китайское население в этой области растет, и только лишь примерно в VIII в. начинает преобладать как за счет естественно-го прироста, так и за счет миграции из северных провинций. В это же время начинается хозяйственное освоение территорий современных провинций Цзянси и Хунань. Территории провинций Фуцзянь и Гуандун были в то время уже присоединены к Китаю, однако китайское население составляло там меньшинство. После гибели династии Тан начался короткий период «Пяти династий», во время которого на территории провинции Гуандун было образовано независимое государство Южная Хань. Именно в это время территория Южного Китая получила административное деление и управление по китайскому образцу.

Сведения о фонетике отдельных диалектов китайского языка можно получить из нескольких источников. Наиболее важ-

ными являются иноязычные транскрипции слов китайского языка, выполненные средствами алфавитных письменностей соседних народов, и отдельные упоминания о диалектах китайского языка, которые встречаются в различных литературных произведениях эпохи династии Тан и Сун.

По преданию, в 16-й год правления императора Оками (285 г. н. э.) в Японию прибыл ученый наставник наследника престола, имя которого по-китайски звучало как Ван Жэнь. Он привез с собой «Лунью» и «Цянь цзывэнь» («Тысячесловие»), с помощью которых приступил к обучению своего ученика Ваки-Ирацуко [Лян Жунжо, 1967, с. 507; Конрад, 1974, с. 39—40]. Чтение иероглифов, которому Ван Жэнь и другие китайские учителя, прибывшие в Японию после него, обучали своих японских питомцев, называлось «го-он» — «чтение у». Несколько позднее в годы правления принца Сётоку-тайси в Японии стало известно другое чтение иероглифов — кан-он — ханьское чтение. Как явствует из самих названий этих чтений, го-он был основан на южном диалекте у, а кан-он на одном из северных диалектов.

Интерес к «правильному произношению» китайских иероглифов при японском императорском дворе был очень велик. В 691 г. двум китайским ученым, состоявшим на службе при японском дворе, было пожаловано звание знатоков произношения. Это означало, что проблемам письменности, в частности проблемам орфоэпии, в Японии придавалось важное государственное значение. Первоначально официальным чтением китайских иероглифов был го-он. Первый письменный текст Японии «Кодзики» (712 г.), представляющий собой собрание исторических легенд, читался с помощью го-он. Однако второй текст такого же рода — «Нихон сёки» (720 г.) читался уже с помощью кан-он. На протяжении всей эпохи Нара, особенно во второй половине VIII в., правила произношения неоднократно обновлялись. Это делает японские чтения китайских иероглифов не вполне надежным источником реконструкции фонетики диалектов среднекитайского языка, которые позволяют представить себе лишь общие черты соответствующих диалектов.

Санскритский алфавит деванагари был известен в Китае с первых веков нашей эры, но не употреблялся для транскрипции слов китайского языка. Однако с появлением в Китае в VIII в. тантрического буддизма санскритские тексты стали транскрибироваться средствами китайского письма.

В VIII в. в Китай прибыли видные деятели тантрийского буддизма, среди которых находился Амогхаваджра, основавший школу китайского тантризма. Для этого течения буддизма было характерно использование магических формул и заклинаний — дхарани, обращенных к высшим божествам буддийского пантеона. Они могли быть произнесены только на санскрите — «языке богов». Ни в самом тексте, ни в произношении отдельных слов не допускалось ни единой ошибки: считалось, что даже незначительное отклонение от правильного текста не только сделает

бесплодным само обращение к божеству, но и навлечет на читающего его гнев. Дхарани не были новостью для китайского буддизма. Они уже встречались в буддийских сочинениях, ранее переведенных на китайский язык. Однако техника передачи санскрита средствами китайского иероглифического письма была далека от совершенства. Вот почему Амогхаваджра и его китайские ученики создали новую систему транскрипции санскрита средствами китайского письма, которая заслуживает квалификации как научная.

Техника транскрипции санскрита, предложенная Амогхаваджрой, состояла в том, что исходный санскритский текст делился на отрезки, которые по своей структуре соответствовали структуре слогов китайского языка. Эти отрезки, как правило, не соответствовали делению текста на морфемы и слова. В тех случаях, когда в начале отрезка санскритского текста оказывалось два или три начальных согласных, использовался способ эрхэ, или саньхэ: такой слог передавался двумя или тремя китайскими слогами, из которых первый передавал первый элемент стечения согласных, а второй — второй согласный и вокалическую часть слога. В том случае, когда санскритский слог объединял звуки, дистрибутивно несовместимые в китайском языке, использовался метод фаньце.

Важным достижением Амогхаваджры и его китайских учеников явилось создание системы диакритических знаков, указывающих на необходимые модификации в произнесении слогов, участвующих в транскрипции. Специальный знак для обозначения долготы гласного был введен в эпоху Кумарадживы. Амогхаваджра и его ученики существенно дополнили число диакритических знаков, введя указания на звонкость согласных, на требование читать слог в определенном тоне и т. п. Техника китайской транскрипции иностранных языков была использована в тангутском государстве для транскрипции китайского языка средствами тангутской письменности.

Самыми ранними транскрипциями китайского языка, не подвергавшимися позднейшим изменениям, являются уйгурская и тибетская, которые известны по подлинным документам, обнаруженным различными экспедициями в Дуньхуане и на территории Синьцзяна. Японская транскрипция также относится к числу древних, однако она подвергалась неоднократным изменениям в эпоху Нара, что несколько снижает ее ценность для фонетических исследований. Указанные три транскрипции открывают нам состояние китайского языка в VIII—IX вв., китайская транскрипция санскрита — состояние его в X в., а тангутская — состояние в XI — начале XII в.

Исследования иноязычных транскрипций китайского языка открывают несколько иной его облик, отличающийся от его реконструкции на основании словаря «Цеюнь». Часть этих отличий вызвана историческими причинами, потому что между языком «Цеюня» и наиболее древними иноязычными транскрипциями прошло

не менее трех столетий. Другая их часть может быть объяснена тем, что диалект, засвидетельствованный в транскрипциях, отличался от языка «Цеюня».

Фонетика среднекитайского языка, которую можно реконструировать на основании уйгурской, тибетской и японской транскрипции кан-он, сходна с реконструированной по «Цеюню» в том, что структура китайского слога и состав гласных фонем остались в целом без изменений. Конечные согласные в слогах входящего тона сохранились. Богатый вокализм «Цеюня», описанный с помощью 61 рифмы (без учета тональных различий), существенно упростился. Многие дифтонги превратились в простые гласные. Однако конечный -ng в слогах со слогообразующими гласными низкого подъема отпал. Таким образом, можно считать, что китайский язык, положенный в основу уйгурской и тибетской транскрипции китайских текстов, был сходен с тем языком, который изучали японские монахи, прибывшие в Китай.

Столицей танского Китая был Чанъань. Естественно предположить, что японские монахи, прибывшие в Китай, изучали прежде всего диалект столицы. Примечательно, что тибетские транскрипции китайского языка, сделанные в далеком Дуньхуане, обнаруживают те же самые фонетические особенности, что и кан-он, не только в звуках, но также и в тонах. Как уже упоминалось выше, японские описания тонов китайского языка указывают на то, что фонетическая реализация низкой звонкой серии ровного тона не отличалась от реализации такой серии уходящего тона. В поэзии Бо Цзюйи имеются строки, где по этой же причине слоги ровного тона рифмуются со слогами уходящего. Примечательно также, что такие же явления отмечены в учебном пособии «Каймэн ясюнь» («Важнейшие наставления к начальному образованию»), обнаруженном среди рукописей из Дуньхуана [Ло Чанпэй, 1933, с. 126—129]. Тибетские транскрипции и это учебное пособие указывают на то, что звонкие начальные согласные различались еще достаточно ясно, хотя в отдельных случаях их различение уже не было четким. Начальные согласные -m и -n могли реализовываться как носовые -m и -n так и полуносовые -mb и -nd.

Те же особенности китайского языка мы находим также в китайских транскрипциях санскритских гимнов, сделанных Фатянем в начале XI в. Все это заставляет предполагать, что стандартное произношение VII—X вв. было основано на одном из северо-западных диалектов китайского языка. Скорее всего им был диалект столицы, которая находилась в Чанъане. На сходных диалектах говорило население всего Западного Китая. Большинство крупных государственных деятелей династии Тан принадлежали к так называемой группировке Лунси, в которую входили влиятельные роды Лунси и Гуаньчжуна. Поэтому политический престиж северо-западных диалектов, ориентированных на Чанъане, был достаточно велик.

Китайский язык XII в., о котором можно судить по тангут-

ским транскрипциям китайского языка, резко отличается от китайского языка, транскрибированного двумя столетиями ранее. Звонкие начальные согласные в этих транскрипциях уже отсутствуют, а все звонкие начальные согласные перешли в соответствующие глухие. Конечные согласные -р, -т, -к отпали вместе с конечными сонантами -м, -п, -ng. Дифтонги, отмеченные в вокализме «Цеюня», упростились до простых гласных. Диалект тангутских транскрипций китайского языка существенно отличается от диалекта транскрипций X и XI вв., поэтому естественно предположить, что в их основе лежат разные диалекты. В основе тангутских транскрипций китайского языка лежит другой северный диалект. Он больше напоминает современные диалекты Северной Шаньси, где конечные сонанты также отсутствуют [Чжао Бинсюань, 1958, с. 48—49]. Об отсутствии конечного -ng в диалектах провинции Шаньси имеются указания также и в литературных источниках эпохи династии Сун [Чжоу Цзумо, 1966, с. 657—658].

Область распространения этих фонетических явлений достойна особого внимания. Северная часть провинций Шаньси и Шэньси представляет собой те земли, которые императоры династии Хань отводили для поселения сюнну, перешедших в китайское подданство. В период «Шести династий» в этих местах создавались недолговечные варварские государства. Очевидно, что здесь располагалась зона активных лингвистических контактов китайского населения с кочевниками, пришедшими в эти места. Результатом лингвистических контактов в этой зоне стал весьма специфический диалект, который впервые засвидетельствован в тангутской транскрипции китайского языка. Основные черты этого диалекта сохраняются и в настоящее время.

Сохранилось описание фонетики китайского языка эпохи династии Сун, сделанное традиционными средствами, относящееся к XI—XII вв. Его исследователи считают, что в его основе лежит диалект двух крупнейших городов империи Сун — Лояна и Кайфына. В целом же оно отражает диалект Центральной равнины в тот период. Звонкие начальные согласные в диалекте Лояна уже отсутствуют. Среднекитайские звонкие согласные перешли в соответствующие глухие в зависимости от тона слога: в слогах ровного тона звонкие стали глухими придыхательными, в слогах остальных тонов — глухими непридыхательными. Таково типа переход от среднекитайских звонких к современным глухим характерен для всех современных диалектов группы гуаньхуа. Конечные согласные -р, -т, -к отпали, но конечные сонанты -м, -п, -ng сохранились. Дифтонги среднекитайского языка сохранились в несколько видоизмененном виде [Чжоу Цзумо, 1957, с. 192—202].

Описание фонетики диалекта Лояна делит китайские традиционные сонанты м-, п-, л- на две категории, из которых одна характеризуется как звонкая, другая — как глухая. Это деление скорее всего означает, что сонанты могли реализоваться как м-,

n-, l- и как mb-, nd-, ld-. Поэтому особенность реализаций этих сонантов, отмеченная в иноязычных транскрипциях китайского языка, вероятно, была свойственна также диалекту Центральной равнины.

Сунские литературные источники указывают, что процесс перехода конечного -m в -n, отмеченный в диалектах Северного Китая, распространился также и на центральную часть страны. В диалектах провинций Хубэй и Хунань конечный -m перешел в -n. Помимо этого во многих слогах конечный -ng перешел в переднеязычный -n [Чжоу Цзumo, 1966, с. 657]. В источниках этого времени появляются первые упоминания о диалектах группы минь. Лу Ю в своих заметках пишет, что в диалектах минь прилагательное гао — «высокий» произносится как гэ — «песня». Опрощение дифтонгов является одной из характерных черт современных диалектов этой группы [Чжоу Цзumo, 1966, с. 660—661].

Все доступные нам описания китайского языка, выполненные как с помощью письменностей соседних народов, так и методами китайской традиционной фонологии, свидетельствуют о том, что между X и XII вв. в китайском языке произошли довольно быстрые изменения, в результате которых он приобрел черты, во многом сохраняющиеся и в настоящее время. Диалекты Северного Китая уже сложились в структуру, которая весьма близка к современной.

## ПИСЬМЕННОСТЬ

К VII в. н. э. китайская иероглифическая письменность окончательно стабилизировалась как графически, так и функционально. При этом выяснилась весьма примечательная система функций иероглифической письменности. На общегосударственном уровне она функционировала в виде знаков полного начертания. В личных документах она выступала как цаошу — «травяное письмо» с индивидуальными упрощениями знаков, которые часто делали последние неудобопонятными, или синшу — «курсивное письмо» с достаточно регулярными упрощениями. В неофициальных документах — как рукописных, так и печатных — содержалось обычно значительное число упрощенных иероглифов, из которых лишь часть была известна повсюду. Большинство упрощенных иероглифов было распространено в определенных районах страны и существовало в определенные исторические периоды, после чего исчезало и заменялось новыми.

Китайская иероглифическая письменность была значительным культурным достижением. В силу ее универсальных свойств она могла быть использована для других языков Восточной Азии и оказала глубокое влияние на собственные письменности соседних стран. В Японии и Корее китайские иероглифы были первым письмом. Первые японские и корейские тексты были написаны по-китайски. В дальнейшем выяснилось, что японский



и корейский языки неудобны для иероглифического письма. Поэтому как в Японии, так и в Корее были разработаны алфавитные письменности и системы смешанного письма, при которых корень слова записывался иероглифом, а его аффиксы — алфавитными знаками.

В Японии и Корее китайская иероглифическая письменность была заимствована без изменений. Существуют лишь немногим более ста иероглифов, изобретенных специально для слов японского языка, отсутствующих в китайской письменности, распространенной в Китае. При заимствовании китайской письменности во Вьетнаме было создано значительное количество новых письменных знаков, составленных из элементов китайской иероглифической письменности. Таким образом, во Вьетнаме китайская иероглифическая письменность действовала в значительно видоизмененной форме, но без вспомогательного алфавита.

Под влиянием китайской иероглифической письменности были созданы иероглифическая тангутская письменность, смешанное киданьское письмо и алфавитное чжурчжэньское письмо.

### *Эволюция начертания знаков*

В начале правления китайской династии Вэй (начало III в.) Ли Дэшэнь и его ученики разработали новый стиль начертания знаков китайского письма — кайшу. Как известно, они начали с создания курсива к стилю лишу, а затем предложили новое уставное начертание, которое получило название чжэншу, или кайшу. Это уставное письмо лишь в незначительных графических деталях отличалось от современного начертания знаков китайского письма, которое они имели до реформы 1956 г. Однако новое уставное начертание кайшу не было введено в употребление правительственным решением, поэтому знаки нового начертания использовались прежде всего в неофициальных текстах. Официальные тексты и тексты древних классических произведений записывались знаками лишу с некоторыми естественными изменениями, которые они приобрели в эпоху «Шести династий».

В 3-й год правления под девизом Тяньбао (744) император Сюань-цзун повелел отменить старые начертания знаков китайской письменности в стиле лишу и приказал впредь пользоваться только знаками нового начертания — кайшу. Делами реформы письма занимался Вэй Бао. Так примерно через пять столетий после изобретения кайшу этот стиль стал официальным способом начертания знаков китайской письменности (рис. 49).

Китайские рукописи из Дуньхуана — подлинные документы VIII—X вв. позволяют составить представление о древнем начертании письменных знаков до реформы 744 г. и о новом начертании после нее. Среди дуньхуанских рукописей имеется «Шаншу» («Книга истории»), написанная знаками в старом начертании. Как указывают исследователи дуньхуанских документов, в действительности ее текст написан почерком лишу, в котором

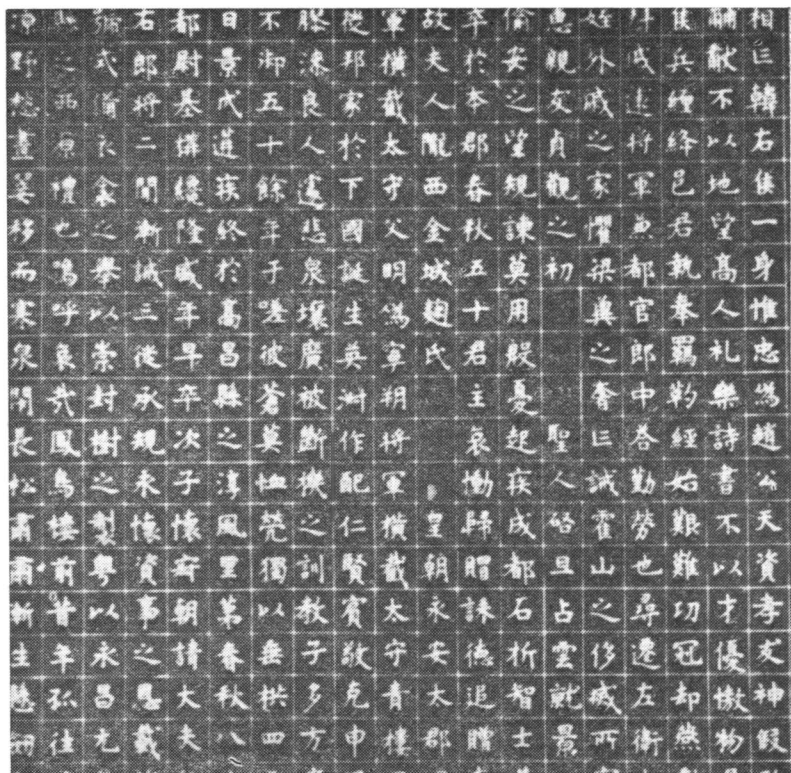


Рис. 49. Текст, написанный иероглифами в стиле кайшу. Эпитафия на каменной стеле. VIII в. [Синьцзян, 1975, № 110]

отдельные иероглифы приводятся в стиле гувэнь. Их начертания заимствованы из словаря «Шовэнь цзецзы», в котором для некоторых знаков китайского письма была указана их форма в этом стиле. По всей вероятности, такая смесь начертаний лишу и гувэнь была свойственна классическим текстам эпохи «Шести династий» [Ван Чжунминь, 1958, с. 8—22]. Тексты классических книг, появившихся после 744 г., уже носили названия, в которых оговаривалось, что они написаны новыми знаками китайского письма. Например, среди дуньхуанских рукописей имеется «Цзинь-вэнь шаншу» («Книга истории в новом начертании»). В ее тексте иероглифы в стиле гувэнь почти отсутствуют. Отдельные знаки в этом стиле сохранились в нем, вероятно, лишь случайно [Ван Чжунминь, 1958, с. 22—23].

Число письменных документов в китайской письменной традиции постоянно увеличивалось. Этому способствовало изобретение бумаги и книгопечатания. В эпохи Чжоу и Хань тексты могли существовать только в рукописном виде. Материалом для письма служили бамбуковые таблички. Важные тексты наносились на

шелк. Эти технические условия создания и размножения текстов в древнем Китае ограничивали их число. Некоторые очень важные книги существовали в считанном числе экземпляров, переписанных от руки и поэтому часто гибли в бурные эпохи китайской истории.

Бумага была изобретена в Китае в эпоху Хань, но технология дешевого ее изготовления появилась только в VI—VII вв. С этого времени бумага сделалась основным материалом для письма. В IX—X вв. было изобретено и усовершенствовано книгопечатание с деревянных досок — ксилография. С этого времени ведет свое начало традиция печатных текстов на китайском языке. Первыми из них были тексты буддийского и даосского содержания. Достоинства печатного способа размножения текстов были быстро оценены и конфуцианцами. В 932 г. Фэн Дао, министр поздней династии Тан, подал на имя императора предложение относительно типографского издания 12 классических книг для нужд императорского училища Гоцзы цзяня. Это было первое ксилографическое издание книг конфуцианского канона [Тао Тан, 1969, с. 337].

Техника ксилографии предполагала чистовую переписку текста на бумагу, а затем перенос его на деревянную доску, на которой резчик удалял лишнее дерево, оставляя выпуклые иероглифы. Так получалась деревянная матрица, с которой печатали книги. Как свидетельствуют исследователи ранних ксилографических изданий, в первые столетия существования книгопечатания в Китае в роли переписчика мог выступать автор книги, который воспроизводил текст на матрице своим индивидуальным почерком. В некоторых случаях к созданию матрицы привлекались знаменитые каллиграфы, но во многих случаях текст переписывался писцами, грамотность которых оставляла желать лучшего. Форма иероглифов, которая была характерна для китайской средневековой книги и которая получила название сунской, в действительности была разработана во времена южной династии Сун и получила распространение только при следующей династии — Юань [Флуг, 1959, с. 39—40].

### *Функциональные варианты*

Число китайских текстов, написанных позднее VII в. и дошедших до нашего времени, столь велико, что можно составить представление о том, как реально функционировала китайская письменность в то время. После реформы 744 г. в Китае утвердилось официальное письмо кайшу, изобретенное за четыре столетия до того времени. Однако в действительности начертание письменных знаков во многом зависело от назначения соответствующего текста. Знаки полного начертания в стиле кайшу можно было встретить в официальных документах, предназначенных для всеобщего распространения: классических книгах, административных, политических, деловых документах, в научной и технической литературе.

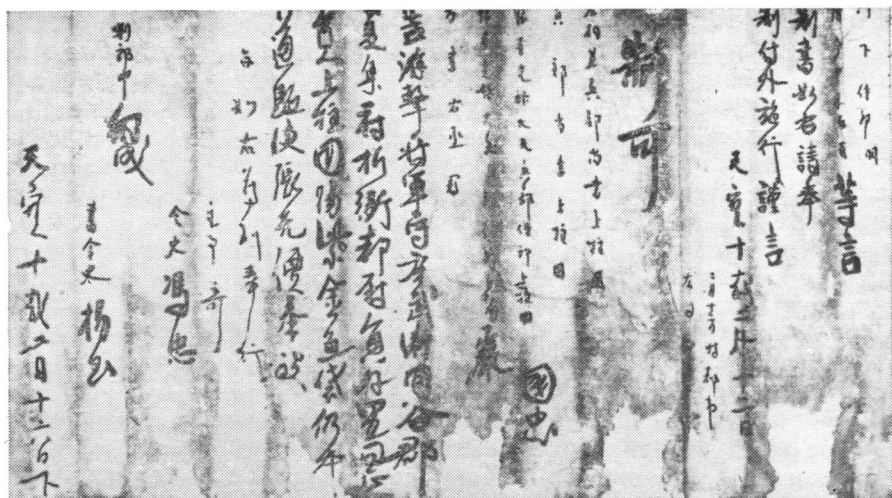


Рис. 50. Документ из Турфана. 751 г. [Синьцзян, 1975, № 100]

В текстах, не предназначенных для широкого распространения, стиль начертания письменных знаков изменялся. В личных документах вроде писем и дневников вместо устава использовался курсив или даже скоропись, где форма начертания знаков была значительно упрощена по сравнению с уставной (рис. 50). Эти упрощенные формы знаков китайского письма, разработанные для курсива, очень легко переходили из курсива в уставный почерк. Поэтому даже в официальных документах, не предназначенных для широкого распространения, можно было встретить упрощенные знаки китайского письма. Они носили название суцзы — простонародные знаки. Упрощению подвергались прежде всего наиболее сложные знаки, причем встречавшиеся чаще всего. Именно поэтому наиболее распространенные сложные знаки имели по нескольку упрощенных вариантов, между тем как редкие, но сложные знаки могли их не иметь. Как уже упоминалось, источником упрощенных уставных форм были курсив и скоропись. Ввиду того что официальных курсивных и скорописных форм не существовало, упрощенные варианты иероглифов могли иметь много форм. Один и тот же знак в разных частях страны и в разные исторические периоды мог иметь различные упрощенные формы. Сходство знаков уставного и упрощенного начертания не всегда было очевидным, поэтому далеко не всегда упрощенные знаки можно быстро соотнести с соответствующими полными уставными формами, что постоянно затрудняло чтение текстов не только современными исследователями, но также и современниками этих текстов.

Другой отличительной особенностью текстов, не предназначенных для широкого распространения, является обилие в них так

называемых белых знаков. «Белые знаки» представляют собой такие иероглифы, которые по какой-либо причине употребляются вместо знаков, звучащих одинаково или сходно. Существовало несколько причин, по которым вместо правильного иероглифа писался «белый». Иногда это происходило потому, что переписчик не знал или забывал соответствующий иероглиф и заменял его вольно или невольно на другой с одинаковым или сходным чтением. «Белые знаки» в китайской школе считались грубой ошибкой и карались наряду с ошибочным или упрощенным начертанием письменных знаков. Однако, несмотря на непримиримое отношение школьной традиции к «белым» и упрощенным знакам, избежать их в практике письма было очень трудно. Поэтому все тексты перед официальной публикацией в рукописном или печатном виде должны были проходить тщательное редактирование с целью устранения из них «белых» и упрощенных знаков. Анализ рукописных текстов из Дуньхуана показывает, что чаще всего «белые» знаки встречаются в произведениях народной литературы и меньше всего — в официальных и административных документах [Шао Жунфэн, 1963, с. 193].

Китайская письменность практически функционировала как совокупность графических вариантов письменных знаков. При этом каждый вариант письменного знака имел свою сферу применения. В одном из наиболее ранних дошедших до нашего времени пособий по правописанию знаков китайского письма дается первая классификация вариантов их начертания. В орфографическом словаре «Ганьлу цышу» («Словарь, способствующий ученой карьере»), написанном правнуком Янь Чжитуя — Янь Юаньсунем, различаются три формы написания письменных знаков: правильная, ходовая, простонародная. Ходовое и простонародное начертания иероглифов всегда проще правильного начертания как по числу черт, так и по характеру начертания. Принцип, по которому Янь Юаньсунь отличал простонародные начертания от ходовых, не всегда понятен, потому что в одних случаях более простой оказывается ходовая форма, в других — простонародная [Ван Сянь, 1964, с. 304]. Естественно, что далеко не все знаки китайского письма имели по несколько графических вариантов, но тем не менее их число было достаточно велико. Это затрудняло владение китайским иероглифическим письмом, так как требовало знания большего числа графических форм, чем было нужно для чтения и письма. Поэтому владение китайской иероглифической письменностью в полном объеме, позволяющее составлять тексты любого функционального уровня, было уделом далеко не всех, изучавших грамоту, а только тех, кто смог потратить на изучение письменности десять и более лет.

Среди обстоятельств, влиявших на функции китайской письменности, следует отметить систему запрещения иероглифов, входивших в состав посмертных имен и титулов китайских императоров. Табу на личные имена правителей Китая существовало с глубокой древности. Согласно китайской исторической традиции

наименование годов правления служило одновременно именем императора для всех за пределами императорской фамилии. В начале правления династии Тан использование знаков, входивших в состав собственных имен царствующих и усопших императоров данной династии, категорически запрещалось во всех официальных документах. Соответственно, если запрещенный знак оказывался в названии государственного учреждения, должности или титула, в географических и прочих названиях, это влекло за собой их переименование.

Запрет на знаки, входившие в состав личных имен, приводил к тому, что в письменных текстах взамен них вводились в употребление синонимы, которые до того были весьма мало распространены, а в тех случаях, когда подобрать синоним было невозможно, графическая форма соответствующих иероглифов несколько изменялась. Это изменение состояло в том, что последняя черта знака не писалась. Особо строгим был запрет на использование такого рода знаков в различных названиях, где не допускались не только знаки, входившие в состав личных имен императоров соответствующей династии, но и одинаково звучащие с ними слова. Так, например, словарь «Лункань шоуцзянь» («Зерцало вместилища мудрости») был написан в государстве Ляо и выпущен в свет в 997 г. В его первоначальном названии вместо слова «цзянь» «зерцало» (201) стоял его синоним цзин (202). Однако, когда этот словарь стали переиздавать на Юге, где правила династия Сун, издателям пришлось изменить слово «цзин» — «зерцало» в его названии на «цзянь» из-за того, что слово «цзин» звучало одинаково со словом «Цзин» — собственным именем Чжао Цзина — деда первого сунского императора Тай-цзу [Лю Ецю, 1963, с. 39].

Использование запретных знаков особенно строго каралось на государственных экзаменах, поэтому в словаре «Либу юньлюэ» был специальный раздел, в котором эти запретные знаки были перечислены. При последующих династиях сведения о запретных знаках содержались в специальных документах, обязательных для всех государственных служащих, составлявших официальные документы. Практика использования синонимов и недописанных знаков для избежания запретных знаков вносила дополнительные сложности в и без того сложную иероглифическую письменность. Единственная польза от запрета на иероглифы состоит в том, что она помогает исследователям при датировке текстов.

## ФИЛОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Филологическая традиция в Китае в указанный период продолжала развиваться в тех направлениях, которые были сформированы в эпоху Хань и позднее — во время правления «Шести династий». Основная задача китайской филологии в это время состояла в создании новых комментариев к классическим книгам,

с тем чтобы предупредить возможность утраты того понимания текста, которое было достигнуто в эпоху Хань. Поэтому комментарию крупных филологов эпохи Хань становились сами по себе предметом комментирования. Кроме того, стали появляться обобщающие труды, представлявшие собой своды комментариев к китайским классическим книгам, где в хронологическом порядке приводились комментарии различных авторов по поводу неясных мест в тексте классиков.

Число знаков китайской письменности неуклонно росло, поэтому новые словари и новые издания старых словарей всегда содержали больше знаков, чем предшествующие. Новые иероглифы появлялись в текстах из-за того, что авторам художественных произведений и авторам трудов по прикладным наукам требовались обозначения вновь появившихся понятий и предметов. Новые иероглифы создавались, как правило, в соответствующих областях знания и человеческой деятельности, откуда они проникали в литературу и в конце концов заносились в словари.

Время с VII по XII в. важно для филологической традиции Китая, потому что тогда сформировались канонические тексты основных филологических трудов, которые в последующие эпохи развития китайской филологии уже только комментировались. Именно в это время сформировался канонический текст словаря «Шовэнь цзецзы» («Толкование слов»), канонический текст «Эръя», «Фаньяня» и некоторых других.

В эту эпоху полностью сформировалась буддийская филологическая традиция. Сюаньчжуан и Ицзин, обучившиеся санскриту в Индии, заново перевели почти все произведения буддийского канона «Трипитака» непосредственно с оригинала. Буддийская филологическая традиция развивалась в том же направлении, что и собственно китайская. Сюань Ин, Хуэй Линь и другие менее известные авторы создавали комментарии к буддийским текстам по образцам комментариев к китайским. Оба направления китайской филологии различались между собой предметом, но не методами исследования.

Эпоха династий Тан и Сун ознаменована дальнейшим расширением представления китайских филологов о звуках своего родного языка. Вершиной фонетических исследований периода «Шести династий» были фонетические словари, где с помощью фаньце и рифм описывалось произношение знаков китайской письменности. В эпоху Тан и Сун был сделан новый важный шаг вперед: в дополнение к инвентарю вокалических частей слогов китайского языка был сделан инвентарь начальных согласных китайских слогов. Благодаря этому появилась возможность представить фонетику китайского языка в виде фонетических таблиц, построенных по принципу координатной сетки, где любой слог китайского языка можно было найти в клетке на пересечении соответствующих начальных согласных и вокалических частей слогов.

Это огромное здание филологической традиции было нужно

для того, чтобы поддерживать на должном уровне знания китайской письменности, чтобы каждому новому поколению содержание древних текстов было бы понятным точно так же, как оно было понятно предшествующим.

## *Словари*

Словарь «Цеюнь» был написан при династии Суй, но наибольшее распространение получил при династии Тан. Он был составлен Лу Фаянем в самом конце VI в. и опубликован в 601 г. Этот словарь, воплотивший идеи нескольких крупных филологов и государственных деятелей, среди которых особое место занимал Янь Чжитуй, представлял собой первую в истории китайской филологии попытку создать нормативное чтение китайских иероглифов. «Цеюнь» является прежде всего словарем литературного языка своего времени, ориентированным не на просторечие, а на традиционное произношение, которое сохранялось в клановых школах китайской южной аристократии еще с IV в. Этот словарь отразил достижения поэзии V—VI вв. и был обобщением опыта китайской филологии «Шести династий».

После того как императрица У Цзэтянь ввела государственные экзамены для поступающих на государственную службу, стихосложение перестало быть делом поэтов. Оно приобрело большое практическое значение, потому что экзаменационные требования включали умение писать не только прозу, но и стихи. Литературные вкусы начала правления династии Тан мало чем отличались от литературных вкусов предшествующей эпохи, поэтому «Цеюнь» как самый полный среди фонетических словарей того времени по праву оказался наиболее популярным пособием для подготовки к государственным экзаменам.

В первоначальном своем объеме «Цеюнь» содержал 12 158 иероглифов. Однако уже в 677 г. Чжансунь Наянь выпустил первое дополненное издание. В дальнейшем словарь неоднократно дополнялся, а в 751 г. Сунь Мянью дополнил его настолько существенно, что при переиздании изменил его название на «Танъюнь» («Танские рифмы»). Однако и на этом работа китайских филологов над текстом «Цеюня» не была прекращена. После Сунью Мянью в «Танъюнь» трижды вносились дополнения.

В 1007 г., в начале правления династии Сун, император Чжэньцзун издал повеление о пересмотре фонетического словаря, доставшегося в наследие от предшествующей династии. Причиной пересмотра явились ошибки и неточности, которые вели к ошибкам учащихся на экзаменах. Для составления словаря была назначена комиссия под руководством Чэнь Пэнняня, которая завершила свою работу в 1011 г. С этого момента словарь, который сокращенно назывался «Гуанъюнь» («Все рифмы», буквально «Широкие рифмы») сделался официальным пособием на государственных экзаменах. Он состоял из пяти разделов. Весь словарный материал, охватывающий 26 194 иероглифа, был распределен по



206 рифмам. Фонетическая классификация «Гуаньюня» оказалась еще более подробной: число рифм в нем было увеличено по сравнению с «Цеюнем».

Однако уже в 1034 г. Чжэн Цзинь и его сотрудники представили императору доклад о том, что в экзаменационных работах по-прежнему много ошибок в стихосложении. Значительную часть вины за эти ошибки они возлагали на несовершенство существующих словарей и предлагали создать новый. Этот словарь, названный «Цзиюнь» («Объединенные рифмы»), был издан в 1037 г., а в 1067 г. Сыма Гуан существенно дополнил его. В своем окончательном виде «Цзиюнь» насчитывал 53 525 знаков китайского письма, что на 20 тыс. более, чем содержал его предшественник «Гуаньюнь». Основное внимание авторов «Цзиюня» было обращено на более детальное истолкование значений иероглифов. Они явно стремились к тому, чтобы довести глоссы фонетического словаря до той полноты, которая была свойственна словарям типа «Шовэнь цзецзы» и сводам комментариев, подобным «Цзиндянь шивэнь» («Толкование слов из канонов и классиков»).

Однако такие словари, как «Гуаньюнь» и «Цзиюнь», были главным образом справочниками, к которым прибегали для разрешения сложных проблем. Для практического стихосложения и для учебных целей требовались упрощенные пособия, где тот же лексический материал излагался бы в более доступной форме. Дин Ду, автор «Цзиюня», составил для учебных и практических целей краткий фонетический словарь «Юньлюэ» («Сущность рифм»), используя для этого название одного из словарей — предшественников «Цеюня». Этот краткий словарь был выпущен в 1037 г. В конце правления Шаосин южной династии Сун (1162 г.) Мао Хуан издал дополненную версию этого словаря, которая известна под сокращенным названием «Цзэньюнь» («Дополненные рифмы»). Все фонетические словари, основанные на фонетической системе «Цеюня», в дальнейшем получили название «словарей системы „Цеюня“», из которых наибольшее научное значение имел «Гуаньюнь», потому что он ближе всего воспроизводил текст «Цеюня».

В процессе развития фонетической системы китайского языка произошло существенное упрощение его вокализма, что не могло не отразиться на технике стихосложения. Слова, которые рифмовались в VII в., уже не могли рифмоваться в X в. Поэтому ряд рифм, которые различались в «Гуаньюне», перестал различаться в позднейшем разговорном языке. Первая реформа фонетического словаря была проведена на севере Китая в чжурчжэньском государстве Цзинь. Китайский филолог Хань Даочжао, работавший вне пределов власти министерства обрядов, в 1211 г. издал словарь «Уинь цзиюнь» («Собрание рифм пяти классов звуков»), в котором объединил те рифмы «Гуаньюня», которые уже не различались в разговорном языке начала XIII в. Несколько позднее, в 1229 г., Ван Вэньюй — тоже подданный государства Цзинь — издал словарь «Пиншуй синькань либу юньлюэ» («Обзор

рифм, составленный министерством обрядов, вышедший новым изданием в Пиншуге), в котором лексический материал был распределен по 106 рифмам. В 1252 г. словарь «Жэньцзы синькань либу юньлюэ» («Обзор рифм, составленный министерством обрядов, вышедший новым изданием в год жэньцзы»), содержащий 107 рифм, был издан подданным южной династии Сун Лю Юанем. Ван Вэньюй и Лю Юань происходили из Пиншуга, поэтому система рифм, содержащаяся в их словарях, получила название «пиншуйской». Так была проведена реформа рифмы китайской классической поэзии. Так называемые древние стихи до настоящего времени рифмуются по пиншуйским рифмам [Ван Ли, 1957, с. 459—463; Яхонтов, 1981, с. 231—232].

Индийское учение о языке, с которым Китай познакомился через буддизм, оказало глубокое влияние на китайскую традиционную филологию, прежде всего на учение о звуках речи. При переводе буддийских сочинений на китайский язык возникла необходимость передать средствами китайского письма значительное количество санскритских терминов, собственных имен, географических названий. Для того чтобы сделать эти транскрипции наиболее точными, первые переводчики с санскрита сделали попытку создать стандартную транслитерацию знаков санскритского алфавита. Первый список транслитераций был приложен к переводу «Праджняпарамиты» в 286 г. н. э. Особенность этого и последующих списков состояла в том, что в них содержались только слоги с гласным а и не содержались слоги с остальными гласными. Пользоваться такими списками для целей транслитерации было невозможно; эти ранние попытки создать систему точной транслитерации санскрита с помощью китайского письма успеха не имели, но сослужили важную службу китайской филологии. Методы изучения звуков речи были восприняты в китайской филологии и применены к китайскому языку. Об этом свидетельствует терминология, встречающаяся в трудах по фонетике. Так, например, термин «чжуань» — «оборот» (203) является переводом санскритского термина «варга» — «парадигма». Сделать «оборот» какого-нибудь согласного означало образовать его сочетания со всеми гласными, с которыми он способен сочетаться. Класс слогов с одинаковыми гласными, но с различными согласными в китайском переводе назывался «шэ» (204) [Чжао Интан, 1957, с. 16—18].

Китайские филологи всегда признавали слог наиболее важной структурной единицей своего языка. Поэтому в трудах по фонетике они стремились описывать произношение слога в целом или же по частям. Отдельными звуками речи они интересовались лишь постольку, поскольку последние составляли часть слога. Система фаньце, делящая китайский слог на две части — инициаль и финаль, — была изобретена еще в III в. Однако к созданию инвентаря элементов слогов китайского языка китайские филологи пришли не сразу. В связи с большим прикладным значением версификации в первую очередь была построена система вокалических частей слогов. Она была воплощена в рифмах первых фонетических сло-

варей. Наиболее древней из дошедших до наших дней является система рифм «Цеюня» (601 г.).

Инвентарь начальных согласных среднекитайского языка был разработан значительно позднее. Классификация начальных согласных по системе «пяти звуков» существовала еще в IV—V вв. Однако инвентарь начальных согласных среднекитайского языка был разработан в эпоху династии Тан. Источник, датируемый временем правления династии Мин, свидетельствует, что первый инвентарь начальных согласных китайского языка состоял из 30 единиц. В дальнейшем их число было доведено до 36. В конце правления династии Тан появился термин «цзыму» — «начальный согласный», который в современном языке означает «буква». Среди документов, найденных в Дуньхуане, имеется фрагмент труда Шоу Вэня по фонетике, где различаются 30 начальных согласных. От более поздней эта система отличается отсутствием губных щелевых и двух других согласных. Система из 36 начальных согласных была создана в эпоху правления династии Сун [Чжан Цзяньму, 1956, с. 24].

Следующей ступенью в описании фонетики китайского языка явились фонетические таблицы. Единицей описания этих таблиц был слог. Само описание строилось по принципу координатной сетки. По ее горизонтали откладывались начальные согласные, по вертикали — вокалические части слогов. В клетки, образуемые пересечениями горизонтальных и вертикальных линий, помещались соответствующие слоги. Если некоторое сочетание инициали и финали оказывалось невозможным, в клетке, образованной этим пересечением, ставился кружок, обозначающий отсутствие слога, состоящего из этого согласного и гласного. Так была создана система описания фонетики китайского языка, устроенная как модель, порождающая слоги из отдельных элементов слога. Фонетические таблицы не представляли собой состояния китайского разговорного языка в какое-то время и в каком-то месте. Их основное назначение состояло в том, чтобы служить ключом к фонетическим словарям своего времени. Фонетические таблицы представляли материал словарей в аналитическом виде. Они потребовали от китайских филологов подробной разработки номенклатуры элементов слога. Для полного описания слогов китайского языка понадобилось также создание номенклатуры медиалей — неслогообразующих гласных, стоявших между начальным согласным и слогообразующим гласным слога. Китайская традиционная фонология различала слоги кайкоу — «открытый рот» (205) с нулевой медиалью, слоги хэкоу — «закрытый рот» (206) с медиалью -w-, слоги третьего дэна (см. ниже) с медиалью -i-.

Первым достаточно совершенным описанием фонетики китайского языка методом фонетических таблиц является «Юньцзин» («Зерцало рифм»). До сих пор не вполне ясно, к какому времени относится его создание. В предисловии к одному из изданий, написанному Чжан Линьчжи, стоит дата — 1161 г. Однако он пишет, что эти таблицы старинные и их первоначальное название —

«Юньцин». Первый император династии Сун именовал своего деда посмертным титулом, в котором был употреблен иероглиф «цин», поэтому их название в течение долгого времени было «Юньцзянь». Табу на имя члена императорской фамилии могло быть снято только после смены династии, т. е. с воцарением южной династии Сун — в 1127 г. Первый император династии Сун Тай-цзу правил с 960 по 975 г. Следовательно, по Чжан Линьчжи, в это время «Юньцин» уже существовал. Ло Чанпэй поэтому считает, что появление «Юньцина» относится ко временам предшествующей династии Тан [Ло Чанпэй, 1963, с. 105].

В «Юньцине» различались 36 начальных согласных китайского языка, которые делились на девять локальных классов: губные смычные, губные щелевые, переднеязычные чистые, переднеязычные палатализованные, заднеязычные, свистящие, шипящие, гор-танные, неносовые сонанты. Китайские филологи того времени различали согласные своего языка не только по месту образования, но также и по модальным признакам: они различали глухие согласные цин — «чистые» (207), звонкие согласные чжо — «мутные» (208), неносовые сонанты бу цин бу чжу — «не чистые и не мутные» (209).

Китайский вокализм, по традиции, описывался в терминах рифм. Однако сунские филологи уже явственно различали классы рифм, куда они включали вокалические части слогов со сходными слогаобразующими гласными и одинаковыми конечными согласными. Так, например, в фонетических таблицах в один класс были объединены вокалические части слогов -an, -an, -ien, -ien, -at, -at, -iet, -iet. Соответствующие им слоги хэоу объединялись в параллельный класс. Каждому такому классу отводилась специальная таблица, занимавшая развернутый лист. Эти классы рифм, помещаемые на одной таблице, назывались в зависимости от типа таблиц чжуань — «оборот» или шэ — «класс».

Внутри каждого класса рифм проводилась более детальная классификация вокалических частей слогов на основании свойств слогаобразующего гласного или в зависимости от медиали, присутствующей в слоге. Вокалические части слов китайского языка делились на четыре ступени — дэн (210) в зависимости от подъема слогаобразующего гласного.

К первой ступени относились гласные заднего ряда высокого или низкого подъема, ко второй — гласные переднего ряда низкого подъема, к третьей — вокалические части слогов, начинающиеся с медиали иот, к четвертой — гласные переднего ряда высокого подъема.

В соответствии с разделением вокалических частей слогов на ступени таблица делилась по горизонтали на четыре строки, на которых располагались слоги соответствующих ступеней. Таким образом, позиция слога внутри фонетической таблицы однозначно определяла его начальный согласный, медиаль, слогаобразующий гласный, конечный согласный, тон.

После «Юньцзина» появилось еще несколько фонетических таблиц, различающихся между собой трактовкой китайского вокализма и фонетической терминологии. Таблицы «Ци иньлюэ» («Обзор семи классов звуков»), составленные Чжэн Цяо (1104—1162), лишь в деталях отличаются от «Юньцзина». Наиболее известны фонетические таблицы «Цеюнь чжичжан ту» («Таблицы, облегчающие пользование „Цеюнем“»), предисловие к которым было написано известным политическим деятелем и ученым эпохи династии Сун Сыма Гуаном (1019—1086) и датировано 1067 г. В трактовке вокализма слогов китайского языка, вошедших в таблицы, Сыма Гуан объединил рифмы «Гуанъюня», которые перестали различаться в разговорном языке [Яхонтов, 1981, с. 228—230]. Сходная трактовка китайского вокализма наблюдается и в фонетических таблицах «Сышэн дэнцзы» («Ступени четырех тонов»). Ее автор неизвестен. Чжао Интан доказывает, что эти таблицы появились еще в эпоху северной династии Сун, т. е. до 1127 г. [Чжао Интан, 1957, с. 73—77].

Идеи китайской традиционной филологии распространялись и за пределы Китая. Интересную интерпретацию они получили в соседнем тангутском государстве Си-Ся. Тангутский язык входит в семью сино-тибетских языков. Его слоговая структура оказалась вполне удобной для иероглифической письменности. Поэтому тангуты оказались единственными соседями Китая, которые создали и в 1036 г. ввели в действие соответствующую иероглифическую письменность. Создание такой письменности — само по себе подвиг. Второй подвиг, совершенный тангутскими учеными, состоял в том, что были созданы словарь тангутского языка и фонетические таблицы.

Материал фонетического словаря тангутского языка «Вэньхай» («Море письмен») расположен по системе, хорошо знакомой в китайской филологии: слоги распределены по двум тональным классам ровного и восходящего тона, внутри тонального класса они распределены по рифмам. При образовании рифм этого словаря тангутские филологи существенно развили идеи китайской традиционной филологии. В словарях системы «Цеюня» в одну рифму могут входить слоги разных ступеней, в тангутском словаре «Вэньхай» рифма состоит из слогов, принадлежащих только одной ступени. Исключения из этого правила довольно редки [Софронов, 1980, с. 198—203]. В словарях системы «Цеюня» могут быть специальные рифмы кайкоу и хэкоу, в словаре «Вэньхай» слоги кайкоу и хэкоу помещаются в одной рифме, но расположены в разных медиальных классах. Примечательная особенность словаря «Вэньхай» состоит в том, что внутри каждого медиального класса слоги упорядочены в соответствии с их начальными согласными. Таким образом, этот словарь представляет собой филологический труд, где слоги тангутского языка расположены в строгом порядке.

Сходные приемы расположения лексического материала были применены в словаре «Уинь циюнь» («Собрание рифм пяти клас-

сов звуков»), изданном в 1211 г. Хань Даочжао — подданным чжурчжэньского государства Цзинь. Слоги внутри каждой рифмы были расположены по начальным согласным, а слоги, начинающиеся с одного согласного, — по четырем ступеням [Яхонтов, 1981, с. 231]<sup>1</sup>. Проблема заключается не в том, кто у кого заимствовал идею упорядочения слов по начальному согласному внутри рифмы. Совпадение приемов в тангутском и китайском словарях свидетельствует о том, что в Северном Китае в эпоху правления династии Сун существовала филологическая школа с собственными идеями, в которую входили ученые, принадлежавшие разным народам. Идеи этой школы, как кажется, были наиболее полно реализованы в словаре «Вэньхай» и тангутских фонетических таблицах. На китайской почве они частично реализовались в словаре «У инь цзи юнь».

### *Нефонетические словари и своды комментариев*

В основе лексикографической традиции Китая лежит уже упоминавшийся выше словарь «Шовэнь цзецзы» («Толкование слов»), где завидетельствованы значения иероглифов, которые они имели на рубеже новой эры. Престиж этого словаря всегда был исключительно высок. Им пользовались и его знали все образованные люди в Китае. Большая потребность в нем обеспечила значительное число списков, находившихся в употреблении, что способствовало передаче словаря из поколения в поколение даже в условиях войн, внешних завоеваний и стихийных бедствий периода «Шести династий».

Авторитет «Шовэня» в китайской филологии можно сравнить с авторитетом классических книг в китайской культуре вообще. Поэтому естественно предполагать, что его текст переходил от поколения к поколению на протяжении многих столетий без каких-либо искажений. Однако в VIII в. отношение к нему несколько изменилось. Наряду с «Шовэнем» появилось значительное число других словарей, построенных по тому же принципу, но содержавших большее число знаков, почему его графическая часть, дающая начертания сяо чжуань и толкования структуры каждого иероглифа в отдельности, и стала цениться выше описания значений иероглифов. Видимо, поэтому в 758—759 гг. каллиграф Ли Янбин, известный своим искусством письма в стиле сяо чжуань, издал «Шовэнь» в своей редакции, где весьма бесцеремонно исправил и дополнил оригинал. Его вариант «Шовэня» так понравился современникам, что старый текст словаря через некоторое время стал библиографической редкостью. До нас дошли фрагменты двух рукописных копий словаря «Шовэнь». Они близки к современному критическому тексту, но в отличие от него там имеются чтения по фаньце. Чжоу Цзумо установил, что фаньце в этих фрагментах

<sup>1</sup> Пользуясь случаем, приношу благодарность проф. В. Хуну, который в 1975 г. обратил мое внимание на сходство внутренней структуры рифм «Вэньхай» и словаря «Уинь цзиюнь» (Авт.).

похожи на фаньце, использованные в словаре VI в. «Цзылинь» («Лес слов»). Таким образом, чтения по фаньце были введены в текст словаря в VI—VII вв. [Чжоу Цзумо, 1957, с. 42].

В VIII—IX вв. «Шовэнь» выходит из употребления, а число самих словарей быстро сокращается. Это вызвало тревогу филологов, понимавших значение этого словаря для китайской письменной традиции. В первой половине X в., уже при поздней династии Тан, Сюй Кай составил «Шовэнь сичжуань» («Шовэнь со всеми вариантами»), в котором реконструировал текст Сюй Шэня, снабдил его комментарием и в специальном приложении резко осудил фантазии Ли Янбина. Такова была частная попытка восстановить первоначальный текст «Шовэнь цзецзы». За нею последовало повеление императора Тай-цзу новой династии Сун (986) создать критический текст этого словаря. Решение задачи возложили на старшего брата Сюй Кая — Сюй Сюаня и группу других филологов. В результате их работы над сохранившимися рукописными вариантами словаря Сюй Шэня был создан его реконструированный текст. К этому тексту были добавлены чтения по фаньце и новые знаки, встречающиеся в классических текстах, но отсутствовавшие у Сюй Шэня. Все дополнения, сделанные Сюй Сюанем и его коллегами, были четко отделены от текста Сюй Шэня. Так был составлен первый официальный текст «Шовэня», после которого труд Ли Янбина быстро вышел из употребления и в дальнейшем вообще затерялся.

Итак, фрагменты двух рукописных копий «Шовэня» — «Шовэнь со всеми вариантами» младшего Сюя и «Шовэнь цзецзы» старшего Сюя составляют дошедшие до наших дней источники сведений о великом труде Сюй Шэня. На их основе современный критический текст этого словаря был составлен в XVIII в. знаменитым филологом того времени Дуань Юйцаем.

Число иероглифов, встречающихся в текстах на китайском языке, постоянно росло. Словари китайской письменности нуждались в систематическом пополнении. Менее чем через два столетия после появления «Шовэня» в Китае составляются новые, более полные словари.

Словарь «Цзылинь» («Лес иероглифов») был создан Люй Чжэнем во времена династии Цзинь. Неясно, какая из двух династий Цзинь имеется в виду — северная или южная. Поэтому его появление датируется весьма широким интервалом — 265—420 гг. Однако уже определенно словарь существовал при следующей, северной династии Вэй, потому что филолог Цзян Ши подавал на высочайшее имя прошение с описанием достоинств этого словаря. «Цзылинь» погиб во время бурных исторических событий на рубеже правления династий Сун и Юань.

В мемуарах писателя и филолога эпохи правления династии Тан Фэн Яня мы читаем: «Во времена династии Цзинь жил некий Люй Чжэнь, большой знаток классических текстов, который коллекционировал редкие иероглифы. Он написал словарь „Цзылинь“ в семи частях. Весь словарь был разделен на 540 ключей. В сло-

варе насчитывалось 12 824 иероглифа. Ключевые классы „Цзылиня“ были такими же, как и в „Шовэне“. Однако то, чего не было в „Шовэне“, в избытке можно было найти в словаре Люя» (цит. по [Чжоу Цзумо, 1956, с. 28]).

Словарь «Юйпянь» («Яшмовая книга») был составлен по императорскому указу придворным ученым в период правления династии Лян Гу Еваном (543 г.). Он дошел до наших дней, но его облик существенно изменен последующим редактированием и дополнением. В Японии сохранились шесть глав первого издания, которые дают представление о первоначальном виде «Юйпяня» [Ван Ли, 1963, с. 422; Лю Ецю, 1963, с. 24].

Фэн Янь в своих воспоминаниях сообщает, что «Юйпянь» в первоначальном варианте содержал 16 917 знаков китайского письма. В современном же «Юйпяне» — уже 22 561 знак. Эти цифры показывают темпы роста числа знаков китайского письма за время, прошедшее от составления «Шовэня».

Лексический материал «Юйпяня» распределен по графическому признаку на 542 ключевых раздела. Из них 529 совпадают с «Шовэнем», а 13 — отличаются от него. Последовательность ключей существенно изменена: первый и последний остались на своих местах, все остальные расположены в новой последовательности. Перестановка была вызвана стремлением Гу Евана к группировке ключей по содержанию. Так, например, третья глава этого словаря целиком составлена из ключей, имеющих отношение к человеку. Однако, естественно, что такой принцип группировки не мог быть проведен последовательно.

По сравнению с «Шовэнем» техника описания лексики китайского языка в «Юйпяне» более совершенна. Существенным шагом вперед является указание чтений иероглифов по методу фаньце. При работе над словарем Гу Еван опирался на богатую филологическую традицию. В его истолкованиях значений иероглифов встречаются цитаты из классических текстов, ссылки на словари и филологические труды. Особым достоинством его комментария является то, что в случае необходимости он толковал также цитаты, иллюстрирующие значение слова. В отличие от Сюй Шэня Гу Еван считал, что одно слово может иметь несколько значений, поэтому толковал каждое значение в отдельности и не представлял его как вариант основного значения.

Различие в целевых установках «Шовэня» и «Юйпяня» проявилось в том, что последний практически не занимается графической этимологией знаков китайского письма. Главное внимание Гу Евана сосредоточено на толковании значений иероглифов. В графические толкования «Шовэня» он не внес никаких изменений [Ван Ли, 1963, с. 432].

В династийных историях периода «Шести династий» упоминается о том, что во времена северной династии Вэй Ян Чэнцин составил словарь «Цзытун» («Собрание знаков») из 21 главы, а во времена династии Суй появился словарь «Гуцзинь цзышу» («Словарь новых и древних знаков») в десяти главах. Оба словаря



исчезли без следа. О них известно только то, что они были созданы по тому же плану, что и «Шовэнь».

Во времена правления династии Сун известный политический деятель и филолог Сыма Гуан составил следующий словарь такого типа «Лэйпянь» («Книга классов [знаков]»). Сыма Гуан сохранил замысел и план словаря Сюй Шэня. Весь лексический материал в его словаре был расположен по тем же ключевым категориям, что и в «Шовэне». Слова в «Лэйпяне» имели не только объяснение значения, но также и указание произношения с помощью фаньце, заимствованных из словаря «Цзиюнь» [Ван Ли, 1963, с. 425; Лю Ецю, 1963, с. 28—32].

Условия, в которых действовала китайская иероглифическая письменность, требовали орфографических пособий, которые указывали бы правильное начертание иероглифов и выделяли его из многочисленных графических вариантов. Пособием такого рода явился словарь «Ганьлу цзы шу», в котором были собраны знаки, имеющие графические варианты. Янь Юаньсунь приводил все варианты иероглифов и указывал, какой из них является ходовым упрощением, а какой — простонародной формой. При этом различие между ходовой упрощенной формой и простонародной формой далеко не всегда было понятно. Знаки в словаре Янь Юаньсуня имели простейшие указания их значения и были расположены по рифмам.

Пособием другого типа был словарь Го Чжуншу «Пэйси» («Подручное пособие»), где во введении подробно изложены причины неправильного начертания иероглифов и неправильного их чтения, в самом изложении приводились пары знаков, которые были сходны между собой по начертанию, и указывались различия в их начертании. Пособием такого типа был и «Каймэн яосюнь» («Основные поучения, способствующие просвещению»), обнаруженный среди дунхуанских рукописей, где также указывались пары иероглифов со сходным начертанием, но различным чтением и значением. Кроме указанных существовало еще несколько орфографических пособий такого же типа.

Среди них особняком стоит орфографический словарь «Лункань шоуцзянь» («Зерцало вместилища мудрости»), написанный буддийским монахом Син Цзюнем в государстве Ляо. Словарь появился в 997 г. Он представлял собой весьма причудливое сочетание фонетической и графической систем расположения иероглифов. Материал словаря делился на четыре раздела, соответствующих четырем тонам китайского языка, а знаки, передающие слоги определенного тона, располагались по ключам «Шовэня», в результате чего знаки с одинаковыми ключами повторялись четырежды в каждом тональном разделе. Изложение материала в этом словаре осуществлялось по образцу «Ганьлу цзышу», т. е. в нем указывались все графические варианты знака, но при этом дополнительно приводились также и их древние начертания, если они известны. Помимо этого всегда указывалось чтение по фаньце и значение через синоним.

«Цзиндянь шивэнь» («Толкование слов из канонов и классиков») — свод комментариев к классическим текстам — был составлен Лу Дэмином в самом начале правления династии Тан. Он состоял из шести самостоятельных книг комментариев в жанре инь-и — «значение и смысл» к классическим текстам: «Ицзин», «Шуцзин», «Шицзин», «Чжоули», «Или», «Чуньцю-Цзочжуань», «Чуньцю-Гунъян чжуань», «Чуньцю-Гулян чжуань», «Сяоцзин», «Луныюй», «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы», «Эръя». По методу изложения и по материалу «Цзиндянь шивэнь» принадлежал эпохе «Шести династий». Среди классических текстов находятся также книги «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы», причисленные к таким текстам только в этот период. Среди них отсутствует «Мэн-цзы», введенный в число классических только при династии Сун.

В «Цзиндянь шивэнь», как и полагается в своде комментариев, содержатся только те знаки, по поводу толкования которых существовали разногласия между различными комментаторами. Свою задачу Лу Дэмин понимал не только как чисто лексический комментарий. Он занимался также критикой текста классических произведений. Однако следует сказать, что здесь он ограничивался лишь указанием на разночтения в различных вариантах текстов, не говоря, какой из них он считал правильным. Лу Дэмин собрал гигантский материал из многочисленных комментариев эпохи Хань и «Шести династий». При каждом знаке, включенном в свод Лу Дэмина, приводится чтение по фаньце. Если в разных источниках существовало несколько различных чтений, то он приводил их с указанием принадлежности. После суждений других авторов он приводил собственное. Отметив чтение знака, он указывал и его значение, подтверждая соответствующими выдержками из классических текстов. Очень важно, что помимо значений отдельных слов Лу Дэмин толковал также значения словосочетаний и иногда отдельных предложений. Естественно, так выглядели наиболее полные глоссы. Однако в его труде были и такие иероглифы, по поводу которых сообщалось только чтение без указания их значений или только значение без чтения. Это происходило в тех случаях, когда соответственно чтение или значение знака было хорошо известно. В некоторых случаях комментарий Лу Дэмина ограничивался указанием на текстовые расхождения в разных вариантах соответствующего классического текста [Лю Ецю, 1963, с. 56—58].

Другим сводом комментариев периода начала правления династии Тан является «Уцзин вэньцзы» («Глоссы к пяти классическим книгам») — несколько меньший по объему, чем «Цзиндянь шивэнь». По структуре и методу объяснения знаков китайского письма он не отличается от труда Лу Дэмина. Для объяснения чтения иероглифов его автор Чжан Цань также пользуется фаньце и методом прямого уподобления. Способы истолкования значения иероглифов такие же, как в «Цзиндянь шивэне». Толкования произношения иероглифов в этих двух сводах комментариев в целом совпадают, однако Чжан Цань в свои фонетические глоссы внес некоторые изменения, которые свидетельствуют о том, что его чтения

были основаны на диалекте, отличном от диалекта Лу Дэмина [Шао Жунфэнь, 1964, с. 214—215].

Словарь «Эръя» («Близкий к канону») в китайской филологической традиции служил энциклопедией. Такая его роль определялась как расположением лексического материала по предметному признаку, так и обширными толкованиями, которые часто выходили за пределы обычных словарных норм. Как ученый-естествоиспытатель, Го Пу своими комментариями углубил энциклопедический характер этого труда. Все остальные филологи, работавшие над этим памятником китайской лексикографии, шли по проложенному Го Пу пути — пополняли состав словаря и все более подробно и содержательно толковали содержащиеся в нем слова [Чжоу Иньмэн, 1956, с. 40]. Особняком стоит сокращенный вариант словаря — «Сяо Эръя» («Малый Эръя»), который был составлен Кун Фу в конце правления династии Хань и получил широкое распространение в период «Шести династий» и в эпоху правления династии Тан. При Сунах появилось новое издание «Сяо Эръя» с комментарием Су Сяня [Лю Ецю, 1963, с. 88—89].

В конце XI в. Лу Дянь издал «Пия» («Эръя с добавлениями»). В предисловии, написанном его сыном Лу Цзаем, говорится, что Лу Дянь поставил перед собой задачу сообщить современные сведения о тех предметах, которые были упомянуты в «Эръя», и пополнить словарь новыми словами. Для этого он наводил соответствующие справки у специалистов в различных отраслях знаний того времени и на основании полученных сведений составлял словарные статьи, которые по содержанию были не лексикографическими, а энциклопедическими. В этих статьях научные сведения перемежались с легендами и народными поверьями. Лу Дянь интересовался также проблемой происхождения слов, поэтому, когда это было возможно, он указывал происхождение слов по методу шэн сюнь, т. е. звуковой этимологии. Например, слово чай — «шакал» он выводил из слова чай — «хворост», потому что «шакалы тощи и сухи, как хворостины» [Лю Ецю, 1963, с. 97].

Спустя столетие появился новый словарь такого же типа — «Эръя и» («Эръя с крыльями»), написанный сунским ученым Ло Юанем. По сравнению с «Эръя» он существенно расширен и дополнен. В некотором смысле можно говорить о том, что в этом словаре подведены итоги развития китайского естествознания и техники в VII—XII вв. Каждое описание значения слова представляет собой трактат о соответствующем предмете, начинающийся с исходной глоссы «Эръя» и комментария Го Пу по поводу этой глоссы; за ним следует систематическое описание предмета. Если в классических текстах это слово упоминается, то в словарной статье приводятся соответствующие выдержки с подробной ссылкой на источник [Лю Ецю, 1963, с. 98—100].

Таким образом, в словарях, примыкавших к «Шовэнь цзецзы» как нефонетические словари китайской письменности, главное внимание было уделено начертанию, значению и чтению иероглифов,

между тем как словари, которые составлялись по примеру «Эрья», развивались как словари энциклопедические.

В эпоху правления династии Тан получила дальнейшее развитие также и буддийская филологическая традиция, которая зародилась еще в эпоху «Шести династий». Филологи, занимавшиеся буддийскими текстами, проходили ту же филологическую школу, что и их коллеги, работавшие над китайскими классическими текстами. Поэтому в своей комментаторской практике они создавали труды в том же жанре — «звучание и смысл». В первые годы правления династии Тан создавались комментарии к различным наиболее популярным текстам буддийского канона. Так были созданы «Мяофа лянхуа цзин инь» («Звучание и смысл Сутры лотоса прекрасного закона»), «Дабань нибань цзин инь» («Звучание и смысл Махапаринирвана сутра») и т. п.

В середине VII в. появился первый из дошедших до нашего времени свод комментариев к буддийским текстам, переведенных к тому времени, — «Ице цзин инь» («Звучание и смысл всех канонов»), составленный знаменитым филологом и знатоком буддизма того времени Сюань Ином. По своей структуре свод Сюань Ина ничем не отличался от свода комментариев к китайским классическим текстам «Цзиндянь шивэнь», написанного Лу Дэмином. Труд Сюань Ина также состоит из отдельных комментариев к текстам буддийского канона. Каждой главе буддийского текста посвящена особая глава комментария, куда включались только те слова и выражения, которые, по мнению Сюань Ина, нуждались в истолковании. Для всех слов, включенных в комментарии, указывалось их чтение и значение. Ввиду того что фонетический комментарий к большинству буддийских произведений существовал еще до Сюань Ина, он приводил фонетические комментарии разных авторов, соглашаясь с ними или отвергая их. В последнем случае он часто указывал на диалектный характер тех или иных чтений.

В труде Сюань Ина имеются ссылки не только на комментаторов буддийских текстов, но также и на труды комментаторов китайских классических произведений, в том числе на те, которые уже давно утеряны. Поэтому комментарий Сюань Ина ценен также как источник информации о содержании давно утерянных трудов древнекитайских филологов.

Второй свод комментариев к буддийским сочинениям под тем же названием был составлен Хуэй Линем в начале IX в. По своей структуре он ничем не отличается от основополагающего труда своего предшественника, однако чтения по фаньце, которыми Хуэй Линь снабдил знаки в своем комментарии, составлены на основе новых достижений китайской филологии. Как уже упоминалось выше, при описании чтения иероглифа по методу фаньце привлекаются два других, чтение которых предполагается известным. Первый знак фаньце описывает начальный согласный, а второй — вокалическую часть слога и тон. Однако известно, что начальные согласные в зависимости от последующей медиали могли быть

чистыми, палатализованными или лабиализованными. В «Цеюне» последовательно различались чистые и палатализованные начальные согласные, которые описывались особыми знаками фаньце: чистые согласные — первыми знаками фаньце с чистыми, а палатализованные — с палатализованными начальными согласными. В дальнейшем это правило было распространено также и на лабиализованные начальные согласные: согласные из слогов, содержащих медиаль *-w-*, могли описываться только с помощью согласных из слогов с этой медиалью. Это последовательное различение палатализованных и лабиализованных вариантов начальных согласных, зависящих от последующих медиалей *-ɣ-* или *-w-*, характерно для фаньце Хуэй Линя. Примечательно, что столетием позднее это новшество было использовано в тангутском фонетическом словаре «Вэньхай», где начальные согласные слогов с медиалью описываются слогами с соответствующими медиалами. Труд Хуэй Линя был больше потому, что число буддийских текстов постоянно росло благодаря активной деятельности переводчиков с санскрита.

Продолжение труда Хуэй Линя было написано Си Линем в конце X в. в государстве Ляо. Этот труд носил название «Сюй ице цзин инь» («Продолжение „Звучания и смысла всех канонов“»). В книге Си Линя были прокомментированы буддийские труды, охваченные в комментарии Хуэй Линя. Принципы работы Си Линя не отличались от метода его предшественника. В его своде комментариев указывалось чтение и значение иероглифов, причем приводились толкования иероглифов из разных словарей и сводов комментариев. Последнее обстоятельство особенно ценно, потому что благодаря труду Си Линя сохранились комментарии из филологических трудов, которые были уже давно утрачены.

## ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ

ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ  
И ЭТНИЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ

Этническое самосознание представляет собой совокупность представлений этноса о самом себе, реализация которых возможна лишь в плане оппозиции «мы — они». Особенности этнического самосознания могут оказывать влияние на характер взаимоотношений народа с его соседями, и, наоборот, международная ситуация зачастую воздействует на сложившиеся этнические стереотипы. Эволюция этнического самосознания китайцев в VI—XIII вв. также была в значительной мере обусловлена характером взаимоотношений Китая с соседними странами.

*Китай и соседи: две традиционные модели взаимодействия*

В современной исторической литературе неоднократно высказывается мысль о том, что идеологической основой внешней политики всех китайских империй древности и средневековья была концепция господства Сына Неба над всеми народами Поднебесной, которые, будучи «варварами», рассматривались как вассалы по отношению к правителю китайцев, населяющих центр Поднебесной. Л. И. Думан писал по этому поводу следующее:

«Рожденная в господствующих сферах древнего китайского общества, эта концепция оказалась весьма живучей, несмотря на многократные политические бури и потрясения, в результате которых рушились многие государственные образования на территории Китая, она постоянно являлась практическим руководством во внешней политике многих царствовавших в Китае династий с глубокой древности до середины XIX в., т. е. на протяжении свыше трех тысячелетий» [Внешняя политика, 1977, с. 51—52].

По мнению А. С. Мартынова, «в ходе многовековой практики взаимодействия с окружающими народами китайское общество приобрело большой опыт внешних контактов и оформило его в

весьма своеобразную систему представлений о мире. По мере исторического развития эти представления подвергались существенным изменениям, тем не менее с некоторыми допущениями можно считать, что с эпохи Хань и вплоть до второй половины XIX в. китайское общество пользовалось одной, неизменной в своих главных чертах доктриной внешних сношений, в основе которой лежал принцип разделения мира на две абсолютно разные по своим качествам части: Китай и все остальное. „Все остальные“, где бы они ни были и кем бы они не являлись, считались „варварами“» [Мартынов, 1978, с. 37]. В соответствии с такой картиной мира находилось представление о том, что «на небе не может быть двух солнц, на земле — двух государей». «Эти черты традиционной концепции власти (представление об универсальном характере власти китайского императора. — *Авт.*), — считает А. С. Мартынов, — выражали, вероятно, какие-то глубинные свойства и потребности китайской ханьской и послеханьской государственности. Необходимость в них была столь сильна, что доктрина универсальной власти успешно выдерживала борьбу с политической реальностью в самые неблагоприятные для себя времена» [Мартынов, 1978, с. 40]. В качестве примера автор приводит правителя династии Сун, власть которого распространялась отнюдь не на все собственно китайские земли и который тем не менее заявлял: «Я правлю тысячью государств, не делая различий между близкими и дальними» [Мартынов, 1978, с. 40].

Иная точка зрения была высказана Г. Франке. Этот исследователь согласен с тем, что вплоть до XIX в. понятие *jus gentium* было чуждым дальневосточной цивилизации. Вместе с тем он указывает на длительные периоды китайской истории, когда концепция «одно солнце на небе, один правитель на земле» не соответствовала политической реальности. Изучение договоров, заключавшихся императорами династии Сун с соседними государствами, привело Г. Франке к заключению, что традиционная концепция исконного сюзеренитета «Срединной империи» не определяла тогда внешнюю политику китайских правителей, поскольку реальное соотношение сил мешало осуществлению данной теории. «В этом отношении, — заключает историк, — период Сун несомненно может быть назван современным (по своему духу)» [Franke, 1970, с. 82].

К практике дипломатических отношений сунского Китая с соседями мы еще вернемся ниже. Пока же следует отметить, что точка зрения Г. Франке, казалось бы, подтверждается фактами истории взаимоотношений китайцев с тюрками в VI—VII вв.

Когда в 584 г. к тюркскому кагану Шаболюэ прибыл посол, доставивший ему грамоту суйского императора, он явочным порядком смог добиться признания каганом вассальной зависимости от династии Суй. При этом по началу Шаболюэ, видимо, не вполне отдавал себе отчет о значении происходящего, так как даже спросил у стоявших рядом с ним: «А что значит слово „вассал“?» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 237].

Это дало основание императору Вэнь-ди утверждать впоследствии: «Хотя с [Шаболюэ] и был заключен мир, но по-прежнему [мы считались правителями] двух государств; ныне (мы стали) сюзереном и вассалом» [Эршиу ши, т. 3, с. 2537; Бичурин, 1950, т. 1, с. 238].

Сопоставление этих текстов показывает, что обмен письмами между каганом Шаболюэ и императором Вэнь-ди в 584 г. закреплял установление между ними определенного рода отношений, не адекватных статусу сюзерен — вассал. Во всяком случае, Вэнь-ди признавал здесь законность такого положения, когда Китай оказывался одним из «двух государств», существовавших одновременно.

Ситуация почти полностью повторилась спустя полтора столетия, когда танский Тай-цзун решил начать военные действия против тюрков. «Вначале, — сообщает автор „Синь таншу“, — император во взаимоотношениях с тюрками придерживался ритуала „ди-го“, а теперь, разгневанный, сказал: „Раньше я был щедр к негодьям ради спокойствия наших границ, потому что Поднебесная еще не была умиротворена. Ныне они нарушили договор, и я уничтожу их“» [Эршиу ши, т. 5, с. 4130; Бичурин, 1950, т. 1, с. 251]. В качестве первого мероприятия, ознаменовавшего изменение отношения к тюркам, Тай-цзун приказал «направляемые им грамоты впредь именовать эдиктами или рескриптами» [Эршиу ши, т. 5, с. 4130; Бичурин, 1950, т. 1, с. 251].

Термин «ди-го» (211) появился в китайском дипломатическом лексиконе задолго до танского времени. Мы встречаем его еще в источниках эпохи Хань. Он фигурирует, например, в ответном письме ханьского Вэнь-ди на послание сюннуского шаньюя накануне заключения «договора о мире и родстве». Вэнь-ди цитирует слова шаньюя: «После того как между нашими двумя государствами установится мир, основанный на родстве, оба государя будут наслаждаться радостью дружбы» — и добавляет: «Мы весьма одобряем эти слова» [Бань Гу, 1964, т. 11, с. 3762; Материалы, 1968, с. 48]. Цель заключения союза Вэнь-ди видит в том, чтобы «народы наших двух государств стали как дети одной семьи»; хань и сюнну, по его мнению, суть «соседние ди-го» [Бань Гу, 1964, т. 11, с. 3763; Материалы, 1968, с. 48].

Тот же термин употреблен Сыма Цянем для характеристики взаимоотношений Хань и сюнну в период правления шаньюя Модэ: «сюнну чрезвычайно усилились, покорили всех северных варваров, а на юге считались ди-го со Срединным государством» [Такигава, 1955, т. 9, с. 20].

Для понимания реального содержания этого термина важен также контекст, в котором он употреблен в связи с прибытием шаньюя Хуханье ко двору ханьского императора Сюань-ди в 52 г. до н. э. В связи с тем что подобных прецедентов ранее не бывало, высшие сановники разошлись во мнениях относительно того, в соответствии с каким ритуалом следует принимать в столице Хуханье. Сяо Ванчжи полагал: «Шаньюй не пользуется летосчис-



лением (принятым в «Срединной империи») и поэтому (считается правителем) ди-го. Его следует принять с почестями (указывающими на то, что он) не является вассалом». После длительного обсуждения император решил принять шаньюя как вассала, но не называть его по имени [Бань Гу, 1964, т. 10, с. 3282—3283].

Таким образом, и в этом случае положение «ди-го» подразумевает признание законности существования какого-то государства наряду со «Срединной империей» и отнюдь не в качестве ее вассала. Н. Я. Бичурин переводит термин «ди-го» как «равное государство» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 60, 251], В. С. Таскин — как «равное по силе государство» [Материалы, 1968, с. 39, 48]. Представляется, что употребление термина «ди-го» подразумевает не реальное соотношение сил двух государств (ни по территории, ни по численности населения Хань и сюннуская держава никогда не были равны, а иных критериев для сопоставления силы государств в древности не существовало), а их статус, не предусматривавший отношений сюзерен — вассал. Отсюда — признание законности одновременного существования «двух государств», «двух правителей» — положение, несовместимое с идеей «одно солнце на небе, один правитель на земле». Между тем в эпохи Хань и Тан такое положение постулировалось в официальных посланиях китайских императоров. Более того, и в том, и в другом случае мы находим указания на существование санкционированного ритуала, которым обставлялись такого рода отношения.

### *«Договор о мире и родстве» и «братский союз»*

Нетрудно заметить, что признание отношений, не предусматривавших вассальной зависимости соседнего государства от Китая, каждый раз оказывалось сопряженным с установлением определенных родственных связей между «двумя правителями».

Частным случаем этого является заключение так называемого договора о мире и родстве — хэ цинь (212). Прецедент был создан Лю Баном, основателем династии Хань, заключившим такого рода договор с сюннуским шаньюем Модэ вскоре после неудачной попытки покорить сюнну военной силой. Впоследствии этот договор неоднократно возобновлялся [Ван Тунлин, 1933, т. 2, с. 43—44]. Практика договорных отношений на основе «мира и родства» существовала в период Северных династий; при Танах она стала одной из основных форм установления непосредственных контактов Китая с тюрками и уйгурами [Эршиу ши, т. 5, с. 4140, 4142], тибетцами и Наньчжао [Эршиу ши, т. 5, с. 4136, 4158].

Реальным содержанием таких договоров было породнение китайского императора с правителем соседнего государства. Первоначальная идея установления родственных отношений между ханьским Гао-цзу и сюннуским шаньюем принадлежит Лю Цзиню. Предлагая отдать дочь императора — принцессу Чан — в жены Модэ, он следующим образом аргументировал выгоды этого пред-

приятия: «При жизни Модэ будет, естественно, зятем, а после его смерти шаньюем станет внук. А где это слыхано, чтобы внук выступал против своего деда?» [Такигава, 1955, т. 8, с. 4233].

Впрочем, с самого начала «породнение» это имело фиктивный характер. Узнав о предстоящем браке принцессы Чан с Модэ, супруга императора день и ночь плакала, приговаривая: «Моя единственная дочь! Можно ли бросить ее на произвол судьбы у сюнну?!» Гао-цзу в конце концов поддался уговорам и послал шаньюю девушку из простой семьи, выдав ее за принцессу [Такигава, 1955, т. 8, с. 4233]. Так же поступали впоследствии и другие китайские императоры, заключавшие договоры о мире и родстве.

Иногда породнение правителей облекалось в иную форму. Договор тюркского кагана Шаболюэ с суйским Вэнь-ди предусматривал не выдачу замуж за тюрка китайской принцессы, а лишь удочерение императором жены кагана. Шаболюэ был женат на «принцессе Цяньцзинь», присланной ему в свое время правителем династии Северная Чжоу. Суйский Вэнь-ди объявил ее в 584 г. своей дочерью под именем «принцессы Да-и» и пожаловал ей фамилию Ян [Бичурин, 1950, т. 1, с. 236].

Так или иначе, фактическое или формальное породнение китайского императора с правителем соседней страны само по себе уже предполагало изменение внутренней сущности последнего. Зять императора не мог быть получеловеком «с сердцем дикого зверя». Брачный союз с ним означал исключение его из числа «варваров» в обычном традиционном конфуцианском смысле этого слова. А это, в свою очередь, было логическим основанием для изменения его политического статуса: «варвары» могли быть только вассалами, с родственниками императора устанавливались отношения иного рода, исключавшие принципиальную «взаимную разность». Представляется, что именно с этой точки зрения следует толковать некоторые детали, которыми автор «Суйшу» обрамляет свое повествование о встрече кагана Шаболюэ с послом суйского императора. Жена кагана, которая незадолго до того просила Вэнь-ди обходиться с каганом как с сыном, вдруг шепнула послу: «У кагана характер шакала и волка!». И посол тут же потребовал, чтобы тюркский правитель назвался вассалом Суй [Эршиу ши, т. 3, с. 2537].

В ряде случаев «договор о мире и родстве» санкционировал установление между китайским императором и правителем соседнего государства именно тех родственных отношений, которые вытекали из самого факта породнения. Коль скоро считалось, что император отдает замуж свою дочь, сам он становился тестем второго участника договора. Взаимоотношения между Китаем и соседом становились подобными родственным связям между тестем и зятем.

Однако формальные родственные отношения, устанавливавшиеся между двумя правителями в соответствии с «договором о мире и родстве», отнюдь не всегда совпадали с узами родства, соот-

ветствовавшими самому характеру породнения. Яркий пример тому — первый договор между Хань и сюнну. Муж дочери Гао-цзу, казалось бы, должен был называть себя его зятем. Но по условиям договора между ханьским императором и шаньюем признавались отношения, связывающие старшего и младшего братьев [Бань Гу, 1964, т. 11, с. 3754; Бичурин, 1950, т. 1, с. 52]. Это, между прочим, послужило основанием для Модэ просить после смерти Гао-цзу руки его вдовы Люй-хоу: по существовавшему у сюнну обычаю левирата младший брат после смерти старшего мог взять в жены его вдову.

Поэтому официальное установление определенных родственных отношений между двумя правителями, заключавшими «договор о мире и родстве», могло варьироваться. «Раньше я был братом, — писал, например, уйгурский каган китайскому императору, — ныне же стал зятем, почти сыном» [Эршиу ши, т. 5, с. 4141]. Тибетский правитель, намеревавшийся вступить в договорные отношения с Китаем, «просил установить ритуал либо старшего брата с младшим, либо тестя с зятем» [Эршиу ши, т. 5, с. 4158].

Сам по себе тот факт, что отношения между китайским императором и правителем соседней страны мыслились в терминах родства, совершенно исключает возможность полного равенства сторон. Правда, в русском языке, например, есть так называемые взаимные термины родства, обозначающие одинаковые связи говорящего с называемыми, и наоборот. К таким терминам относится, в частности, русское «брат»: лицо, которого я именую этим термином, называет меня им же. В других системах родства существуют взаимные термины, отсутствующие в русском. Австралийцы обозначают отца отца тем же термином, что и сына сына; таким образом, дед и внук называют друг друга одним и тем же термином родства (о происхождении взаимных терминов в австралийских системах родства см. [Лихтенберг, 1960, с. 205—207]). Но в китайской системе родства эпохи древности и средневековья взаимные термины вообще отсутствовали (подробно см. [Крюков, 1972, с. 136—211]). Это означает, что, с точки зрения китайца, любые два лица, связанные родственными узами, занимали различное положение в системе отношений родства, так как они либо принадлежали к разным поколениям, либо отличались по относительному старшинству в пределах одного поколения и т. д.

Поэтому даже «братский союз» танского Тай-цзуна с тюркским каганом Тули [Эршиу ши, т. 5, с. 4130; Бичурин, 1950, т. 1, с. 250, 254], как и ханьского Гао-цзу с сюннуским Модэ [Бань Гу, 1964, т. 11, с. 3754; Бичурин, 1950, т. 1, с. 52], не означал равенства сторон (вопреки мнению И. Бичурина). И в том, и в другом случае китайский император выступал как «старший брат» по отношению к «младшему».

Это обстоятельство позволяет конкретизировать содержание слов ханьского Вэнь-ди о том, что ему хотелось бы видеть «народы двух стран подобными детям одной семьи». Выражение «одна семья» не должно дезориентировать современного читателя. Речь

идет здесь об отношениях родственников внутри одной семьи, которая в древнем и средневековом Китае отнюдь не объединяла равных по своему положению индивидуумов: отец и сын, старший и младший братья — все они занимали свое строго определенное место в регламентированной традицией системе семейного права.

Пожалуй, лучшим доказательством этого является «договор о мире и родстве» между тюркским каганом Тобо и правителями Северного Чжоу и Северного Ци около 572 г. Вот как описывает эти события автор «Суйшу»: «У Тобо было несколько сотен тысяч лучников, и Срединное государство страшилось его. Династии Чжоу и Ци наперебой поспешили заключить с ним добрые отношения, основанные на брачном родстве. Они истощали свою казну, посылая ему подарки. Тобо стал еще более заносчивым и частенько говаривал своим подчиненным: „Если только двое молокососов на Юге будут по-сыновнему почтительны и покорны, нам не придется опасаться бедности!“» [Эршиу ши, т. 3, с. 2536] (ср. пер. Бичурина сходного текста из «Чжоушу» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 233]). Каган Тобо, хотя и не был формально сюзереном по отношению к Чжоу и Ци, занимал в соответствии с договором, надо полагать, положение старшего родственника, что и давало ему повод «стать еще более заносчивым».

«Понятие „мира и родства“ отнюдь не означало вассальной зависимости», — считал Л. И. Думан [Китай и соседи, 1970, с. 42—43], и с этим безусловно можно согласиться, тем более что об этом прямо говорят данные источников (после 873 г. Таны согласились на «союз мира и родства» с Наньчжао и не стали требовать от него признания вассальной зависимости [Чжан Сюэгуан, 1942, с. 141]). Однако предположение Л. И. Думана о том, что «договор, основанный на мире и родстве, признавал полное равенство обеих сторон», оказывается не соответствующим действительности. Нет у нас оснований также полагать, вслед за Г. Франке, что в те или иные периоды истории средневекового Китая его дипломатия носила «современный» характер. Понятие равноправия и суверенитета независимых государств появилось лишь в новое время. Ни древняя, ни средневековая история Китая (как и других стран Востока) его не знала.

#### *Четыре типа статуса Китая в его взаимоотношениях с древними тюрками в VI—VIII вв.*

В VII—XIII вв. международная обстановка в Восточной Азии значительно изменилась по сравнению с предшествующим временем. Китай перестал быть единственным крупным государством в этом регионе. По мере укрепления держав тюрков, киданей, чжурчжэней их правители также начинают проявлять стремление к сюзеренитету над соседями. Осуществить его по отношению к мелким или еще только находящимся в процессе формирования государствам было нетрудно. Но установление прямых контактов между каганатом, Цзинь, Наньчжао, Тибетом и

Китаем уже не могло строиться на основе односторонних претензий на сюзеренитет. Основной формой внешнеполитических связей становятся договорные отношения.

Договоры, заключающиеся в VII—XIII вв. различными странами Восточной Азии, весьма неоднородны. Тем не менее, нам представляется, что в основе их так или иначе лежали две существовавшие в то время модели взаимоотношений между государствами. Обе они, хотя и по-разному, исходили из неравноправия участвующих сторон. Поэтому, с точки зрения какого-то одного из участников договора, существовало четыре теоретические возможности: во-первых, добиться от партнера признания им фактического (а не номинального) вассалитета; во-вторых, заключить с ним «договор о мире и родстве» или иной «родственный союз», сохранив за собой положение «старшего»; в-третьих, быть вынужденным пойти на признание своего статуса «младшего»; в-четвертых, согласиться на вассалитет. В отличие от эпохи Хань Китай в VII—XIII вв. поочередно оказывался во всех этих четырех ситуациях. Заметные изменения в статусе Китая прослеживаются хотя бы на примере его взаимоотношений с одной из крупнейших держав восточноазиатского раннего средневековья — тюркским каганатом.

Первоначальное возвышение тюрков совпадает по времени с борьбой на севере Китая двух государств — Западного и Восточного Вэй. Как показывает анализ археологических данных, интенсивное культурное воздействие тюрков прослеживается здесь уже в самом начале VI в., когда сами тюркские племена находились еще под властью жужаней. По сообщению «Чжоушу», в 545 г. западновэйский Вэнь-ди отправил посольство к тюркам, а на следующий год в его столицу прибыли тюркские послы [Эршиу ши, т. 3, с. 2340]. «Местные изделия», присланные каганом Тумэнем, включали, надо полагать, те предметы материальной культуры тюрков, которые были в той или иной мере восприняты местным китайским населением (нам уже приходилось упоминать о проникновении в китайскую среду тюркской одежды, конской упряжи, жилища).

В середине VI в. тюрки освободились из-под жужаньского владычества. Каган Тумэнь закладывает основы мощного государства, простершего свои пределы на многие тысячи километров и ставшего вскоре «соперником Срединному государству».

Тобо, пришедший к власти в 572 г., обладал уже реальной силой, позволившей ему «возыметь намерение взять верх над Китаем» [Эршиу ши, т. 3, с. 2340]. В ответ Северное Чжоу по собственной инициативе предложило Тобо заключить «договор о дружбе и родстве», согласно которому тюрки должны были получать 100 тыс. штук шелковых тканей ежегодно. «Тюрки, жившие в столице (Северного Чжоу), — продолжает автор „Чжоушу“, — пользовались привилегиями, носили шелковые одежды, ели мясо, а общее число их нередко доходило до нескольких тысяч человек» [Эршиу ши, т. 3, с. 2340]. Аналогичный договор поспешил заклю-

чить с каганатом и правитель Северного Ци; упоминавшееся высказывание Тобо о «южных молокососах» дает серьезные основания полагать, что в первых договорах северокитайских государств с каганом их правители согласились на положение «младших родственников» предводителя тюрков.

Положение изменилось после объединения всего Китая под властью династии Суй. Обмен грамотами между каганом Шаболюэ и суйским императором Вэнь-ди в 584 г. означал возобновление родственного союза китайцев и тюрков, но Вэнь-ди, как мы помним, став отцом супруги Шаболюэ, считал и Шаболюэ своим сыном. Стороны поменялись местами, хотя и продолжали считаться «двумя владетелями». Затем энергичные действия китайского посла привели к изменению статуса кагана и признанию его вассалом Суй.

Вассальные отношения нашли отражение в «докладе» кагана Циминя, датированном 607 г.: «В прошедшее время святой муж покойный император... при жизни своей милосердовал о вассале... Когда родные братья вассала, по зависти и злости, хотели убить его, вассал в то время не имел места, куда бы мог скрыться... К счастью, вспомнил слова святого мужа, покойного императора, и пришел сюда искать спасения. Святой муж, покойный император, увидя вассала, проникнут был жалостью и оживотворил вассала» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 244; ср. Эршиу ши, т. 3, с. 2537]. В порыве верноподданических чувств Циминь намерен был даже заставить тюрков носить китайскую одежду и следовать китайским обычаям.

Обострение социальных противоречий и общая кризисная ситуация в империи Суй между тем не могли не сказаться на китайско-тюркских контактах: «Великое множество жителей Среднего государства перешло к Шиби-хану, и он сделался могущественным государем... Он имел до миллиона войска. Никогда и в древние времена северные кочевники не были столь сильны» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 245].

Это новое изменение в соотношении сил между Китаем и его северным соседом определяло суть той международной обстановки, в которой Ли Юань летом 618 г. объявил себя императором новой династии Тан. Официальные китайские исторические труды, редактировавшиеся много лет спустя после этих событий, как правило, умалчивают о характере взаимоотношений основателя танской империи с каганатом. Лишь в главе, посвященной истории тюрков в «Синь таншу», мимоходом обронено несколько слов, проливающих свет на эту проблему. В 629 г., накануне решающих сражений с тюрками, Тай-цзун сказал царедворцам: «При первоначальном утверждении престола высочайший родитель мой для спасения подданных унизился пред тукюэсами и назвался вассалом их. Я всегда с стесненным сердцем и страждущей головой помышлял смыть это поношение в Поднебесной» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 255; Эршиу ши, т. 5, с. 4130].

К осуществлению этой цели Тай-цзун шел постепенно, не стре-

мясь опережать события. Сначала он согласился на предложение кагана Тули заключить «братский союз», оговорив себе положение старшего брата; это был период, когда, по словам Тай-цзуна, во взаимоотношениях с тюрками он придерживался ритуала «диго». Позднее, почувствовав, что удобный момент наступил, Тай-цзун начал военные действия против тюрков, захватил в плен кагана Цзели и в числе предъявленных тому обвинений указал следующее: «Согласившись на заключение „договора о мире и родстве“, ты тянул время и уклонялся от него» [Эршиу ши, т. 5, с. 4131]. Устранив Цзели, Тай-цзун сделал каганом своего ставленника Сымо, который в знак благодарности обещал «за свой род быть псом для государства и с лаем стеречь северные врата Сына Неба» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 262], признав тем самым вассальную зависимость от династии Тан. Через некоторое время «все тукюэсы сделались пограничными вассалами Китая» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 262].

В течение полустолетия после этого тюрки находились в зависимости от империи Тан. «Народу табгач (т. е. китайцам; о значении этого этнонима см. ниже. — *Авт.*) стали они рабами своим крепким мужским потомством и рабынями своим чистым женским потомством», — так характеризует автор надписи в честь Кюль-тегина отношения тюрков с Китаем в 630—679 гг. Но тюрки не смирились. «Весь тюркский народ так сказал: Я был народом, имеющим свое государство, где теперь мое государство? Для кого я добываю (завоевываю) государства? — (так) они говорили: Я был народом, имеющим (своего) кагана, где мой каган? Какому кагану отдаю (мои) труды и силы? — так они говорили и, так говоря, стали врагами табгачскому кагану (т. е. китайскому императору. — *Авт.*)» [Кляшторный, 1964, с. 23—24].

Тюркское восстание 679 г. привело к созданию Второго каганата. После того как в 693 г. к власти пришел Мочжо, он предложил императрице У-хоу установить между Китаем и тюрками родственные отношения: «просил, чтобы императрица усыновила его». Союз этот так и не был заключен, но «Мочжо, упоенный славой побед, низко думал о Срединном государстве и даже гордился пред ним... Все иностранные владетели повиновались его повелениям» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 268, 270]. В 703 и 710 гг. Мочжо вновь предлагал установить договорные отношения. Только что взшедший на престол император Жуй-цзун согласился выдать за кагана девушку из знатной семьи. В 714 г. родственный союз был возобновлен, а кагану «послана милостивая грамота» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 272]. Еще через семь лет каган Бильге вновь выступил с предложением заключить мир и «обещался почитать Сына Неба как сын отца»; договор вступил в силу [Бичурин, 1950, т. 1, с. 275]. После этого сложилась довольно любопытная ситуация. Каган Бильге считался сыном танского Сюань-цзуна, заключившего «договоры о мире и родстве» с киданями и си (татабы), тогда как последние были вассалами тюркского кагана. Справедливо усматривая в этом противоречие, Биль-

ге просил отдать за него дочь Сюань-цзуна. Отказ в этом мотивировали тем, что каган не мог быть и сыном и зятем императора в одно и то же время (между тем мы видели, что сюннуский Модэ, например, был одновременно и младшим братом, и зятем ханьского Гао-цзу). В конце концов Сюань-цзун согласился на брачное родство с каганом [Бичурин, 1950, т. 1, с. 276—277].

Через несколько лет, используя ослабление тюркского каганата, Сюань-цзун предпринимает попытки навязать ему вассалитет, и в 745 г. ему это удается [Бичурин, 1950, т. 1, с. 278].

Таким образом, на протяжении VI—VIII вв. стрелка внешнеполитического барометра во взаимоотношениях Китая с тюрками неоднократно перемещалась между двумя полюсами — от сюзеренитета Китая до признания им вассальной зависимости.

### *Договорные отношения Китая с северными соседями в XI—XIII вв.*

К сожалению, тексты договоров, заключавшихся танскими императорами с тюркскими каганами, до нас не дошли. Зато нам более или менее хорошо известны аналогичные документы, отражавшие правовое положение сунского Китая в его взаимоотношениях с киданями, тангутами и чжурчжэнями.

Первым историческим прецедентом такого рода был в эпоху Сун китайско-киданьский договор 1005 г. («Шаньюаньский договор»). Он узаконивал отсутствие между Сун и Ляо отношений типа «сюзерен — вассал», что фиксировалось в преамбулах клятвенных писем сунского Чжэнь-цзуна и ляоского Шэн-цзуна: «Император Великой династии Сун с уважением посылает клятвенный договор императору киданей» и «император великих киданей с уважением посылает клятвенный договор императору Великой династии Сун» [Е Лунли, 1979, с. 283—284]. Текст договора содержит обязательство Китая в одностороннем порядке выплачивать киданям 200 тыс. штук шелка и 100 тыс. лянов серебра, «учитывая благоприятные природные условия нашей страны» [Е Лунли, 1979, с. 283].

«Шаньюаньский договор» явился прототипом всех последующих дипломатических документов, регламентировавших связи Сун с Ляо, Си Ся и Цзинь. По условиям договора, заключенного сунским Жэнь-цзуном с ляоским Син-цзуном в 1042 г., киданьский правитель становился «младшим братом» китайского императора [Е Лунли, 1979, с. 286, 289]. В то же время размер подарков, присылавшихся Китаем, увеличивался до 300 тыс. штук шелка и 200 тыс. лянов серебра. Характер взаимоотношений Сун и Ляо весьма напоминает здесь статус Хань по договору с сюнну: Китай фактически откупался от своего соседа, довольствуясь признанием его старшинства в «братском союзе».

Основной договор, заключенный между Сун и тангутами, относится к 1044 г. Его характер существенно отличается от предыдущих. Несмотря на то что Китай обязывался ежегодно при-



сылать тангутам подарки в виде серебра, шелка и чая, правитель тангутов получал инвестицию от Жэнь-цзуна и признавал себя его вассалом [Чжан Сюэгуан, 1942, с. 187].

Между Сун и Цзинь было заключено шесть договоров — в 1120, 1123, 1126, 1141, 1165 и 1208 гг. Тексты некоторых из них дошли до нас не полностью, и поэтому Г. Франке рассматривает, в сущности, лишь три договора — 1123, 1126 и 1141 гг. [Franke, 1970, с. 60—82]. Тем не менее попытаемся проследить изменения в важнейших положениях всех шести договоров, используя для этого преимущественно сводку Чжан Сюэгуана [Чжан Сюэгуан, 1942, с. 188—199; Гончаров, 1982, с. 47—55].

В 1120 г. после длительных переговоров был заключен первый договор между Китаем и чжурчжэнями, предусматривавший совместные действия против Ляо. Обе стороны обменялись «грамматами», что указывает на их независимое положение. Однако после разгрома киданей сунский император обязывался выплачивать Цзинь те же количества шелка и серебра, которые до того получали кидане.

После того как чжурчжэни захватили у киданей Яньцин и передали его Сун, в 1123 г. был заключен второй договор. Китайцы должны были выплачивать Цзинь компенсацию за передачу Яньцина, а также направлять в цзиньскую столицу послов с поздравлениями по случаю Нового года и дня рождения чжурчжэньского правителя. Уступка Китая продемонстрировала его слабость. Условия договора теперь уже не могли удовлетворить чжурчжэней.

Действительно, через два года между Китаем и государством Цзинь начались открытые военные действия, сразу же принесшие успех чжурчжэням. Но, несмотря на превосходство в численности, китайская армия переправилась на южный берег Хуанхэ и отошла к столице. Кайфын не был взят, но мирный договор 1126 г. предусматривал выплату контрибуции и передачу заложников. Суны официально признали себя младшими родственниками чжурчжэньского правителя. В следующем году чжурчжэни под предлогом невыполнения Китаем условий мира снова вторглись на территорию империи, сунская столица пала, император Цзинь-цзун и его преемственник Хуэй-цзун были взяты в плен.

Гао-цзун, вступивший на престол в новой столице на Юге, лавировал между патриотически настроенными военачальниками и капитулянтской партией. Во время очередного наступления чжурчжэней, дошедших до берегов Янцзы, он писал в послании на имя одного из цзиньских полководцев: «Я согласен упразднить свой почетный титул и признаю, что меж Небом и Землей существует лишь государство Великой династии Цзинь!» [Чжан Сюэгуан, 1942, с. 193]. Новый договор, заключенный в 1141 г., фиксировал это: Гао-цзун признавал себя вассалом Цзинь и получал титул императора Сун из рук чжурчжэньского правителя. Вся территория к северу от р. Хуайхэ переходила к Цзинь.

Следующий договор, 1165 г., Суны вполне могли рассматривать

как свою дипломатическую победу, подготовленную военными неудачами Цзинь. Сунский император добился права называть себя племянником чжурчжэньского правителя, и послания, которыми они впредь должны были обмениваться, в соответствии с этим стали именоваться «грамотами». Количество дани, присылаемой сунским двором, уменьшилось, и она стала называться «ежегодными подарками».

Последним по времени крупным соглашением Сун и Цзинь был договор 1208 г. Чжурчжэни вновь добились уступок со стороны Китая как по сути дела (увеличилось количество подарков, выплачивалась контрибуция), так и по форме (изменилась формулировка, определявшая родственное положение сунского императора).

Кратко охарактеризовав ситуации, в которых заключались сунско-киданьские, сунско-тангутские, сунско-цзиньские договоры, мы можем теперь проанализировать их содержание по основным пунктам, среди которых выделим: формальное положение сторон; определение «родственных» отношений; характер дани и ее размеры.

Лишь два договора из девяти фиксировали установление вассального положения одной из сторон: в 1044 г. государство тангутов становилось вассалом Сун, в 1141 г. Сун признавало сюзеренитет Цзинь. Признание вассального положения оформлялось тем, что признавший сюзеренитет противоположной стороны не имел права называть себя «императором», но должен был употреблять выражение «Я, Ваш слуга» и называть себя по имени. Характерно, что полный текст документов, относящихся к заключению договора 1141 г., не сохранился ни в одном сунском источнике. Последующие историки приложили усилия к тому, чтобы вычеркнуть из истории династии Сун эту отнюдь не украшающую ее страницу. Текст письма Гао-цзуна чжурчжэньскому сюзерену дошел до нас в одной из биографий, включенных в «Цзиньши»: в нем сунский правитель называл себя «Коу, Ваш слуга» (Коу — личное имя Гао-цзуна). Соответственно послание вассала именовалось не «грамотой», а «докладом», тогда как сюзерен направлял в ответ «эдикты».

Все остальные из упоминавшихся выше договоров фиксировали статус сторон, основывавшийся на второй модели взаимоотношений между странами. При этом документы 1042, 1126, 1165 и 1208 гг. содержат прямое указание на характер «родственных» связей, в которые вступали правители Сун, Ляо и Цзинь. Договор 1042 г. определял положение сунского императора как «старшего брата» киданьского правителя, по договорам 1126 и 1208 гг. китайский Сын Неба становился «племянником» предводителя чжурчжэней, который, в свою очередь, был его «старшим дядей по отцовской линии» (старшим братом отца) — бофу (213). Но по договору 1165 г., когда чжурчжэни несколько сдали свои позиции, сунский император стал называть императора Цзинь «младшим дядей по отцовской линии» (младшим братом отца) — шу (214). Поэтому

менее выгодные для Сун условия договора 1208 г. заключались в данном случае не в том, что, как считает М. В. Воробьев, «южносунский император отныне именовался более дальним родственником Цзинь» [Воробьев, 1975, с. 345], а в том, что правитель чжурчженей из «младшего дяди» сунского императора превратился в его «старшего дядю». Такое изменение родственного статуса не могло, разумеется, привести к тому, что «степень вассальной зависимости Южной Сун от Цзинь несколько усилилась» [Воробьев, 1975, с. 345], поскольку ни один из сунско-цзиньских договоров (за исключением договора 1141 г.) вообще не предусматривал признания вассальной зависимости Сун.

## **КИТАЙ И «ВАРВАРЫ» В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ КИТАЙЦЕВ**

Традиционная конфуцианская концепция, проводившая качественные различия между китайцами, с одной стороны, и «варварами» — с другой, не оставалась неизменной на протяжении всей эпохи древности и средневековья. Объективные условия жизни китайского общества в VI—XIII вв. привели к тому, что эта концепция вынуждена была отчасти уступить свои позиции: в противовес ей формируется иная система представлений, по-новому трактующая вопрос о характере соотношения китайцев с другими народами земли.

### *Спор о судьбе покорившихся тюрков*

В 630 г. танскому Тай-цзуну удалось наконец одержать решающую победу над тюрками, неоднократно угрожавшими до этого столице империи. Тюркский каган Цзели был взят в плен; несколько сот тысяч его подданных подчинилось Китаю. Вопрос о том, как надлежит поступить с этой массой покорившихся врагов, волновал императора Тай-цзуна, и он предложил придворным сановникам высказать свое мнение на этот счет.

Многие высшие чиновники полагали, что лучшим выходом из положения было бы расселить пленников на Среднекитайской равнине вперемешку с китайским населением, с тем чтобы они постепенно овладевали навыками земледелия и ткачества. Со временем их отличия от китайцев исчезли бы, и они тем самым пополнили бы реестры земледельцев.

Сановник Вэнь Яньбо выступил, однако, с другим предложением. Он считал целесообразным не разрушать традиционную организацию покорившихся тюрков и не изменять их исконных обычаев, но, сохранив в неприкосновенности и то и другое, расселить этих новых подданных на пограничных землях вдоль северных пределов империи, подобно тому как ханьский Гуан У-ди поступил с покорившимися сюнну.

Против совета расселить тюрков чересполосно с китайцами во внутренних районах страны выступил и Вэй Чжэн. Но он

пошел в своих рассуждениях еще дальше: «Тюрки из поколения в поколение были врагами Срединного государства. Сейчас они покорились, и если уж не уничтожать их, то следует вернуть их на земли к северу от пустыни... Сейчас их сто тысяч. Если через несколько лет число их удвоится, то, будучи расселены вблизи столицы, они уподобятся недугу, который поразит самое сердце империи». По мнению Вэй Чжэна, необходимо было предпринять все возможное, чтобы вообще не позволять тюркам приближаться к границам Китая, ибо «у них душа птиц и зверей, они не одного рода с нами: ослабев они покоряются, почувствовав силу — начинают бунтовать, — таковы их врожденные свойства».

«Вы заблуждаетесь, — возразил ему Вэнь Яньбо. — По отношению к варварам четырех стран света Сын Неба словно Небо и Земля, которые питают все сущее, защищают, поддерживают и сохраняют в целостности и покое. Ныне тюрки разгромлены и их остатки пришли к нам в поисках спасения. Не оказать им сочувствия и жалости, бросить их на произвол судьбы — это несовместимо с принципами Неба и Земли».

В этом споре, подробности которого известны нам из «Синь тан-шу» [Эршиу ши, т. 5, с. 4131], император принял сторону Вэнь Яньбо. Но, отвлекаясь от конкретных рекомендаций участников дискуссии (подробнее см. [Чжан Сюн, 1980, с. 44—48]), нетрудно заметить, что различие в подходе к обсуждавшемуся вопросу определялось в данном случае не только соображениями практического характера. За доводами спорящих обрисовываются две принципиально различные универсальные концепции о месте китайцев среди населяющих землю людей.

Обе эти концепции были отнюдь не новы. Поэтому весь спор в целом удивительно напоминает то столкновение позиций по поводу целесообразности военных действий против варваров, которое произошло лет за 600 до того времени — в эпоху Хань. В сущности, предложения Вэй Чжэна основываются на традиционном конфуцианском представлении о варварах как о не вполне людях: у них лишь лица людей, а сердца — диких зверей. Врожденные качества варваров невозможно изменить, и поэтому покорившиеся варвары никогда не смогут стать настоящими подданными. На них нельзя воздействовать категориями долга и справедливости. Отсюда и следует вывод: лучше вообще не иметь с ними дела и не вступать с ними в какие бы то ни было отношения [Бань Гу, 1964, т. 11, с. 3834].

Вэнь Яньбо, напротив, был сторонником взгляда, согласно которому никакого качественного, непреходящего различия между китайцами и «варварами» вообще не существовало. Образ жизни и привычки их действительно отличаются от «наших», но дело здесь не в каких-то врожденных свойствах, и поэтому «варвар», оказавшийся среди китайцев, со временем может слиться с ними, воспринять их язык и обычаи.

Обратим внимание на то, что, солидаризируясь с теорией единства человечества, сформулированной в ханьское время антикон-

фуцианскими мыслителями-вольнодумцами, Вэнь Яньбо для доказательства своей правоты ссылается на авторитет Конфуция, утверждавшего: «В деле воспитания нельзя делать различий между людьми» [Древнекитайская философия, 1972, с. 168; Legge, 1940, т. 1, с. 305]. (Представляется, что смысл, вложенный в слова Конфуция Вэнь Яньбо, удачно переведен И. Бичуриным: «Можно образовать неимеющих единства в происхождении» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 258].)

Так или иначе, дискуссия при дворе танского Тай-цзуна отражала все те же два противоположных взгляда на проблему «Китай — варвары», которые сложились еще в эпоху Хань. С тех пор они иногда высказывались как альтернативные толкования, иногда же какая-либо одна точка зрения брала верх над другой. И в том, какой же из двух подходов к проблеме оказывался преобладающим в определенный период времени, неизменно отражалась общая политическая ситуация, в которой оказывался китайский этнос. Этот вывод в равной мере справедлив как в отношении III—VI вв., когда конфуцианская концепция врожденной исключительности людей «Срединного государства» явно сдает свои позиции, так и в отношении рассматриваемого нами периода VII—XIII вв., на протяжении которых меняющиеся политические условия склоняли чаши весов поочередно то в одну, то в другую сторону.

### *Концепция этнической исключительности в идеологии эпохи Тан*

Вполне закономерно, что идеи этнической исключительности получили дополнительный стимул своего проявления именно в периоды усиления государства, упрочения его позиций во взаимоотношениях с соседями. В истории контактов китайцев с другими народами Восточной Азии это было в равной степени свойственно обоим взаимодействовавшим сторонам. Недаром каган Цзели в момент своего наивысшего могущества «считал себя выше всех варваров и был надменен в отношениях к Срединному государству» [Эршиу ши, т. 5, с. 4130].

Не случайно поэтому, что конфуцианская идея врожденной противоположности китайцев и «варваров», поколебленная в эпоху смутного времени Южных и Северных династий, вновь возродилась именно в период, когда раннесредневековый Китай переживал апогей своего политического усиления, в VII—VIII вв.

Историк Ду Ю (735—812) в своем известном сочинении «Тун-дянь» развертывает аргументацию в пользу predeterminedности органического превосходства китайцев над «варварами», поразительно похожую на мысли, высказывавшиеся на этот счет Бань Гу еще в I в.: «Земли хуася находятся в центре того, что освещает солнце и луна между верхней и нижней твердью. Все живое там получает здоровое жизненное начало. Характер людей там уравновешенный и добрый, почвы плодородны, а растительность

разнообразна. Поэтому там появляются на свет совершенномудрые, которые наследуют (друг от друга) нормы (поведения) и учения и претворяют их (в жизнь)... Земли же (варваров) расположены по краям. Жизненные начала там нездоровые. У них не рождаются на свет совершенномудрые, и там некому исправить первоначальные нравы» [Мартынов, 1978, с. 38]. То, как эти идеи проявлялись на практике общественной жизни, можно проиллюстрировать на двух примерах.

Первый из них имеет отношение к существовавшей с начала VII в. практике обучения в столице представителей иноплеменной знати. Временами общее число молодых людей из Корё, Пэкче, Силла, Японии, Гаочана, Тибета, прибывших в Чанъань для овладения науками, достигало 8 тыс. [Эршиу ши, т. 4, с. 3575]. Пройдя курс обучения, они возвращались домой, обогащенные познаниями в области китайского языка, письменности, литературы, точных наук. Они становились не только проводниками китайской культуры, но зачастую и адвокатами интересов империи Тан. Были среди них и такие, кто предпочитал не возвращаться на родину и оставался в Китае (среди таких называем, например, друга поэтов Ли Бо и Ван Вэя японца Абэ Накамура: оставшись в Китае, он принял имя Чао Хэна). Разумеется, были среди чанъаньских «иностранных студентов» и люди, которые, попав в Китай по доброй воле или в силу сложившихся обстоятельств, оставались верны интересам своего народа и по возвращении домой нередко участвовали в военных столкновениях с китайцами.

Имея в виду эту последнюю категорию иноплеменников, проживавших в Китае, автор «Синь таншу» писал: «В то время (конец VII в. — *Авт.*) сыновья-заложники из числа варваров четырех стран света в большинстве своем жили в столице. Среди них были такие, как Лунь Цинлин, Ашидэ Юаньчжэнь и Сунь Ваньжун. Все они, находясь при дворе, изучили законы Срединного государства, а по возвращении домой, как правило, причиняли ущерб нашей пограничной области» [Эршиу ши, т. 5, с. 3937].

Среди трех упомянутых лиц первый был тибетцем, третий — киданьским военачальником, а Ашидэ Юаньчжэнь — это знаменитый тюрк, «мудрый Тонъюкук», с деятельностью которого связано новое возвышение тюрков и возникновение Второго каганата [Кляшторный, 1964, с. 27—30].

Полагая, что император допускает ошибку, санкционируя обучение в своей столице будущих врагов, сановник Се Дэн представил в 691 г. доклад, где говорилось:

«Тюрки, тибетцы и кидане согласно установленному правилу допускаются ко двору, получают награды и повышения в военных чинах. Они посещают императорское училище, смеяют свои одежды из войлока и шерсти, овладевают языком Чу и Ся (китайским языком. — *Авт.*). Они изучают наши победы и поражения, засвидетельствованные на картах и в истори-

ческих трудах. Они знакомятся с тем, где трудно и где легко преодолеть горы и реки. Хотя наше государство и славится просвещенностью, дети волков не знают благодарности. И впоследствии они причинят нам вред» [Эршиу ши, т. 5, с. 3938].

Для нас в данном случае представляет интерес та аргументация, посредством которой Се Дэн обосновывает необходимость отказаться от обучения иноплеменников. «Я слышал, — говорит он, — что варвары и китайцы не должны находиться рядом с друг другом, — таково древнее предостережение. Поэтому их следует отогнать за пограничную стену, и хотя они изредка будут прибывать на аудиенцию, после этого они должны вернуться обратно, — таково правило правителей трех династий» [Эршиу ши, т. 5, с. 3937].

К сожалению, продолжает Се Дэн, со времени Хань и Вэй некоторые «варвары» меняли свою одежду и поселялись в домах, их не заставляли возвращаться восвояси. Но «если сопоставить пользу и вред, то следует признать правоту правителей трех династий и ошибку императоров Хань и Вэй» [Эршиу ши, т. 5, с. 3937].

Перед нами, в сущности, те же доводы, которые приводились Вэй Чжэном во время спора при дворе Тай-цзуна. Тогда император отверг предложение о самоизоляции от «варваров» ввиду пагубности контактов с теми, у кого «душа птиц и зверей». Но сама по себе идея неполноценности «варваров» не была опровергнута и спустя некоторое время вновь стала фигурировать в качестве аргумента при решении острых политических вопросов. Сам факт включения биографии Се Дэна в «Синь таншу» свидетельствует о популярности такого рода представлений.

Второй пример закономерного возрождения этноцентристских концепций в период Тан связан с мероприятиями по запрещению буддизма, предпринятыми У-цзуном в 845 г.

Это была третья по счету серьезная антибуддийская акция с момента проникновения этой религии в Китай. Первая из них была осуществлена в 446 г. правителем династии Северная Вэй Тоба Тао; вторая — в 577 г. северочжоуским императором У-ди. Непосредственной причиной запрета на исповедование буддизма, введенного танским У-цзуном, явились чисто экономические противоречия: увеличение числа буддийских монастырей привело к значительному сокращению налоговых поступлений в казну, так как монахи не платили налогов. Последовав совету Ли Дэюя и некоторых других противников буддизма, У-цзун приказал уничтожать монастыри. В результате этого по всей стране было разрушено более 4600 монастырей, в мир вернулось более 260 тыс. монахов, было конфисковано много плодородных земель и около 150 тыс. рабов [Эршиу ши, т. 4, с. 3129].

Обосновывая необходимость предпринятых им мер, У-цзун указывал на ущерб, причиняемый благосостоянию страны мо-

нахами, которые не занимаются земледелием и шелководством, но сыты и одеты. Однако главный довод против распространения буддизма заключался не в этом. У-цзун писал в своем рескрипте: «К тому же Гао-цзу и Тай-цзу с помощью военной силы усмирили бунт, посредством просвещения привели Китай к согласию. Этих двух средств вполне достаточно для того, чтобы управлять государством. Так неужели нам может противостоять какая-то ничтожная западная религия?» [Эршиу ши, т. 4, с. 3129].

Итак, спустя без малого тысячелетие после того, как буддизм стал распространяться в Китае, вредоносность этого учения вновь стала обосновываться его чужеземным происхождением, подобно тому как в свое время Тоба Тао призывал к «искоренению этого варварского бога».

### *Этническая политика Тай-цзуна*

В этом смысле политика, проводившаяся танским императором Тай-цзуном, кажется на первый взгляд исключением из общего правила.

Анализируя причины своих успехов, Тай-цзун выделил среди них пять основных; пятая была сформулирована им следующим образом: «Начиная с древних времен все правители ставили превыше всего китайцев и с презрением смотрели на варваров. Лишь я любил и тех и других одинаково, и поэтому племена иноземцев относились ко мне как к своему отцу и своей матери» (цит. по [Хун Сюань, 1975, с. 50]).

Следует признать, что это высказывание не было совершенно беспочвенным. Тай-цзун действительно был не похож в этом отношении на тех из своих предшественников, которые правили Китаем в периоды его политического и культурного расцвета. Политика Тай-цзуна способствовала плодотворному культурному обмену и заимствованию достижений соседей.

Позднее Тай-цзун подвергался за это осуждению со стороны сунских конфуцианцев. «Династия Тан овладела Поднебесной, — утверждали, например, в XI в. братья Чэн, — и хотя считается, что правление было идеальным, в стране распространились варварские обычаи. Нравственные основы были поколеблены, взаимоотношения между государем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой нарушены. И начало всему этому было положено Тай-цзуном» [Чэнь Дэнъюань, 1962, с. 2].

Другая крайность в суждениях об этнической политике Тай-цзуна представлена некоторыми китайскими историками середины 70-х годов — приверженцами концепции «братской семьи народов в феодальном обществе Китая». По мнению Хун Сюаня, в условиях существования централизованной феодальной власти сложилось небывалое по своим масштабам единение всех народов Китая» [Хун Сюань, 1975, с. 49]. Одно из наиболее ярких проявлений этого автор видит в той атмосфере, которая царилла на пиру, устро-



енном Тай-цзуном в 633 г. «На пиру,— утверждает Хун Сюань,— Ли Шиминь веселился вместе с вождями различных национальностей. Радостно взволнованный тюркский каган Цзели исполнил танец, отражавший национальные особенности его народа, а предводитель южных национальных меньшинств Фэн Чжидай с чувством декламировал стихи. Все это отражало обстановку единения китайцев, северных кочевников и юэсцев, ставших членами одной семьи» [Хун Сюань, 1975, с. 49].

Между тем действительность была куда более прозаичной. Каган Цзели, оказавшийся на званом пиру лишь потому, что незадолго перед этим был разгромлен и взят в плен Тай-цзуном, вряд ли был уж настолько радостно взволнован, когда присутствовавший в зале отец Тай-цзуна «приказал ему исполнить танец» [Юань Шу, 1955, ч. 6, с. 31]. По свидетельству «Синь таншу», некогда могущественный властитель степей не мог пережить своего позора. Он жил не в доме, отведенном ему в столице, а в юрте, которую поставил у себя во дворе; «он долго был задумчив и печален; пел со своими домашними заунывные песни и проливал слезы» [Бичурин, 1950, т. 1, с. 256; Эршиу ши, т. 5, с. 4131]. На следующий год Цзели умер и был похоронен по тюркскому обычаю: труп его сожжен, а на берегу р. Башуй насыпан курган [Бичурин, 1950, т. 1, с. 256; Эршиу ши, т. 5, с. 4131].

Отвергая идеализацию и модернизацию тех взаимоотношений, которые сложились в империи Тай-цзуна между китайцами и представителями соседних с ними народов, мы тем не менее должны задаться вопросом о том, почему же все-таки Ли Шиминь противопоставлял себя правителям прошлого, «превыше всего ставивших китайцев и с презрением смотревших на варваров».

Не исключено, что разгадка таится в тех наблюдениях, которые были сделаны исследователями биографии Ли Шиминя и его родословной. Фэн Чэнцзюнь еще в 1930 г. опубликовал работу об ассимиляции «варваров» в эпоху Тан, в которой между прочим высказал серьезные сомнения в достоверности генеалогического древа Тай-цзуна, приведенного в официальной танской династийной истории [Эршиу ши, т. 5, с. 3795]. Фэн Чэнцзюнь полагал, что даже если Ли Юань и был китайцем, несомненно, что в жилах его сына Ли Шиминя текла также и сяньбийская кровь, потому что матерью будущего танского правителя была сяньбийка. Не случайно сам Тай-цзун также был женат на сяньбийке, и его наследник Гао-цзун был ребенком именно от этого брака. Проанализировав эти факты, другой китайский историк, Чэнь Дэнъюань, напоминает о необычном для китайца внешнем облике Тай-цзуна: в стихах Ду Фу и других сочинениях танского времени мы находим упоминания о его «курчавой бороде». В сунское время Тай-цзуна называли «бородатым монархом» [Чэнь Дэнъюань, 1962, с. 2—4].

С точкой зрения Фэн Чэнцзюня и Чэнь Дэнъюаня фактически совпадает и мнение Л. Н. Гумилева, полагающего, что деловые,

личные и брачные связи на протяжении 200 лет превратили род Ли в полутобаскую, полукитайскую знать [Гумилев, 1967, с. 171]. Тай-цзун в известной мере напоминал знаменитого древнекитайского правителя царства Цзинь — Вэнь-гуна, наполовину «варвара» по крови и по воспитанию, оставшегося в памяти потомков одетым в овчинный тулуп и подпоясанным сыромятным ремнем. И если это действительно так, в определенном смысле слова оказывается прав Чжу Си, утверждавший: «Династия Тан происходит от варваров. Поэтому что же странного в том, что в дворцовых палатах не соблюдались общепринятые нормы приличия?» [Чэнь Дэньюань, 1962, с. 2].

Представляется тем не менее, что парадоксальная нетрадиционность этнической политики Тай-цзуна объясняется отнюдь не только его происхождением. В «любви» китайского императора к «варварам» отозвались те объективные изменения во внешнеполитическом статусе «Срединной империи», которые в целом характеризуют весь период существования централизованных государств китайцев в средние века.

### *Идеологическая борьба в XII—XIII вв. и проблема «варваров»*

Отнюдь не случайно эпоху Сун называют иногда временем процветания и кризиса. Углубление социальных противоречий эпохи, обусловившее резкое обострение политической борьбы, отразилось на многих сторонах общественной идеологии. Выражением социального кризиса было формирование как неоконфуцианской философской школы, крупнейшими представителями которой были Чжан Цзай, Чжоу Дуньшань, братья Чэн, а позднее — Чжу Си, так и прагматического направления во главе с Ли Гоу и Ван Аньши, а также «группировки Юнцзя» — Чэнь Лян, Е Ши и др.

Идейный антагонизм этих двух лагерей не мог не проявиться и в отношении к традиционной концепции «Китай — варвары». В условиях, когда разрыв между старыми конфуцианскими догмами и реальностью общественной жизни стал вполне очевиден, неоконфуцианцы попытались реабилитировать поколебленные основы идеологии этнического превосходства китайцев. Наиболее последовательно прилагал свои усилия в этом направлении Чжу Си. В его изложении первоначальная теория непреходящих качественных различий между китайцами и «варварами» выглядит, пожалуй, еще более стройной, чем у мыслителей ханьской эпохи. «Обезьяны, — проповедует Чжу Си, — по своему внешнему виду похожи на людей, они самые разумные из всех тварей и не обладают только способностью говорить. Что же касается варваров, то они занимают место между людьми и животными. Вот почему изменить их крайне трудно» [Кондо, 1979, с. 78].

С принципиально иных позиций подходил к этому вопросу политический деятель середины XI в. Фу Би. В докладе трону,

датированном 1043 г., он следующим образом анализирует развитие государств двух северных соседей китайцев — киданей и тангутов. «Два наших врага — это не варвары древности... После того как кидане приобрели земли к северу от Яньцзина, а дом Тоба (правителя тангутов. — *Авт.*) — Сячжоу, они привлекли к себе на службу местные таланты, поселились на китайской земле, подчинили себе китайцев, присвоили себе китайские титулы, обзавелись китайскими родственниками, стали использовать китайских деятелей, читать китайские книги, пользоваться китайскими предметами, следовать китайским законам. Все совершаемое этими двумя нашими врагами равнозначно тому, что делается в Китае, а по военной мощи они в скором будущем превзойдут Китай. Таким образом, они получили все, чем обладает Китай, но Китай уступает им в том, в чем они сильны. Я считаю, что противостоять им можно только в том случае, если мы будем относиться к ним как к сильному противнику» [Кондо, 1979, с. 78].

Сходные идеи активно пропагандировал убежденный противник чжусианского неоконфуцианства Чэнь Лян (1143—1194). Призывая отказаться от «пустых разглагольствований», он выступал за трезвый учет реальной обстановки, которая уже явно не соответствовала идеальной схеме. «Если кто-то недооценивает врага и затем терпит поражение, то причиной разгрома является не противник, а он сам», — утверждал Чэнь Лян [Trauzettel, 1975, с. 212].

Решительного пересмотра традиционного отношения к проблеме «варваров» требовал другой сунский философ, один из ведущих деятелей «группировки Юнцзя» — Е Ши (1150—1223). Он был против капитулянтской политики Цинь Гуя, провозглашавшего: «Юг — сам по себе, Север — сам по себе». Но столь же чужды были Е Ши и требования покарать «варваров» ради восстановления исконного права китайского монарха на управление всей Поднебесной. (Развивая тезис Су Дунпо об идеальном правителе, который «не управляет варварами», Е Ши обосновывает свое представление о том, как Китай должен вести себя по отношению к «варварам». «В делах государства следует исходить из принципа, из названия, из понимания ситуации, — писал он. — Китай не должен управлять варварами — это принцип. Китай есть Китай, а варвары суть варвары — это название. И то и другое следует использовать в своих интересах, поэтому когда варвары нападают, мы воюем с ними, когда варвары подчиняются, мы принимаем их. Умение вести себя по отношению к варварам в зависимости от того, с какой целью они приходят, — это понимание обстановки. Хотя Китай выше, а варвары — ниже, но, нарушив принцип, нельзя управлять; не понимая сущности названия, нельзя следовать принципу; без понимания обстановки невозможно реагировать на ее изменения» [Кондо, 1979, с. 76]. В другом месте Е Ши возвращается к вопросу о неравноценности китайцев и «варваров»: «Утверж-

дают, что Китай выше, а варвары ниже. Об этом постоянно говорят ученые, изучающие „Чунью“. Прекрасно сказано, и все же нельзя утверждать, что Китай во всем выше, а варвары во всем ниже» [Кондо, 1979, с. 77]. Опровергая традиционную версию о том, что китайцам доступно понимание правильных норм взаимоотношений между людьми и вытекающего отсюда ритуала, Е Ши ссылаясь на реальные факты современной ему действительности, когда «право устанавливать этические нормы и этикет находятся в руках варваров» [Кондо, 1979, с. 71]. В данном случае Е Ши имел в виду дипломатический церемониал, установленный в соответствии с сунско-цинскими договорами. Хотя в 1165 г. китайский император перестал быть вассалом Цзинь и был признан племянником чжурчжэньского правителя, он по-прежнему должен был вставать, когда в тронную залу входил цзиньский посол. Направив в 1170 г. Фань Чэнда с миссией в столицу чжурчжэней, сунский Сяо-цзун пытался добиться изменения этого унижительного ритуала, но безуспешно.

Взгляды Е Ши неоднократно подвергались озлобленной критике Чжу Си, обвинявшего своего оппонента в намерении умышленно «вводить людей в заблуждение», но именно они могут служить лучшим доказательством того, что в эпоху Сун китайское общество уже вступило в такой этап своего развития, когда объективная реальность настоятельно требовала пересмотра традиционной системы ценностей [Кондо, 1979, с. 72].

Любопытны наблюдения, сделанные в этой связи Р. Трауцетелем. Он показал, как отказ мыслителей «группировки Юнцзя» от традиционного универсалистского подхода к проблеме «варваров» заставил китайцев сузить границы Поднебесной до пределов государства. «Варвары», постоянно оказывавшие военное давление на Сун, рассматривались уже не просто как объект регулирующей деятельности китайского императора. В глазах простых китайцев северные соседи были враждебными государствами, угрожавшими существованию китайского этноса. Именно на этой основе могли возникнуть и получить в эпоху Сун широкое распространение идеи патриотизма, верности своей родине и своему народу — представления, которым не было места в системе традиционной концепции «Китай — варвары». Убеждение в том, что свою страну нужно защищать от нападения на нее другого государства, было столь же несовместимым с конфуцианским тезисом о «варварах» как о существах, занимающих промежуточное положение между людьми и животными, сколь противоречила традиционной теории этнического превосходства китайцев идея, отчетливо сформулированная танским поэтом Ма Юньци: «Все люди меж четырех морей — братья» [Дунхуан, 1977, с. 53].

## ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ И ЭТНИЧЕСКИЕ САМОИМЕНОВАНИЯ

Эпохальные сдвиги в представлениях китайцев о самих себе как об определенной этнической общности затронули и главное внешнее проявление их самосознания — общее самоназвание, отличающее всех представителей данного этноса от их соседей. Этническое самоназвание никогда не бывает лишь условным знаком, абстрактным символом для обозначения этноса. В самоназвании народа так или иначе отражается (хотя отнюдь не всегда эксплицитно) специфика этнического автостереотипа. Поэтому в эволюции самоназваний отражаются в конечном счете изменения в самосознании этноса.

### *Китай и китайцы в иноязычных средневековых памятниках*

В средние века возникло несколько различных этнонимов, служивших для обозначения китайцев их близким и далеким соседям. По их происхождению они могут быть сгруппированы в две категории.

Первая категория этнонимов со значением «китайцы» происходит от названия той или иной династии, царствовавшей на территории всего Китая или какой-либо одной его части.

Такого происхождения, например, термин «го» (215), применявшийся для обозначения китайцев в японских письменных памятниках VII в. Заимствованный из Китая в середине I тысячелетия н. э. «варварский топчан» японцы называли «госё» (216) (китайское произношение иероглифов — гоон) (217) и т. д. [Хань Чангэн, 1979, с. 76—77]. Исторически появление этого этнонима было обусловлено тем, что регулярные связи с Китаем установились у японцев в эпоху Троецарствия (III в.), когда юго-восточная часть Китая находилась под властью династии У (японское го фонетически соответствует современному китайскому у).

Типологически сходное происхождение у другого этнонима, издавна использовавшегося для обозначения китайцев в Индии и Средней Азии, — *суп*, *сип*. Одно из древнейших упоминаний его встречается в тексте «Законов Ману»: в гл. X среди народов, которые «вследствие нарушения священных обрядов и неуважения к брахманам дошли в мире до состояния шудр», перечислены чина [Законы Ману, 1960, с. 219]. «Законы Ману» — многослойный памятник, большая часть текста которого, как полагают большинство исследователей, была составлена во II в. до н. э. — I в. н. э. [Законы Ману, с. 6]. Тот же этноним встречается в «Перипле Эритрейского моря», датированном I в. н. э. [Yule, 1915, т. 1, с. 183], у Птолемея (середина II в.) упоминается о стране *Sinae*, лежащей у восточной оконечности земли [Yule, 1915, т. 1, с. 187].

Гораздо более точные сведения о том, где находились земли, населенные китайцами, имели в первых веках нашей эры ираноязычные жители Хотана и других соседних районов. Этноним *суп*

зафиксирован в «согдийских старых письмах», где мы находим также производное географическое название «страна китайцев» (Cunstn). Тот же термин встречается в согдийских документах с горы Муг [Лившиц, 1960, с. 123]. Так китайцы назывались и в персидской литературе IX—XII вв., например в «Шах-намэ» Фирдоуси. В этом источнике тот же этноним употребляется с добавлением эпитета «большой» [Цэнь Чжунмянь, 1962, т. 1, с. 292].

Давно уже было доказано, что все приведенные варианты данного наименования китайцев восходят к транскрипции названия древнекитайской династии Цинь (III в. до н. э.) [Pelliot, 1904; Jaskobi, 1911; Yule, 1915].

Иное происхождение у другой группы этнонимов со значением «китайцы», употреблявшихся их соседями в VII—XV вв.

В тюркских рунических надписях китайцы, как правило, называются «народом табгач». Тоньюкук, в частности, утверждает, что он «получил воспитание под влиянием культуры народа табгач, (так как и весь) тюркский народ был в подчинении у государства Табгач» [Малов, 1951, с. 64]. В тексте памятника в честь Кюль-Тегина сообщается, что на его похороны «в качестве плачущих и стонущих» пришли помимо прочих народов «табгач, тибетцы, авары и Рим, киргизы» и т. д. [Малов, 1951, с. 36].

Согласно гипотезе Л. Н. Гумилева, этноним «табгач» современники применяли для обозначения особого северокитайского этноса, возникшего на месте древнекитайского в V—VI вв. [Гумилев, 1974, с. 233, 235; Гумилев, 1967, с. 171]. Анализируя факты этнической истории китайцев в первых веках нашей эры, мы отвергли вывод Л. Н. Гумилева о существовании в это время двух китайских этносов [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 279—280]. «Табгач» рунических текстов никогда не был самоназванием китайцев или их локального подразделения. «Государством Табгач» тюрки называли империю Тан, «народом табгач» китайцев — народ, составлявший большинство населения этой империи. Как было установлено Г. Шедером, этноним «табгач» в значении «китайцы» был заимствован тюрками у согдийцев и в согдийском языковом оформлении [Кляшторный, 1964, с. 112].

Рассматривая происхождение этого этнонима, мы сталкиваемся с примером переноса этнического названия с одного народа на другой. «Когда знания о других народах недостаточны, обычно распространяют название одного народа на его соседей», — отмечал В. А. Никонов [Никонов, 1970, с. 10]. Северные соседи китайцев, сталкивавшиеся с ними на первых порах через посредство сяньбийцев-табгачей, перенесли на них этноним «табгач», подобно тому как в России XVIII в. немец означало не только немцев, но и голландцев, датчан и т. д., литвин — литовцев, белорусов, поляков и др. [Никонов, 1970, с. 10].

К этой же модели образования этнонимов относится и распространенное в Европе XIII—XVII вв. наименование китайцев — cathay, русское — «китайцы». Эти термины восходят к самопазва-

нию другого соседнего с китайцами народа — киданей. В тюркских рунических текстах кидане называются двояко — либо *qutap* («он много поразил на юге табгачей, на востоке — киданей, на севере — огузов» [Малов, 1951, с. 65]), либо *qutai* («...табгач, огуз-татары, кытай и татабийцы, столько народов придя, стонали и плакали» [Малов, 1951, с. 36]).

Но уже в уйгурском памятнике «Кудабгу билиг» («Наука о том, как делаться счастливым»), преподнесенном в 1069 г. Юсуфом Баласагунским кашгарскому хану Бограханиду, термин «китай» встречается в другом значении. «Бурая земля, — пишет Юсуф, — навязала на свою поверхность зеленый шелк, и китайские караваны распространяли китайские товары» [Малов, 1951, с. 238]. Под «китайскими товарами» здесь не могут подразумеваться товары киданей, автор несомненно говорит здесь именно о китайских товарах. Это первое известное нам упоминание этнонима «китай» в его современном значении.

Подобный перенос этнонима с киданей на китайцев мог произойти лишь со второй половины X в., когда кидане распространили свое влияние на Северный Китай. К 1069 г. прошло уже почти полтора столетия с тех пор, как 16 округов на территории современных провинций Хэбэй и Шаньси оказались под властью киданей. Западные соседи китайцев стали называть их «киданиями» («китайцами»), так же как в тюркское время многие называли их «табгачами». Именно это наименование китайцев было воспринято теми средневековыми европейскими путешественниками, которые проникали в Китай через Восточный Туркестан. Хотя хронологически эти события частично выходят за рамки нашего нынешнего исследования, полезно коротко коснуться их, чтобы проследить судьбу этнонима «китай».

Монах миноритского ордена Плано Карпини (Джованни дель Пьяно Карпине) предпринял в 1245—1247 гг. путешествие в ставку монгольского хана Куйюка, чтобы по поручению папы Иннокентия IV убедить его жить в мире с христианскими странами. В записках Плано Карпини содержатся сообщения о многих народах Восточной Европы, Передней и Восточной Азии, в том числе и о китайцах (*kitai*). Показательно, что этот фонетически точно переданный итальянским путешественником термин употребляется им исключительно в качестве этнонима. Поэтому, говоря о Китае, он называет его «землей китаев» [Карпини, 1957, с. 25]. Рассказав о войнах, которые вел против китайцев Чингисхан, Плано Карпини продолжает: «Китай же, о которых мы сказали выше, суть язычники, которые имеют особую грамоту... Бороды у них нет, и в очертании лица они очень схожи с монголами, однако они не так широки в лице, язык у них особый» [Карпини, 1957, с. 40—41].

Заслуживает внимания тот факт, что этноним «китай» Плано Карпини использует и в его первоначальном значении, т. е. для обозначения киданей. Во всяком случае, он упоминает о «кара-китаях» или «черных китаях» [Карпини, 1957, с. 38]; «в земле

же названных кара-китаев Оккодай-хан, сын Чингиз-хана, после своего назначения императором построил город, который назвал Омыл; вблизи него к югу есть некая великая пустыня» [Карпини, 1957, с. 38]. Как правильно предполагает Н. П. Шастина, основанный кара-киданами и затем перестроенный монголами город Омыл можно локализовать на месте г. Имиль, находящегося несколько к западу от оз. Кизилбаш, южнее Чугучака [Карпини, 1957, с. 203, примеч. 43].

Фламандец Виллем Рубрук (Рубруквис), направленный в ставку монгольского Мункэ-хана в 1253—1255 гг., употребляет в своем отчете термин *cathay*, который также служит ему для обозначения двух различных народов. Упомянув о «каракатаях», Рубрук поясняет, что «кара значит то же, что „черный“, а Катай — название народа, откуда Каракатай значит то же, что „черный Катай“. И это они говорят для различия их от Катаев, живущих на востоке над океаном, о которых я скажу вам впоследствии» [Карпини, 1957, с. 115]. Что же касается собственно «катаев», то Рубрук совершенно справедливо отождествляет их с «серами» античных авторов. «Эти Катаи — люди маленького роста, — сообщает Рубрук, — при разговоре они усиленно дышат ноздрями; у всех жителей Востока то общее, что они имеют небольшое отверстие для глаз» [Карпини, 1957, с. 132]; «пишут они кисточкой, которой рисуют живописцы, и одно начертание содержит несколько букв, выражающих целое слово» [Карпини, 1957, с. 155]. Как видим, фламандский путешественник не только отметил здесь некоторые особенности физического типа китайцев, но и указал также на специфику китайской устной речи (обилие носовых звуков) и, наконец, первым из европейцев охарактеризовал отличия письменных знаков, употребляемых китайцами (при этом Рубрук добавляет, что «тибетцы пишут, как мы, и их начертания очень похожи на наши; тангуты пишут справа налево, как арабы, но умножают строки, восходя вверх, а югуры... пишут сверху вниз» [Карпини, 1957, с. 155]).

Среди путешественников XIII в., побывавших в Центральной Азии, следует упомянуть также о Хайтоне I, царе Малой Армении, посетившем монгольского хана в 1254 г. и упоминающем в своих путевых заметках о народе, именуемом им *Ghotai* [Yule, т. 1, 1915, с. 163].

В книге Марко Поло, путешествовавшего по Китаю в 1271—1295 гг., термин *Cathay* употребляется как географическое название для обозначения Северного Китая [Книга, 1955].

Любопытно, что в относящихся к XIV в. наиболее ранних упоминаниях о Китае, содержащихся в русских летописях, употреблено название «Китай», наиболее близкое к исходной форме этнонима *qytai* (см. перечень стран, завоеванных «Темир Аксаком», в «Софийской второй летописи» [Собрание, 1853, с. 125]).

Католические миссионеры, прибывшие в Китай в XVII в. через Индию, восприняли традиционное индийское наименование Китая — *China*. В своих письмах из Пекина Маттео Риччи употреблял



географические и этнические наименования, существенно отличавшиеся от тех, которые были известны европейцам по книгам Плано Карпини, Рубрука, Марко Поло. Эти ставшие привычными названия не были забыты: одна из историй Боккаччо происходит в стране Катай, упоминание о которой мы встречаем и в других литературных произведениях, например в новелле о царе Галафроне:

Il qual nell' India estrema signoreggia  
Una gran terra ch'ha nome il Cattajo  
[Yule, 1915, т. 1, с. 173].

Однако европейцам долгое время не приходила в голову мысль, что China и Cathay могут быть названиями одного и того же народа или страны (надо думать, что и сведения о стране Чина, почерпнутые Афанасием Никитиным у его индийских информаторов, не связывались в его время на Руси с представлением о Китае!). В начале XVII в. Бенедикту Гоэсу, предпринявшему в 1603 г. специальное путешествие из Индии в Китай, удалось доказать, что China и Cathay — это различные названия одной страны [Yule, 1915, т. 1, с. 181—182]. Лишь некоторое время спустя названия China и chinese окончательно вытесняют в Европе прежние Cathay и cathayans.

### *Эволюция самоназваний китайцев*

Таким образом, совершенно разнородные по своему происхождению этнонимы, употреблявшиеся в иноязычной средневековой литературе для обозначения китайцев, в сущности, не имели ничего общего с тем, как сами китайцы называли себя. Но их самоназвания также не оставались без изменений. Именно эти изменения представляют для нас первостепенный интерес, так как в них находили в конечном счете отражение сдвиги в этническом самосознании китайцев.

В период наивысшей консолидации древнекитайского этноса — в III в. до н. э. — III в. н. э. — одним из его основных самоназваний было наименование «люди Срединного государства» (218). События, последовавшие за падением династии Хань, в значительной мере поколебали уверенность древних китайцев в том, что этот традиционный автостереотип соответствует реальной действительности. Среднекитайская равнина — колыбель древнекитайской цивилизации — была захвачена северными кочевниками, а центр этнической территории китайцев сместился поэтому на юг; чувствительным ударом по представлению о том, что китайцы обитают в центре Поднебесной, было в это время распространение буддизма — «истинного учения», возникшего далеко за пределами Китая [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 248—250].

Переоценка ценностей была, по-видимому, настолько кардинальной, что даже после восстановления государственного единства страны прежнее этническое самоназвание китайцев так и не возродилось. На смену ему пришли новые самоназвания.

Одним из них стал термин «хуа» (219), входивший в состав этнического самоназвания древних китайцев «хуася» (220) в период первоначального формирования древнекитайского этноса, но со времени Цинь — Хань практически вышедший из употребления.

В танское время этот термин применялся прежде всего для обозначения всей этнической общности китайцев или какой-то ее части в тех случаях, когда речь шла вообще о «китайцах», о «китайском народе». В данном контексте в источниках танского времени употребляется обычно сочетание «хуа минь» (221). Так, Тай-цзун, взяв в плен тюркского кагана Цзели, предъявил ему несколько обвинений, четвертым среди которых было следующее: «Ты разорял китайцев, уничтожал их поля» [Эршиу ши, т. 5, с. 4131]. В другом разделе того же источника говорится об опасностях, которым подвергались китайцы в южных районах империи во время столкновений с аборигенами: «если мани брали китайцев в плен, то, как правило, отрезали им уши и носы» [Эршиу ши, т. 5, с. 4158] и т. д.

Практически в том же значении использовался термин «хуа жэнь» (222). Так, о жителях Пэкче сообщается, что способы исчисления времени у них «такие же, как у китайцев» [Эршиу ши, т. 5, с. 4149]. В результате использования танским Су-цзуном уйгуров для подавления внутренней смуты они стали «грабить китайцев» [Эршиу ши, т. 5, с. 4143].

Самоназвание «хуа» применялось не только для обозначения самой по себе общности китайцев, но и ее основных признаков или отличительных особенностей. В текстах этого времени мы встречаем упоминания о «китайских обычаях» (или «китайских нравах») — «хуа фэн» (223). Правители Наньчао направляли молодых людей в Чанъань с тем, чтобы те могли «изучить китайские обычаи» [Эршиу ши, т. 5, с. 4158]; китайской принцессе, отданной замуж за правителя Тибета, не нравилось, что местные жители красят лица, и ее супруг тут же издал указ о запрещении этого в соответствии с «китайскими нравами» [Эршиу ши, т. 5, с. 4135] — примеры такого рода встречаются в источниках многократно. Наконец, и китайский язык зачастую назывался в то время «языком хуа» (224) [Эршиу ши, т. 5, с. 4136 и др.].

Самоназвание «хуа» не применялось другими народами Восточной и Центральной Азии в качестве этнонима со значением «китайцы». Стремясь преодолеть расхождения в том, как себя называли сами китайцы и как их именовали соседи, сунский чиновник Чжу Юй представил в начале XII в. доклад императору Хуэй-цзуну с предложением реформировать сложившийся набор этнических наименований, связанных с обозначением китайцев. «Династия Хань, — писал Чжу Юй, — распространила свой авторитет на земли Северо-Запада, и поэтому западные и северные варвары называют Срединное государство словом „хань“. Династия Тан распространила свой авторитет на земли Юго-Востока и поэтому южные и восточные варвары называют Срединное го-

сударство словом „Тан“... Что касается употребления этих названий в официальных документах, то все они должны были бы быть заменены на „Сун“. Если мне позволительно высказать свое скромное мнение, выражения вроде „танская одежда“ или „ханьские законы“ кажутся мне неправильными. Было бы лучше, если бы во всех случаях эти названия были бы заменены на слово „хуа“» [Чэнь Дэнъань, 1962, т. 2, с. 1—2]

Однако реальная жизнь подтвердила, что появление и исчезновение этнонимов в большинстве случаев не зависит от законодательной деятельности правителей. «Хуа» не стало единственным унифицированным этнонимом со значением «китайцы», как не стало оно и единственным их самоназванием. Напротив, в качестве этнического самоназвания «хуа» постепенно вытеснялось другим наименованием — «хань» (225).

Это самоназвание этимологически восходит к наименованию древнекитайской династии, а начало употребления его в этническом смысле относится к V—VI вв. Большое количество свидетельств этого относится к периоду «сяньбийского ренессанса» второй половины VI в., когда в государстве Северное Ци крайне обострились взаимоотношения между китайцами и сяньби. Вопрос этнической принадлежности того или иного чиновника, его ориентации на традиционные культурные ценности одного из этих двух народов становился зачастую решающим в его судьбе. Принципиальное значение приобретает противопоставление китайцев и сяньби; для обозначения китайцев в таких случаях, как правило, используется этноним «люди хань» (226). Например, необходимость казнить Гао Дэчжэна обосновывалась ссылками на то, что тот «постоянно говорил о желательности использования на службе „людей хань“ и отстранения сяньбийцев» [Эршиу ши, т. 3, с. 2239]; у самого Гао Дэчжэна в армии были «только ханьские парни» [Эршиу ши, т. 3, с. 2228]. Женой императора Вэнь Сюаньди была китаянка, и это было причиной массового недовольства среди высших сановников-сяньбийцев: «Как можно допустить, чтобы ханьская старуха помыкала нами?!» [Эршиу ши, т. 3, с. 2243]. Ее сын не пользовался расположением императора, который любил повторять: «У наследника характер ханьца, он не похож на меня!» [Эршиу ши, т. 3, с. 2209].

Когда речь шла о китайском языке, современники этих событий нередко употребляли выражение «язык хуа» [Эршиу ши, т. 3, с. 2229], но наряду с этим в источниках встречаются также упоминания о «языке хань» (227). Об одном из приближенных жуаньжуаньского кагана сообщается, что он владел не только своим родным языком, но и ханьским [Эршиу ши, т. 2, с. 1759].

Синонимичность и взаимозаменяемость терминов «хуа» и «хань» для обозначения китайского этноса, китайских обычаев, китайского языка прослеживаются и в источниках танского времени. Здесь слово «хань» уже окончательно утрачивает свое первоначальное значение и выступает как этническое самоназвание. В одной из новелл Лю Су рассказывается, в частности, о том, как однажды

был ограблен дом, причем злоумышленники были одеты по-иноземному. Однако поиски виновных среди проживавших в этом городе приезжих ни к чему не привели. Один из чиновников заметил по этому поводу, что преступник ныне пошел хитрый, он способен на разные уловки: «бывает, что варвар надевает шапку китайца, а китаец надевает варварскую шапку; поэтому искать преступников нужно и среди китайцев (хань)» [Чэнь Дэнъюань, 1962, т. 2, с. 70].

Наряду с «людьми хуа» обычным обозначением китайцев в X—XIII вв. становится выражение «люди хань». Этот термин регулярно используется при описании особенностей этнополитической ситуации в государстве Ляо. Этноним «люди хань» применялся для противопоставления китайцев господствующему этносу и в империи Цзинь [Гончаров, 1979, с. 119].

Хотя оба самоназвания китайцев — «хуа» и «хань» — существовали практически одновременно, постепенно обнаруживалось преобладание второго из них. Именно наименование «люди хань» становится употребительным в тех случаях, когда китаец должен был ответить на вопрос, какова его этническая принадлежность. В «Истории пяти династий» приводится следующий показательный эпизод. Некто Чжан Ли, китаец по происхождению, долгое время находился на службе у киданей. Затем он решил бежать от них, но по дороге был пойман и препровожден в ставку. «Почему же ты предал меня и бежал?!» — гневно спросил его киданьский правитель. «Я — человек хань, — отвечал беглец. — Наша одежда и пища не похожа на здешнюю. Поэтому жизни тут я предпочитаю смерть» [Эршиу ши, т. 4, с. 4326].

Самоназвание «человек хань», ставшее в X—XIII вв. основным и постепенно вытеснившее прочие этнические самоназвания китайцев, существенно отличалось от самоназваний древних китайцев эпохи Хань. Оно не было связано с этноцентрическими представлениями об особом положении «людей Срединного государства». Вместе с тем это самоназвание отражало идею преемственности этноса. В этом смысле «не случайно, что наименование династии Хань стало впоследствии самоназванием китайцев»: этот этноним олицетворяет связь китайского этноса с его предками периода наивысшей консолидации общности древних китайцев [Народы Восточной Азии, 1965, с. 141].

## СЕВЕРНЫЕ И ЮЖНЫЕ КИТАЙЦЫ

Этнические процессы, протекавшие в VI—XIII вв. на территории Китая, наложили отпечаток не только на структуру этнического самосознания китайцев, но и на структуру их общности, включавшей в себя подразделения субэтнического уровня. Ведущее значение имело в этом отношении сложившееся еще в предшествующее время деление китайцев на две локальные группы — северян и южан.

Конфуцианская теория происхождения локальных различий в области нравов и обычаев в Поднебесной, сформировавшаяся еще в ханьскую эпоху, не была забыта в период раннего средневековья, хотя и заметно сдала свои позиции. Когда-то ведущие ученые Китая создавали объемистые описания, призванные обосновать эту теорию и продемонстрировать ее применимость к современной им реальности. Бань Гу включил в свою «Ханьскую историю» материалы, собранные неким Чжу Гуном, систематизировав которые историк стремился показать, как обычаи различных районов Поднебесной зависят от особенностей природных условий. Спустя несколько столетий после этого Вэй Чжи предпринял аналогичную попытку объяснения локальных вариантов в образе жизни, нравах и характере своих современников, отведя для этого значительную часть географического раздела «Суйшу» (подробно см. [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 260—262]).

Ни танские, ни сунские историки не оставили последующим поколениям трудов, которые по своим масштабам и степени детализации могли бы сравниться с этими этногеографическими трактатами. Идеи предшественников они повторяли скорее по инерции, рассматривая их как традиционные штампы и не пытаясь вдохнуть в них новое содержание. Типичным примером использования устоявшегося шаблона представляется характеристика важнейших группировок родовой знати, сложившихся ко времени воцарения династии Суй, в трактате ученого начала VII в. Лю Чуна: «Люди Шаньдуна непосредственны и поэтому ценят брачные узы; их доверие друг к другу достойно упоминания. Люди с южного берега Янцзы утонченны и поэтому ценят человеческую индивидуальность; их мудрость достойна упоминания. Люди Гуаньчжун мужественны и поэтому ценят служебное положение; их стремление к достижению цели достойно упоминания. Люди из района к северу от Дай воинственны и поэтому ценят знатную родню; их согласие достойно упоминания» [Эршиу ши, т. 5, с. 4094].

Отдельные высказывания о взаимосвязи между способностями людей и местом их рождения, о специфике воздействия природно-климатических условий на становление человеческого характера и образа жизни можно найти у многих мыслителей XI в. Чэн И утверждал, что «способности людей на Западе, Севере, Востоке и Юге не одинаковы» [Чэнь Сюйцзин, 1976, с. 23]; Цзэн Гу, провожая своего друга на юго-восток страны, напоминал ему: «Говорят, что земли южных юэ далеки и захолустны, поэтому дыхание земли, определяющее нравы людей, там отличается от центральной области» [Чэнь Сюйцзин, 1976, с. 23].

И все же объективная реальность этнической ситуации накладывала свой отпечаток даже на эти весьма абстрактные рассуждения сунских философов. Сошлемся в качестве примера на известный трактат Ли Гоу, посвященный методам усиления армии — весьма актуальной проблеме XI в. Ли Гоу обращается в нем к

традиционным понятиям, связанным с толкованием локальной специфики нравов. Однако из всего многообразия местных особенностей уроженцев разных районов империи сунский автор выделяет два типа, которые и противопоставляет друг другу: «На Северо-Западе местность выше, на Юго-Востоке — ниже. Если местность выше и климат холоднее, народ там рождается плотный телом и могучий силой, решительный духом и твердый намерениями. Если местность ниже и климат теплее, народ там хил телом и слаб силой, мягок духом и склонен к колебаниям». После такого теоретического обоснования Ли Гоу переходит к характеристике «армии Севера» и «армии Юга». Вполне очевидно, что главное внимание автора приковано в данном случае к вопросу о соотношении Севера и Юга.

### *Различия в культуре Севера и Юга*

В VI—XIII вв. противопоставление «южан» и «северян» несомненно превалировало над другими, более дробными и конкретными локальными подразделениями китайцев.

Какой же конкретный смысл вкладывали китайцы эпохи Тан — Сун в понятия «северянин» и «южанин»?

Немаловажную роль в дифференциации этих двух основных групп китайского населения играл язык. Выше уже была дана характеристика диалектным различиям в китайском языке VI—XIII вв. Теперь мы должны вернуться к этой теме, но взглянуть на нее с новой точки зрения: как сами китайцы оценивали эти различия на уровне бытового сознания, как через призму диалектных расхождений они оценивали противопоставление Севера и Юга?

Несомненно, китайский язык рассматриваемого времени давал немало оснований для осознания существования локальных различий в китайском этносе. Выходцы из разных районов говорили неодинаково, и в художественной литературе той эпохи можно найти немало указаний на то, что такого рода факты не проходили мимо современников. Одна из форм фиксации диалектных различий — многочисленные анекдоты о комических ситуациях, в которые попадают носители сильно различающихся диалектов. Один из примеров — популярный сюжет о том, что, дескать, жители Шаньдуна отличаются особой щедростью, а уроженцы Гуаньчжуна — исключительной сообразительностью. Почему же о них сложилось такое мнение? Оказывается, суть дела в игре слов, основанной на неодинаковости произношения некоторых слов в этих районах. Если вы попросите у шаньдунца лук, он не поймет вас и даст в придачу еще и нож. А житель Гуаньчжуна, задав один вопрос, получает ответ сразу на два, потому что его ответ может быть неправильно понят посторонним [Ван Лици, 1957, с. 37].

При этом реальные различия между диалектами Севера и Юга были, разумеется, особенно ощутимы. Оказавшись в Юнчжоу (юг

современной провинции Хунань), Лю Цзунъюань, уроженец Хэдуна, писал о своей жизни в ссылке: «Среди потомков Чу и Юэ звуки речи так непривычны! Просто птичий щебет какой-то. Сейчас он не кажется уж мне таким необычным, и, к счастью, я немного освоился с ним. Но местные ребяташки болтают по-своему от рождения, и целыми днями в ушах у них звуки этой речи. Поэтому-то, услышав, как говорит северянин, они, испуганные, с плачем убегают прочь» [Чэнь Сюйцзин, 1976, с. 22]. Отнюдь не случайно двумя с лишним столетиями позже Су Дунпо утверждал, что «не поймешь: профессиональный язык, речь иностранца, когда южанин читает вслух» [Цзацзуань, 1969, с. 53].

Большие различия между уроженцами Севера и Юга проявлялись в культуре. Одной из наиболее благодатных тем для любителей поспорить о том, что естественно, а что странно и непривычно, были местные обычаи, связанные с пищей.

Привычный набор пищевых продуктов, пользовавшихся предпочтением у жителей того или иного района, в значительной степени определялся природно-климатическими условиями. Но границы пищевых зон непрерывно смещаются. Если говорить о таком распространенном повсеместно в раннесредневековом Китае напитке, как чай, то Фэн Янь был совершенно прав, утверждая, что первоначально он был распространен у южан, а «северяне вначале не употребляли его» [Фэн Янь, 1958, с. 46]. Не сразу распространился по всему Китаю и такой деликатес, как молодые побеги бамбука. Древнейшие упоминания об этом кушанье встречаются еще в «Шицзине», но и в VII в. популярностью пользовался анекдот о северянце, отведавшем на Юге неизвестного ему блюда. Спросив, что это такое и услышав в ответ: «бамбук», он возвратился в родные места и долго без видимого успеха пытался варить бамбуковую корзину [Ван Лици, 1957, с. 31]. Точно так же нет ничего удивительного в том, что даже в сунское время сахарный тростник был «северянам в диковинку» [Хун Май, т. 4, с. 15]. Более странным казалось китайцам традиционное предпочтение, отдававшееся жителями различных районов какому-то блюду, хотя необходимые для него продукты вовсе не относились к числу раритетов. В том же сборнике анекдотов VII в. встречаем историю о том, как в столицу приехал шаньдунец. Хозяин угощал его овощами, но гостю очень хотелось хотелось отведать милой его сердцу похлебки из молодых листьев вяза. Так и не дождавшись желаемого, гость сам решил сварить себе суп. Хозяину такое блюдо показалось странным, и он решил подшутить над провинциалом. «Я слышал,— сказал он,— что шаньдунцы варят суп из колеса, поэтому-то это кушанье у них и пахнет деревом». «А я слышал,— отвечал гость,— что жители столицы любят подавать к столу вареную ось от телеги, запряженной ослом. Поэтому неудивительно, что еда у вас отдает запахом сена» [Ван Лици, 1957, с. 29].

Впрочем, зачастую китайцам в VI—XIII вв. бывало не до смеха, особенно в тех случаях, когда волею судеб они оказывались заброшенными далеко от родных мест. Не исключено, что Чжан

Ли был вполне искренен, когда объяснял причину своего бегства от киданей ссылкой на непривычную для него кухню. Во всяком случае, когда поэту Бо Цзюйи предстояло отправиться в далекий округ Цзянчжоу, его друг Юань Чжэнь предупреждал поэта о том, что на Юго-Востоке ему придется столкнуться с совершенно особым столом, который наверняка покажется ему необычным. Дикорастущий рис, таро, угри и черепахи — «вот к чему ты, дорогой мой, должен быть готов!» [Food, 1977, с. 130].

Впоследствии Бо Цзюйи в своем стихотворении «Лягушки» писал о съедобности различных морских тварей, но лягушек, по его мнению, нельзя использовать даже в качестве обрядовой пищи, которую кладут перед табличкой предка в храме [Food, 1977, с. 131]. Возможность близко познакомиться с этим южным деликатесом имел и Хань Юй. В стихотворении, адресованном Лю Цзунъюаню, он признавался, что «вначале просто не мог заставить себя проглотить хотя бы маленький кусочек, но потом понемногу это стало удаваться», причем выражал опасение, не стал ли он из-за этого «иноземцем» [Food, 1977, с. 131]. Тема южной кухни неоднократно занимала Хань Юя, и его высказывания на этот счет в высшей степени интересны.

Проблема лягушек в меру южных китайцев продолжала оставаться злободневной и в сунское время. Чжу Юй (XII в.) писал об этом следующее: «Жители Фуцзяни и Чжэцзяна едят обыкновенных лягушек, а уроженцы областей Ху и Сян — больших. Для северян это повод для того, чтобы издеваться над южанами» [Food, 1977, с. 169]. Чувство отвращения вызвало у жителей Севера и другое любимое блюдо южан — жаркое из змеиного мяса. Тот же автор рассказывает о женщине, связанной с супругой поэта Су Дунпо. Оказавшись в Хуэйчжоу (современная провинция Гуандун), она однажды обедала у какого-то отставного солдата. Угощение очень понравилось ей, и, полагая, что оно приготовлено из свежей морской рыбы, женщина осведомилась, так ли это. Услышав слово «змея», она тотчас почувствовала себя плохо и, промучившись несколько месяцев, скончалась [Food, 1977, с. 169]. Вообще, судя по высказываниям современников, выходцам с Севера на Юге приходилось нелегко. В трактате, приписываемом Су Дунпо и Шэнь Ко, утверждается даже, будто бы «южане едят свинину и рыбу и чувствуют себя прекрасно, а северяне от свинины и рыбы хворают» [Food, 1977, с. 169]. Были, разумеется, и обратные примеры. Чжу Юй сообщает в своих записках о том, как его отец в бытность свою послом при киданьском дворе не мог заставить себя выпить чашку кумыса, в которой плавали жирные пенки [Food, 1977, с. 170]. Между тем для северных китайцев по крайней мере в танское время кумыс был отнюдь не в диковинку: при дворе императора Сюань-цзуна кумыс пил не только Ань Лушань, родом согдиец, но и многие придворные [Food, 1977, с. 106].

Характерно, что, по свидетельству У Цзыму, в Кайфыне, куда до 1127 г. вели все сунские дороги, к услугам приезжих были



харчевни и рестораны с меню в духе различных местных кухонь. «Некогда в Бяньцзине, — пишет автор „Мэнляньлу“, — были лавки, где готовили лапшу на южный манер, и сычуаньские чайные. Они были предназначены для прибывавших из Цзяннани, поскольку, как они утверждают, северная пища им не по вкусу» [Дунцзин, 1957, с. 267]. Далее У Цзыму сообщает, что после перенесения столицы на юг северяне приспособились к местным условиям, кухня стала смешанной, и «различий между Севером и Югом больше нет» [Дунцзин, 1957, с. 267]. Возможно, что сказанное действительно было характерно для столицы Южных Сун с ее смешанным населением. Но в целом специфика местных особенностей китайской кухни не исчезла. Существует она и по сей день.

Мы подробно остановились на локальной обусловленности кулинарных представлений китайцев VI—XIII вв., потому что пища — один из наиболее консервативных аспектов материальной культуры и в ней различные системы ценностных ориентаций всегда проявляются особенно отчетливо. Но противопоставление северян и южан в эту эпоху не ограничивалось пищевыми предпочтениями. Оно проявлялось многообразно и зачастую неожиданно. Скажем, современные китайцы считают стрекотание сороки добрым предзнаменованием, карканье вороны — дурным. Однако Хун Май (1123—1202) пишет о том, что в его время китайцы Севера и Юга относились к сорокам и воронам неодинаково: «северяне радовались карканью, а голосу сороки — нет; южане не считали, что голос вороны приносит несчастье, а голос сороки — добро» [Хун Май, 1959, с. 15].

Закончить рассмотрение этой проблемы можно указанием на то, что в раннесредневековом Китае существовали региональные отличия даже в идеале женской красоты. Судить об этом мы в какой-то мере можем по эпизоду, упоминаемому в литературном сборнике сунского времени под названием «Сюаньюйлу». Южанин спрашивает северянина, какую из знаменитых гетер тот считает самой красивой. Услышав ответ, замечает: «Да, она хороша, вот только уж слишком скуластая». Его собеседник моментально реагирует: «Но ведь разве среди южанок есть такие, которые вообще обходятся без скул?» [Ван Лици, 1957, с. 88].

### *Межэтнические контакты как одна из причин возникновения различий между Севером и Югом*

Хотя различия в природно-географических условиях и могли, как полагал Лян Цичао, в той или иной степени влиять на формирование четкого противопоставления северных и южных китайцев в эпоху средневековья, однако решающая роль в этом отношении принадлежала социально-политическим и этническим факторам. Различное этническое окружение этих двух основных территориальных групп китайцев не могло не оказаться в этом смысле одной из важнейших причин возникновения такого противопоставления.

Политическая история Китая складывалась в рассматриваемое время так, что северные районы страны на протяжении нескольких столетий испытывали этнокультурное воздействие таких народов, как тюрки, кидане, чжурчжэни. На юге же Китая китайское население взаимодействовало с совершенно иным этническим субстратом — мяо-яоскими, тайскими и, надо полагать, мон-кхмерскими народами.

В предшествующем изложении нам уже неоднократно приходилось касаться вопроса о культурном влиянии древних тюрков на китайцев. Влияние это по вполне очевидным чисто географическим причинам коснулось главным образом населения северной части Китая. Поэтому когда более поздние авторы писали о распространении в эпоху Тан «варварских обычаев», они имели в виду прежде всего изменения в быту северян. Изменения эти были зачастую весьма заметными, недаром Хань Юй утверждал даже: «Теперь у нас поднимают законы варваров, ставят их выше законов наших древних царей! Что же? Разве не произойдет, что через какое-то время мы, увлекая друг друга, все станем варварами?» [Конрад, 1966, с. 126]. Под «законами варваров» Хань Юй подразумевал, конечно, не законодательные установления, а традиции культуры. Теперь мы знаем, что опасения танского конфуцианца были напрасными, но многие элементы культуры соседей-кочевников действительно оказались инкорпорированными в быту северных китайцев. Не повторяя уже приводившихся конкретных примеров, укажем здесь лишь на кажущийся на первый взгляд странным факт резкого изменения в системе терминов родства во второй половине I тысячелетия. «В наши дни, — писал ученый XII в. Чжуан Цзюйю, — китайцы называют отца словом „та“ (228), мать — „ма“ (229), старшего брата — „ка“ (230). Все употребляют эти слова, но не могут объяснить, каков их смысл» [Чжао И, 1957, с. 816]. Между тем источники донесли до нас указание на то, что уйгурский каган употреблял слово «ата» (231) в значении «отец» [Эршиу ши, т. 4, с. 3602]. Известно, что «ата» означает «отец» в большинстве современных тюркских языков; это слово зафиксировано в древнетюркских рунических текстах [Древнетюркский словарь, 1969, с. 65]. Древнетюркское происхождение имеет и китайский термин «ка» — старший брат (совр. гэ; древнетюрк. ака [Древнетюркский словарь, 1969, с. 48]). Древнетюркский термин для обозначения матери «апа» встречается в одном из сочинений Хань Юя [Чжао И, 1957, с. 816], однако это слово не закрепилось в китайском языке.

Не прошли бесследно для судеб материальной и духовной культуры северных китайцев два века интенсивных контактов с киданями. Их влияние на формирование особенностей северокитайской одежды начало сказываться еще в VIII в. [Эршиу ши, т. 4, с. 3259] и особенно усилилось в X—XI вв., когда часть Северного Китая оказалась включенной в состав империи Ляо.

Но наиболее заметен был след в культуре северных китайцев, оставленный чжурчжэнями. На протяжении почти ста лет

(с 1126—1130 г. по второе десятилетие XIII в.) чжурчжэни властвовали на китайских землях к северу от Хуанхэ; в 1136 г. к империи Цзинь отошли территории, на которых они несколькими годами раньше создали марионеточное государство Ци, и граница между Сун и Цзинь стала проходить по р. Хуайхэ (см. карту 4).

На завоеванных землях чжурчжэни неоднократно проводили разнообразные мероприятия, направленные на принудительное распространение своей культуры среди китайского населения. В 1126 г. китайцам было предписано обязательное ношение чжурчжэньских причесок; в 1129 г. цзиньский император издал указ о запрещении китайцам носить свою традиционную одежду (нарушение этого закона каралось смертной казнью). Правда, М. В. Воробьев полагает, что эти «законы о перемене обычаев», в сущности, «имели в виду не чжурчжэнизацию населения» и «вводились для того, чтобы отличать китайцев — подданных Цзинь (в том числе и беглых) от южносунских китайцев» [Воробьев, 1975, с. 305] (вообще этот крупнейший советский исследователь истории чжурчжэней приходит к выводу о том, что некоторые объективные условия помогли чжурчжэням «создать империю, терпимость которой в национальном отношении приближалась к пределу, возможному для завоевательных империй дальневосточного средневековья» [Воробьев, 1975, с. 309]). Но нас в данном случае интересуют не столько побудительные мотивы введения соответствующих законов, сколько их объективные последствия. Нельзя забывать и о таком важном факторе распространения чжурчжэньской культуры, каким являлись смешанные браки. Цзиньские законы поощряли смешанные чжурчжэньско-китайские браки — они были частью политики чжурчжэньского правительства по умиротворению китайского населения империи [Воробьев, 1975, с. 375]

О степени проникновения отдельных элементов чжурчжэньской культуры в быт северных китайцев мы можем судить по впечатлениям сунских послов, посещавших Цзинь в XII—XIII вв. Они были свидетелями сложных этнокультурных процессов на захваченной чжурчжэнями территории Северного Китая: с одной стороны, постепенного приобщения чжурчжэньской верхушки к китайскому образу жизни, с другой — «варваризации» китайского населения.

Если Сюй Канцзуна, бывшего послом в Цзинь в 1125 г., при дворе чжурчжэньского императора угощали кушаньями и напитками, чуждыми китайскому вкусу, то в 1169—1170 г. Лоу Яо питался в Яньцзине пищей, показавшейся ему вполне приемлемой [Воробьев, 1979, с. 127—128], хотя наряду с этим был вынужден констатировать «упадок китайских обычаев» [Воробьев, 1979, с. 128]. Фань Чэнда, побывавший в Яньцзине в 1170 г., был опечален тем, что китайцы-мужчины одевались там по-чжурчжэньски и только женская одежда сохранила еще китайский облик (наблюдение это можно признать достоверным, потому что женская одежда всегда более консервативна, чем мужская). Фань Чэнда

сообщает также о распространении среди китайцев чжурчжэньских привычек, причесок и т. д. [Воробьев, 1979, с. 129]. Сходные впечатления вынес из своей поездки в Яньцзин сунский посол Чжоу Шань (1177 г.). Он также был огорчен «варваризацией» китайского обихода и быта — широким распространением одежды и головных уборов чжурчжэньского покроя, пренебрежением палочками для еды и т. д. [Воробьев, 1979, с. 129]. Наконец, последний сунский посол, отправленный к чжурчжэням, Чэн Чжо (1211 г.) обратил внимание на такой показательный факт: в восстановленной чжурчжэнями кумирне в честь основателя династии Восточная Хань его свита была изображена в одежде, запахивавшейся налево, т. е. на «варварский» манер. Местное китайское население приветствовало сунское посольство «по-варварски», повсюду была слышна чжурчжэньская музыка, ею сопровождалась даже китайские песни [Воробьев, 1979, с. 131].

В свете этой яркой и убедительной картины всестороннего воздействия культуры чжурчжэней на китайское население империи Цзинь становится вполне очевидным, почему монголы, завоевав Китай в XIII в., проводили столь четкое различие между северными китайцами, в течение длительного времени находившимися под властью чжурчжэней, и южными китайцами — подданными династии Сун. Это различие вполне отчетливо осознавалось не только посторонними наблюдателями, но и самими «людьми хань».

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Перед нами прошло почти семь столетий этнической истории китайцев с момента восстановления политического единства страны в конце VI в. до кануна монгольского завоевания. Нижний и верхний рубежи этой эпохи очерчены важными политическими событиями того времени. Но и в чисто этническом плане она составляет самостоятельный и притом весьма существенный этап развития. Подведем же некоторые итоги предшествующего изложения и посмотрим, в чем состоит специфика этого исторического этапа в истории китайского этноса.

### СЛОЖЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО КИТАЙСКОГО ЭТНОСА

Изучая закономерности сдвигов, происходивших в этнической общности китайцев, исследователи первой трети нашего века высказали гипотезу о некоем циклическом характере этого развития. Мы уже упоминали о том, что, по Ван Тунлину, периоды «укрепления и развития» (консолидации) сменялись в истории китайского этноса периодами «перерождения и изменения» (межэтнических контактов и ассимиляции).

Конкретный материал, характеризующий процесс формирования и эволюции китайского этноса, свидетельствует о том, что этническое развитие китайцев на протяжении уже рассмотренных нами по меньшей мере двух тысячелетий действительно происходило отнюдь не по прямой восходящей линии. В истории этнической общности китайцев отчетливо выделяются последовательные периоды, различающиеся характером преобладавших этнических процессов.

Однако общие закономерности этнической истории китайцев вовсе не сводимы лишь к выделению нескольких циклов развития. Пройдя через очередной «плавильный котел» интенсивного взаимодействия разнородных компонентов, китайский этнос выходил из него обновленным и качественно трансформировавшимся. В этом, собственно говоря, и заключалась сущность его развития.

Но если этническая история китайцев не была движением ни по восходящей прямой линии, ни по замкнутому кругу регулярно сменявшихся циклов, то в то же время недостаточным представ-

ляется и определение ее как равноускоренного движения по спирали. Помимо последовательных витков этой спирали мы можем выделить в истории любого этноса некоторые «критические точки» его развития, составляющие основу для научной периодизации истории данного народа.

Первой «критической точкой» в истории китайского этноса было завершение его первоначального этногенеза, сложение этнической общности древних китайцев. Таксономически равноценным этому является период, когда в основном закончилось формирование общности современных китайцев. Именно этот качественный сдвиг и приходится на тот отрезок этнической истории китайцев, который рассматривался в этой книге.

Изучение особенностей материальной и духовной культуры китайцев VII—XIII вв. позволяет сделать вывод, что накануне монгольского завоевания конца XIII в. уже сформировался тот комплекс важнейших признаков современного китайского этноса, который лишь с незначительными изменениями характеризует его вплоть до настоящего времени. Говоря о сложении признаков общности древних китайцев, имевших отношение к сфере культуры, мы в свое время отмечали, что датировка периода, когда складывание основных признаков этноса завершилось, наталкивается на значительные трудности [Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978, с. 290]. Поэтому решающее значение для определения этой «критической точки» имеют качественные изменения главного этнического признака — самосознания народа, внешним проявлением которого является его самоназвание. Представляя собой отражение объективно существующих признаков этноса, самосознание в данной его определенности возникает лишь после того, как в процессе формирования этнических характеристик наступает «перерыв постепенности». Доступные нам исторические источники показывают, как в X—XIII вв. новое этническое самоназвание китайцев — «люди хань» — окончательно вытесняет все остальные. Утверждение этого самоназвания, свойственного китайцам на всем протяжении их последующей истории, вплоть до сегодняшнего дня, — показатель завершения этого важнейшего этапа этнической истории китайского народа.

## **КИТАЙЦЫ И ИХ СУБЭТНИЧЕСКИЕ ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ**

В определенном смысле этническая история китайцев представляет собой уникальное явление. Оно необычно своей исключительной хронологической протяженностью, охватывающей не столетия, а десятки столетий. Сложившись во второй четверти I тысячелетия до н. э. этническая общность древних китайцев развивалась впоследствии непрерывно, пронеся преемственность своих традиций через все перипетии социально-экономической и политической истории древности, средневековья и нового времени. На протяжении этого огромного промежутка времени китайский этнос не раз

оказывался под угрозой расчленения и распада на более мелкие составляющие. Не исключено, что, не будь в VII в. восстановлено политическое единство Китая, китайская этническая общность пошла бы по пути, который был типичен для абсолютного большинства народов древности и раннего средневековья, и, перестав существовать, как таковая, положила бы начало нескольким новым близкородственным народам [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 279—280].

Однако конкретная историческая обстановка сложилась так, что этническая целостность китайского народа была сохранена. Решающее значение в этом отношении имел именно тот период, который рассматривается в этой книге: завершив в VII—XIII вв. процесс своего формирования, современный китайский этнос успешно выдержал впоследствии воздействие разнообразных дезинтегрирующих факторов.

В VII—XIII вв. сложилась в основном та внутренняя структура китайского этноса, которая была характерна для него на всем протяжении его последующего существования. Занимая огромную этническую территорию и обладая рекордной численностью, китайцы не могли быть компактной общностью, не имеющей сложной структуры субэтнических подразделений.

Разнообразие природных условий, определявших особенности хозяйственно-культурного уклада, и различия в этнической среде, контакты с которой воздействовали на специфику культуры и языка отдельных локальных групп китайского этноса, явились главными причинами длительной консервации региональной неоднородности китайцев.

Политическая обстановка, при которой на севере Китая возникали иноэтнические государственные образования, а экономические и культурные центры китайской империи перемещались на Юг, на протяжении I и начала II тысячелетия возникала дважды — в III—VI и XI—XIII вв. Противостояние Севера и Юга в значительной степени обусловило сложение двух основных территориальных подразделений китайского этноса. Придя на смену более ранней ситуации, при которой в III в. до н. э. — III в. н. э. первостепенное значение имело противопоставление локальных групп древних китайцев по принципу оппозиции «Запад — Восток», эта основа внутренней структуры этнической общности китайцев продолжала сохраняться вплоть до настоящего времени.

## **ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ И ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ**

Этноцентрическая картина ойкумены, основанная на представлении о врожденном превосходстве своей общности над прочими «варварскими» народами, была свойственна многим этносам древности и средневековья. Но, пожалуй, ни у одного народа это представление не было столь устойчивым и не оказало столь значи-

тельного влияния на политическую историю, как в Китае. Начиная по крайней мере с эпохи Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.) концепция «Китай и варвары» просуществовала как фактор внешней политики этого государства вплоть до XX в.

Вместе с тем было бы ошибкой оценивать эту традиционную систему представлений однозначно и без учета внутренней динамики составляющих ее этнических стереотипов. Этническое самосознание китайцев не оставалось неизменным на протяжении столетий, и в трансформации его не последнюю роль сыграли сдвиги во внешнеполитическом положении Китая.

Сопоставляя характер статуса Китая в его взаимоотношениях с соседями в эпоху древности (III в. до н. э. — III в. н. э.) и первой половины средневековья (VII—XIII вв.), мы обнаруживаем здесь существенные качественные различия.

В эпоху Хань централизованное древнекитайское государство в большинстве случаев исходило из сложившихся к тому времени представлений об имманентном сюзеренитете над «варварами», к которым согласно господствовавшей точке зрения причислялись все соседние с Китаем народы. Исключением были лишь взаимоотношения с сюнну: с ними ханьские императоры установили отношения особого рода, основанные на договоре о мире и родстве. Но и в этом случае Китай неизменно выступал в качестве старшего партнера по «родственному союзу».

В эпоху Тан — Сун китайской империи нередко удавалось навязывать своим ближайшим соседям вассальные отношения. Однако заключение с другими государствами договоров и «родственных союзов» стало в это время обычным явлением. При этом Китай оказывался зачастую не только «младшим родственником» соседних правителей, но время от времени вынужден был признавать их сюзеренитет. Такое положение не имело прецедентов в эпоху древности и раннего средневековья. Это изменение во внешнеполитическом статусе империи не могло не стать фактором, воздействовавшим на эволюцию представлений китайцев о самих себе и своих соседях. Оно нанесло ощутимый удар по традиционному стереотипу отношения к «варварам». Не случайно именно в сунское время в китайском обществе формируются новые представления о себе и соседях, в основе которых лежала идея единства человеческого рода.



## БИБЛИОГРАФИЯ

на русском языке

- Алексеев, 1958 — Алексеев В. М. В старом Китае. Дневники путешествий. 1970 г. М., 1958.
- Альбаум, 1960 — Альбаум Л. И. Балалык-Тепе. Ташкент, 1960.
- Арутюнов, 1968 — Арутюнов С. А. Современный быт японцев. М., 1968.
- Ащепков, 1959 — Ащепков Е. А. Архитектура Китая. М., 1959.
- Баскаков, 1964 — Баскаков Н. А. К вопросу о происхождении этнонима «кыргызы». — «Советская этнография». 1964, № 2.
- Бичурин, 1950 — Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I—III. М.—Л., 1950.
- Богословский, 1962 — Богословский В. А. Очерк истории тибетского народа. М., 1962.
- Бокшанин, 1968 — Бокшанин А. А. Китай и страны Южных морей в XIV—XVI вв. М., 1968.
- Бокшанин, 1970 (I) — Бокшанин А. А. Очерк китайско-индийских связей.— Китай и соседи. М., 1970.
- Бокшанин, 1970 (II) — Бокшанин А. А. Краткая история связей Китая со странами Южных морей.— Китай и соседи. М., 1970.
- Вайнштейн, 1966 — Вайнштейн С. И. Некоторые вопросы истории древнетюркской культуры.— «Советская этнография», 1966, № 3.
- Вайнштейн, 1974 — Вайнштейн С. И. История народного искусства Тувы. М., 1974.
- Вайнштейн, 1976 — Вайнштейн С. И. Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии.— «Советская этнография». 1976, № 4.
- Вайнштейн, Крюков, 1966 — Вайнштейн С. И., Крюков М. В. Об облике древних тюрков.— Тюркологический сборник. М., 1966.
- Вайнштейн, Крюков, 1976 — Вайнштейн С. И., Крюков М. В. Дворец Ли Лина, или конец одной легенды.— «Советская этнография». 1976, № 3.
- Веселовский, 1915 — Веселовский Н. И. Современное состояние вопроса о «каменных бабах» или «балбалах». Одесса, 1915.
- Внешняя политика, 1977 — Внешняя политика государства Цин в XVII в. М., 1977.
- Воробьев, 1961 — Воробьев М. В. Древняя Корея. М., 1961.
- Воробьев, 1975 — Воробьев М. В. Чжурчжэни и государство Цзинь. М., 1975.
- Воробьев, 1979 — Воробьев М. В. Путевые заметки сунских послов в государство чжурчжэней Цзинь. — Десятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1979.
- Воскресенский, 1973 — Воскресенский Д. Н. Демократическая культура в китайском обществе XVI—XVII вв.— Китай: общество и государство. М., 1973.
- Гаврилова, 1965 — Гаврилова А. А. Могильник Кудырга как источник по истории алтайских племен. М.—Л., 1965.
- Гайда, 1971 — Гайда И. В. Китайский традиционный театр сицуй. М., 1971.
- Гончаров, 1979 — Гончаров С. Н. О термине «хань эр» в китайских источниках X—XIII вв.— П. И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение (к 100-летию со дня смерти).— Материалы конференции. Ч. 1. М., 1979.
- Гончаров, 1982 — Гончаров С. Н. Отношения между империями Сун и Цзинь в 1125—1139 гг. и характер китайских представлений о «варварах». — Три-

- надцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1982.
- Грач, 1956 — Грач А. Д. Каменные изваяния Западной Тувы.— Сборник МАЭ. Т. 16. Л., 1956.
- Грач, 1961 — Грач А. Д. Древнетюркские изваяния Тувы. М., 1961.
- Гуляка и волшебник, 1970 — Гуляка и волшебник. Танские новеллы (VII—IX вв.). М., 1970.
- Гумилев, 1949 — Гумилев Л. Н. Статуетки воинов из Туяк-Мазара.— Сборник МАЭ. Т. 12. М.—Л., 1949.
- Гумилев, 1967 — Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1967.
- Гумилев, 1974 — Гумилев Л. Н. Хунны в Китае. М., 1974.
- Гусаров, 1969 — Гусаров В. Ф. О стилистическом моделировании прозы Хань Юя. — Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М., 1969.
- Гусаров, 1972 — Гусаров В. Ф. К вопросу о лексических средствах стилистики в прозе гуэнь.— Литература и культура Китая. М., 1972.
- Гусева, Шавкунов, 1976 — Гусева Л. Н., Шавкунов Э. В. О происхождении одного орнаментального мотива у чжурчженей.— Новейшие археологические исследования на Дальнем Востоке СССР. Владивосток, 1976.
- Давыдова, 1956 — Давыдова А. В. Иволгинское городище.— «Советская археология», XXV, 1956.
- Дважды умершая, 1978 — Дважды умершая. Старые китайские повести. Пер. с кит. Д. Воскресенского. М., 1978.
- Джарылгасинова, 1972 — Джарылгасинова Р. Ш. Древние когурёсцы. М., 1972.
- Древнекитайская философия, 1972 — Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972.
- Древнетюркский словарь, 1969 — Древнетюркский словарь. М., 1969.
- Думан, 1970 — Думан Л. И. Внешнеполитические связи Китая с сюнну в I—III вв. — Китай и соседи. М., 1970.
- Дьяконова, 1961 — Дьяконова Н. В. Материалы по культурной иконографии Центральной Азии домусульманского периода.— «Труды Государственного Эрмитажа». Т. 5. Культура и искусство народов Востока. Т. 6. Л., 1961.
- Е Лунли, 1979 — Е Лунли. История государства киданей. М., 1979.
- Ермаченко, 1963 — Ермаченко И. С. Рынки Чанъая — Западной столицы империи Тан.— Краткие сообщения Института народов Азии. № 66. М., 1963.
- Желоховцев, 1969 — Желоховцев А. Н. Хуабэнь — городская повесть средневекового Китая. М., 1969.
- Законы Ману, 1960 — Законы Ману. Пер. С. Д. Эльмановича, проверенный и испр. Г. Ф. Ильным. М., 1960.
- Зограф, 1962 — Зограф И. Т. Очерк грамматики среднекитайского языка. М., 1962.
- Зограф, 1972 — Зограф И. Т. Бяньвэнь о воздаянии за милости. Ч. 2. Грамматический очерк и словарь. М., 1972.
- Зограф, 1979 — Зограф И. Т. Среднекитайский язык. М., 1979.
- Илющекин, 1979 — Илющекин В. П. Общее и особенное в развитии добуржуазных классовых обществ.— Социальная и социально-экономическая история Китая. М., 1979.
- Иннокентий, 1909 — Полный китайско-русский словарь под редакцией епископа Иннокентия. Т. 1—2. Пекин, 1909.
- История Тувы, 1964 — История Тувы. Т. 1. М., 1964.
- Итс, 1972 — Итс Р. Ф. Этническая история юга Восточной Азии. М., 1972.
- Карпини, 1957 — Карпини П. Лано. История монголов. М., 1957.
- Китай и соседи, 1970 — Китай и соседи в древности и средневековье. М., 1970.
- Кляшторный, 1964 — Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.
- Козина, 1976 — Козина Е. М. Основные категории лично несвободного населения в танском Китае.— Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1976.
- Козлов В. И., 1966 — Козлов В. И. Народонаселение.— Советская историческая энциклопедия. Т. 9. 1966.

- Кононов, 1949 — Кононов А. Н. Опыт анализа термина турк.— «Советская этнография». 1949, № 1.
- Конрад, 1972 — Конрад Н. И. Запад и Восток. Изд. 2. М., 1972.
- Косминский, 1963 — Косминский Е. А. Историография средних веков. М., 1963.
- Краснов, 1975 — Краснов Ю. А. Древнейшие упряжные пахотные орудия. М., 1975.
- Крюков, 1972 — Крюков М. В. Система родства китайцев. М., 1972.
- Крюков, 1979 — Крюков М. В. Этнографические факты как источник изучения первобытности: проблема критериев стадильной глубины.— Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М., 1979.
- Крюков, 1980 — Крюков М. В. Китай и соседи: две традиционные модели взаимоотношений.— Одиннадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1980.
- Крюков, 1981 — Крюков М. В. Китайцы глазами соседей: к типологии этнических наименований.— Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1981.
- Крюков, Малявин, Софронов, 1979 — Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
- Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983 — Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983.
- Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978 — Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978.
- Кызласов, 1960 — Кызласов Л. Р. [Рец. на кн.:] А. Д. Грач. Древнетюркские изваяния Тувы.— «Советская археология». 1964, № 1.
- Кычанов, 1961 — Кычанов Е. И. К вопросу о происхождении тангутов.— Вопросы филологии и истории стран советского и зарубежного Востока. М., 1961.
- Кычанов, 1978 — Кычанов Е. И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии.— Палестинский сборник. № 89. Л., 1978.
- Лапина, 1970 — Лапина З. Г. Политическая борьба в средневековом Китае. М., 1970.
- Лившиц, 1960 — Лившиц В. А. Три письма с горы Муг.— «Проблемы востоковедения». 1960, № 6.
- Лихтенберг, 1960 — Лихтенберг Ю. М. Происхождение некоторых особенностей классификаторских систем родства (турано-ганованского типа).— Проблемы истории первобытного общества. М.—Л., 1960.
- Лубо-Лесниченко, 1961 — Лубо-Лесниченко Е. И. Древние китайские шелковые ткани и вышивки V в. до н. э.— III в. н. э. в собрании Государственного Эрмитажа. Л., 1961.
- Малов, 1951 — Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.—Л., 1951.
- Малявкин, 1974 — Малявкин А. Г. Материалы по истории уйгуров в IX—XII вв. Новосибирск, 1974.
- Малявкин, 1983 — Малявкин А. Г. Уйгурские государства в IX—XII вв. Новосибирск, 1983.
- Марко Поло, 1955 — Книга Марко Поло. М., 1955.
- Мартынов, 1978 — Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII—XVIII вв. в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978.
- Мартынов, 1981 — Мартынов А. С. О различных подходах к проблеме взаимоотношений императорского Китая с внешним миром.— Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1981.
- Материалы, 1968 — Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Предисл., пер. и примеч. В. С. Таскина. М., 1968.
- Меньшиков, 1972 — Меньшиков Л. Н. Бяньвэнь о воздаянии за милости. Ч. 1. Факс. рук., исслед., пер. с кит., коммент. и табл. М., 1972.
- Монин, Шишков, 1979 — Монин А. С., Шишков Ю. А. История климата. Л., 1979.
- Никонов, 1970 — Никонов В. А. Этнонимия.— Этнонимы. М., 1970.
- Ошанин, 1952 — Китайско-русский словарь под ред. И. М. Ошанина. М., 1952.

- Поэзия, 1959 — Поэзия эпохи Сун. Пер. с кит. М., 1959.
- Пугаченкова, Ремпель, 1965 — Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И. История искусств Узбекистана. М., 1965.
- Рабинович, 1980 — Рабинович М. Г. Город и традиционная народная культура.— «Советская этнография». 1980, № 4.
- Распопова, 1965 — Распопова В. И. Поясной набор Согда VII—VIII вв.— «Советская археология». 1965, № 4.
- Рифтин, 1960 — Рифтин Б. Л. Из истории культурных связей Средней Азии и Китая.— «Проблемы востоковедения». 1960, № 5.
- Рудов, 1963 — Рудов Л. Н. Проблемы киданьской письменности.— «Советская этнография». 1963, № 1.
- Смолин, 1974 — Смолин Г. Я. Антифеодальные восстания в Китае второй половины X — первой четверти XII в. М., 1974.
- Собрание, 1853 — Полное собрание летописей. Т. 4. СПб., 1853.
- Сорокин, 1979 — Сорокин В. Ф. Китайская классическая драма XIII—XIV вв. М., 1979.
- Софронов, 1968 — Софронов М. В. Грамматика тангутского языка. Т. 1—2. М., 1968.
- Софронов, 1980 — Софронов М. В. Дэн и юнь в тангутской филологии.— Разыскания по общему и китайскому языкознанию. М., 1980.
- Средние века, 1971 — Средние века.— Советская историческая энциклопедия. Т. 13. М., 1971.
- Стариков, 1967 — Стариков В. С. Материальная культура китайцев северовосточных провинций КНР. М., 1967.
- Стратанович, 1951 — Стратанович Г. Г. Китайская чаша из урочища Большой Дурал.— «Советская археология». 1951, № 15.
- Стратанович, 1964 — Стратанович Г. Г. К вопросу о наименовании государства Кидань и Ляо.— Топонимика Востока. М., 1964.
- Стужина, 1969 — Стужина Э. П. Обед на полтора миллиона персон.— «Советская этнография». 1969, № 3.
- Стужина, 1979 — Стужина Э. П. Китайский город XI—XIII вв. М., 1979.
- Сушанло, 1971 — Сушанло М. Дунгане. Фрунзе, 1971.
- Сычев, 1977 — Сычев В. Л. Из истории плечевой одежды народов Центральной и Восточной Азии (К проблеме классификации).— «Советская этнография». 1977, № 3.
- Сычев, Сычев, 1975 — Сычев Л. П., Сычев В. Л. Китайский костюм. Символика, история, трактовка в искусстве и литературе. М., 1975.
- Танские новеллы, 1955 — Танские новеллы. Пер. с кит., послесл. и примеч. О. Л. Фишман. М., 1955.
- Тихонов, 1966 — Тихонов Д. И. Хозяйство и общественный строй уйгурского государства. X—XIV вв. Л., 1966.
- Урланис, 1941 — Урланис Б. В. Рост населения в Европе. М., 1941.
- Флуг, 1959 — Флуг К. К. История китайской печатной книги сунской эпохи. М.—Л., 1959.
- Цзацзуань, 1969 — Цзацзуань. Изречения китайских писателей IX—XIX вв. М., 1969.
- Циперович, 1969 — Циперович И. Э. О жанре китайских изречений цзацзуань (История изучения и характеристика жанра).— Жанры и стили литературы Китая и Кореи. М., 1969.
- Чебоксаров, 1960 — Чебоксаров Н. Н. Основные проблемы этнической антропологии Китая. Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960.
- Чебоксаров, 1981 — Чебоксаров Н. Н. Этническая антропология Китая. М., 1981.
- Чу Шао-тан, 1953 — Чу Шао-тан. География нового Китая. М., 1953.
- Чугуевский, 1982 — Чугуевский Л. И. Мирские объединения шэ при буддийских монастырях в Дуньхуане.— Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
- Шавкунов, 1968 — Шавкунов Э. В. Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье. Л., 1968.
- Шавкунов, 1976 — Шавкунов Э. В. Опыт реконструкции древних этнонимов

- в иероглифической записи.— Новейшие археологические исследования на Дальнем Востоке СССР. Владивосток, 1976.
- Шан Юэ, 1959 — Шан Юэ. Очерки истории Китая. М., 1959.
- Шер, 1966 — Шер Я. А. Каменные изваяния Семиречья. М.—Л., 1966.
- Шефер, 1981 — Шефер Э. Х. Золотые персики Самарканда. М., 1981.
- Штейн, 1960 — Штейн В. М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности. М., 1960.
- Щуцкий, 1960 — Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960.
- Этнография питания, 1981 — Этнография питания народов стран зарубежной Азии. М., 1981.
- Яхонтов, 1969 — Яхонтов С. Е. Письменный и разговорный китайский язык в VII—XIII вв. н. э.— Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М., 1969.
- Яхонтов, 1970 — Яхонтов С. Е. О происхождении этнонима кыркыз.— «Советская этнография». 1970, № 6.
- Яхонтов, 1981 — Яхонтов С. Е. История языкознания в Китае (XI—XIX вв.).— История лингвистических учений. Средневековый Восток. Л., 1981.

*на китайском языке*

- Ань Чжиминь, 1964 — Ань Чжиминь. Гуаньюй нэймэнгу чжалайноэр гу муцюнь ды цзу шу вэньти (К проблеме этнической принадлежности древнего могильника в Чжалайноре, Внутренняя Монголия).— «Вэнью», 1964, № 5.
- Бань Гу, 1964 — Бань Гу. Ханьшу (Ханьская история). Т. 1—12. Пекин, 1964.
- Бохай, 1968 — Бохайго цзи (Записки о царстве Бохая). Тайбэй, 1968.
- Ван Бинхуа, 1973 — Ван Бинхуа. Яньху гуму (Древние захоронения близ Яньху).— «Вэнью», 1973, № 10.
- Ван Дан, 1957 — Ван Дан. Тан юйлинь (Лес танских речений). Шанхай, 1957.
- Ван Дэи, 1971 — Ван Дэи. Сундай ды янлао юй цзыю (Воспомоществование старикам и забота о детях в эпоху Сун).— Сунши яньцзю цзи. Т. 6. Тайбэй, 1971.
- Ван Ли, 1957 — Ван Ли. Ханьюй иньюньсюэ (Китайская фонология). Пекин, 1957.
- Ван Ли, 1958 — Ван Ли. Ханьюй шигао (Очерк истории китайского языка). Т. 2. Пекин, 1958.
- Ван Ли, 1963 — Ван Ли. Чжунго юйяньсюэ ши (История китайского языкознания).— «Чжунго юйвэнь», 1963, № 5.
- Ван Лици, 1957 — Ван Лици. Лидай сяохуа цзи (Сборник исторических анекдотов). Шанхай, 1957.
- Ван Пу, 1955 — Ван Пу. Тан хуэйяо (Важнейшие документы эпохи Тан). Пекин, 1955.
- Ван Сянь, 1961 — Ван Сянь. «Цеюнь» ды минмин хэ «Цеюнь» ды синчжи (Название и сущность «Цеюня»).— «Чжунго юйвэнь», 1961, № 4.
- Ван Сянь, 1964 — Ван Сянь. Дуй ганьлу цзышу ды идянь чжиши (Некоторые сведения о словаре «Ганьлу цзышу»).— «Чжунго юйвэнь», 1964, № 4.
- Ван Сяньцзянь, 1959 — Ван Сяньцзянь. Хоуханьшу цзицзе («Хоуханьшу» со сводным комментарием). Т. 1—5. Пекин, 1959.
- Ван Тунлин, 1934 — Ван Тунлин. Чжунго миньцзю ши (История китайской нации). Т. 1—2. Бэйпин, 1934.
- Ван Цзин, 1975 — Ван Цзин. Ланьси наньсун му чуту ды мяньтань цзи цита (Ватное одеяло, обнаруженное в погребении эпохи Южная Сун в Ланьси).— «Вэнью», 1975, № 6.
- Ван Цзинжу, 1972 — Ван Цзинжу. Сисявэнь му хоцзыбань фоцзин юй тунпай (Буддийские сутры, отпечатанные деревянным подвижным шрифтом, и бронзовые бляхи с тангутскими надписями).— «Вэнью», 1972, № 11.
- Ван Цзинжу, 1980 — Ван Цзинжу. Дуньхуан могаоку хэ аньси юйлиньку чжун ды сися бихуа (Тангутские фрески из Могаоку в Дуньхуане и Юйлиньку в Аньси).— «Вэнью», 1980, № 9.
- Ван Цзиу, 1963 — Ван Цзиу. Чжунго жибэнь цзюатун ши (История сношений между Китаем и Японией). Сянган, 1963.

- Ван Цзэнъю, 1980 — Ван Цзэнъю. Цун Бэйчао ды цзюдэн ху дао Сунчао ды удэн ху (От девяти категорий дворов при Северных династиях к пяти категориям дворов при Сун). — «Чжунго ши яньцзю», 1980, № 2.
- Ван Цзэнъюй, 1975 — Ван Цзэнъюй. Лунь сундай ды цзаочуанье (О судостроении в эпоху Сун). — «Вэнью». 1975, № 10.
- Ван Цзыюнь, 1956 — Ван Цзыюнь. Тандай ды шика сяньхуа (Каменные рельефы эпохи Тан). — «Вэнью цанькао цзыляо», 1956, № 4.
- Ван Цюйфэй, 1959 — Ван Цюйфэй. Гуаньюй мин мо ху цзя ши ба пай ту ды исе вэньти (О некоторых проблемах, связанных с минской копией картины «18 хуских напевов»). — «Вэнью», 1959, № 6.
- Ван Чжунминь, 1958 — Ван Чжунминь. Дуньхуан гуцзи сюлю (Аннотированная библиография текстов из Дуньхуана). Пекин, 1958.
- Ван Чэн, 1970 — Ван Чэн. Дун ду ши люэ (Хроника событий в Восточной столице). Тайбэй, 1970.
- Гао Минкай, 1944 — Гао Минкай. Ханьюй гуйдинцы «ды» (Определительная морфема китайского языка «ды»). — «Ханьсюэ», 1944, № 1.
- Гао Минкай, 1948 — Гао Минкай. Тандай чаньцзя юйлу соцзяньды юйфа чэнфэн (Грамматические элементы, встречающиеся в юйлу школы дхьяна эпохи Тан). — «Яньцзин сюэбао». 1948, № 34.
- Гао Минкай, 1955 — Гао Минкай. Лунь ханьюй юйфады лиши цзинчэнсин (Об исторической преемственности в грамматике китайского языка). — «Бэйцзин дасюэ сюэбао», 1955, № 1.
- Го Можо, 1957 — Го Можо. Яньтелунь дубэнь (Текст «Яньтелунь» со знаками препинания). Шанхай, 1957.
- Го Можо, 1959 — Го Можо. Цай Вэньци. Пекин, 1959.
- Го Силян, 1957 — Го Силян. Хань Юй цзай вэньсюэ юйянь фанмяньды лилунь хэ шицзянь (Хань Юй — теория и практика литературного языка). — Юйяньсюэ луньцун. Т. 1. Пекин, 1957.
- Гуцзинь, [б. г.] — Гуцзинь тушу цзинчэн (Собрание книг и изображений всех времен). Шанхай, [б. г.].
- Гэ И, 1958 — Гэ И. Ба цзы цзюй (чучжи ши) ды циюань (Происхождение конструкции со служебным словом «ба»). — «Чжунго юйвэнь», 1958, № 3.
- Датун циньдай, 1978 — Датун циньдай Янь Дэюань му фацзюэ цзяньбао (Предварительный отчет о раскопках погребения Янь Дэюань в Датуне). — «Вэнью», 1978, № 4.
- Ду Чжунлин, 1959 — Ду Чжунлин. Люэлуь Хань Юйды шумянь юйянь юй данши коулюйды гуаньси (Заметки относительно связи письменного языка Хань Юя с разговорным языком его времени). — «Юйянь яньцзю», 1959, № 4.
- Ду Чжунлин, 1981 — Ду Чжунлин. Ду ши юй Тандай коулюй (Поэзия Ду Фу и разговорный язык эпохи Тан). — «Чжунго юйвэнь», 1981, № 6.
- Дуань Чэнши, 1936 — Дуань Чэнши. Юянь цзацу (Разные заметки из пещеры Юянь). — Серия «Сыбу бэйяо». Шанхай, 1936.
- Дуньхуан цзыляо, 1960 — Дуньхуан цзыляо (Дуньхуанские материалы). Пекин, 1960.
- Дэн Чжичэн, 1935 — Дэн Чжичэн. Чжунхуа эрцянньянь ши (Двухтысячелетняя история Китая). Т. 3—4. Шанхай, 1935.
- Жоужань, 1962 — Жоужань цзыляо цзилу (Свод сведений по истории жужаней). Пекин, 1962.
- Жуй Ифу, 1957 — Жуй Ифу. Ляожэнь као (Исследование о ляо). — «Лиши юйянь яньцзюэ цикань». Т. 28. Ч. 2. 1957.
- И У, 1974 (I) — И У. Чуньдэн ми (Поверья, связанные с весенними фонарями). — Чжунго юэкань луньвэнь сюаньцзи. Т. 1. Тайбэй, 1974.
- И У, 1974 (II) — И У. Ла юй (Рассказы о дне ла). — Чжунго юэкань луньвэнь сюаньцзи. Т. 1. Тайбэй, 1974.
- Като, 1962 — Като С. Чжунго цзинци ши каочжэн (Разыскания по экономической истории Китая). Т. 1. Пекин, 1962.
- Кувабара, 1930 — Кувабара Дэ. Тан сун юань шидай чжун си туншан (История торговых связей Китая и Запада в периоды Тан, Сун и Юань). Шанхай, 1930.
- Ли Баочжу, 1982 — Ли Баочжу. Сундай жэнькоу тунци вэньти яньцзю

- (Изучение проблем демографии населения эпохи Сун).— «Бэйцзин дасюэ сюэбао», 1982, № 4.
- Ли Вэньсинь, 1958 — Ли Вэньсинь. Ляоцы цзяньшу (Коротко о ляоском фарфоре).— «Вэньу чанькао цзыляо», 1958, № 2.
- Ли Гоу, 1981 — Ли Гоу цзи (Ли Гоу: Собрание сочинений). Пекин, 1981.
- Ли Даюань, 1934 — Ли Даюань. Шуйцзин чжу (Комментарий к трактату о реках). Т. 1—3. Шанхай, 1934.
- Ли Фан, 1959 — Ли Фан. Тайпин гуанцзи (Свод повествований эры Тайпин). Пекин, 1959.
- Ли Цзэхоу, 1978 — Ли Цзэхоу. Шэнь ды шицзян фэнмао (Светский облик божеств).— «Вэньу», 1978, № 12.
- Ли Чанчжи, 1955 — Ли Чанчжи. Чжунго вэньсюэ шилуэ гао (Предварительный очерк истории китайской литературы). Т. II. Пекин, 1955.
- Ло Сянлин, 1942 — Ло Сянлин. Тандай поло цюси као (Исследование об ире поло в эпоху Тан).— «Ячжоу вэньхуа луньцун». Т. 1, 1942.
- Ло Сянлин, 1933 — Ло Сянлин. Кэцзя яньцзю даолун (Введение в изучение кэцзя). Гуанчжоу, 1933.
- Ло Сянлин, 1974 — Ло Сянлин. Тандай вэньхуа ши (История культуры эпохи Тан). Тайбэй, 1974.
- Ло Чанпэй, 1933 — Ло Чанпэй. Тан удай сибэй фанъянь (Северо-западные диалекты эпохи Тан и Пяти династий). Шанхай, 1933.
- Ло Чанпэй, 1963 — Ло Чанпэй. Тунчжи Ци инь луэ яньцзю (Исследование трактата «Существо семи звуков» в энциклопедии «Тунчжи»).— «Ло Чанпэй юйяньсюэ лунь луньвэнь цзи» («Ло Чанпэй. Сборник статей по языкознанию»). Пекин, 1963.
- Ли Чжао, 1957 — Ли Чжао. Тангоши бу (Дополнения к истории Тан). Шанхай, 1957.
- Линь Тяньвэй, 1969 — Линь Тяньвэй. Сундай чушоу дуте чжи яньцзю (Исследование о продаже монашеских удостоверений в эпоху Сун).— Сунши яньцзюцзи (Сборник исследований по истории Сун). Т. 4. Тайбэй, 1969.
- Линь Чжэнцю, 1979 — Линь Чжэнцю. Нань Сун шици Ханчжоу ды цзинци хэ вэньхуа (Экономика и культура Ханчжоу в период Южной Сун).— «Лиши яньцзю», 1979, № 12.
- Лу Чживэй, 1946 — Лу Чживэй. Цзи шао ин хуанцзи цзин ши ды тянь шэн динь (Звуки земли и неба в труде Шао Ина «Хуанцзи цзин ши»).— «Яньцзин сюэбао», 1946, № 31.
- Лу Ю, 1936 — Лу Ю. Лаосюэ ань бицзи (Заметки из скита ученого старца). Шанхай, 1936.
- Лю Ецю, 1963 — Лю Ецю. Чжунго гудай ды цыдянь (Древние китайские словари). Пекин, 1963.
- Лю Кайжун, 1955 — Лю Кайжун. Тандай сяшо яньцзю (Исследования в области танской новеллы). Шанхай, 1955.
- Лю Цзюньцяо, 1982 — Лю Цзюньцяо. Ду ши юй Тандай коуй ду хоу (Реплика по поводу «Поэзии Ду Фу и разговорного языка эпохи Тан»).— «Чжунго юйвэнь», 1982, № 5.
- Лю Шижу, 1965 — Лю Шижу. Вэй Цзинь Наньбэй чао лянцы яньцзю (Исследование счетных слов периода Вэй, Цзинь, эпохи Наньбэй чао). Пекин, 1965.
- Лю Юньцай, 1978 — Лю Юньцай. Чжунго гудай гаолу ды циюань хэ яньбянь (Происхождение и эволюция древних китайских железоплавильных печей).— «Вэньу», 1978, № 2.
- Люй Сымянь, 1959 — Люй Сымянь. Суй тан удай ши (История эпохи Суй, Тан и Пяти династий). Т. 1—2. Шанхай, 1959.
- Люй Шусян, 1955 — Люй Шусян. Ханьюй юйфа луньвэнь цзи (Сборник статей по грамматике китайского языка). Пекин, 1955.
- Ляонин бэйпяо, 1977 — Ляонин бэйпяо шуйцюань и као ляому фацзюэ цзяньбао (Предварительный отчет о раскопках погребения № 1 эпохи Ляо в Шуйцюане, уезд Бэйяо, провинция Ляонин).— «Вэньу», 1977, № 12.
- Ма Дэчжи, 1959 — Ма Дэчжи. Тандай чанъяньчэн пинканфан чу ту ды люцзин чатоцзы (Позолоченная чайная чашка, обнаруженная в квартале Пинкан в Чанъяне танского времени).— «Каогу», 1959, № 12.

- Ма Дэчжи, 1963 — Ма Дэчжи. Тандай чангьяньчэн каогу цзилюэ (Обзор археологических исследований танского Чангьяня).— «Каогу», 1963, № 11.
- Мэн Юаньлао, 1957 — Мэн Юаньлао. Дунцин мэнхуа лу. Вай сы чжун (Записи снов о блеске Восточной столицы и четыре других сочинения). Шанхай, 1957.
- Мэн Юаньлао, 1959 — Мэн Юаньлао. Дунцин мэнхуалу чжу (Записи снов о блеске Восточной столицы с комментариями). Пекин, 1959.
- Пань Сецзы, 1979 — Пань Сецзы. Лингъянь цайби дун синьхунь (Стенные росписи храма Яньшансы никого не могут оставить равнодушным).— «Вэнью». 1979, № 2.
- Синь чжунго, 1961 — Синьчжунго каогу шоухо (Археология в новом Китае). Пекин, 1961.
- Синьцзян, 1975 — Синьцзян чуту вэнью (Памятники материальной культуры Синьцзяна). Пекин, 1975.
- Су Бай, 1962 — Су Бай. Наньсун ды дяобань иньшуа (Ксилография эпохи Южная Сун). — «Вэнью», 1962, № 1.
- Су Дунпс, 1958 — Су Дунпо цзи (Сочинения Су Дунпо). Т. 1—3. Шанхай, 1958.
- Сун Си, 1964 — Сун Си. Сундай шифафу дуй шанжэнь ды тайду (Отношение шифафу сунской эпохи к купцам). — Сунши яньцзюци (Сборник исследований по истории Сун). Т. 2. Тайбэй, 1964.
- Сун Си, 1970 — Сун Си. Бэйсун шаншуй цзай гоцзи чжун ды дивэй юй яньшуйгуань (Доля торгового налога в государственном бюджете эпохи Северная Сун и соляное управление).— Сунши яньцзюци. Т. 5. Тайбэй, 1970.
- Сунь Годун, 1959 — Сунь Годун. Тан сун чжици шэхуй мэньди чжи сяожун (Исчезновение родовитых кланов на рубеже Тан и Сун).— «Синья сюэбао». Т. 4. Ч. 1. 1959.
- Сунь Кайди, 1953 — Сунь Кайди. Куйлэйси каоюань (Разыскания об истоках кукольного театра). Шанхай, 1953.
- Сунь Кайди, 1957 — Сунь Кайди. Суцзян шоуха юй байхуа сяошо (Предания, сказы и рассказы на байхуа). Пекин, 1957.
- Сунь Цзи, 1980 — Сунь Цзи. Юйшань гуаньцзинь (Опахало и платок).— «Вэнью», 1980, № 3.
- Сунь Цзи, 1981 — Сунь Цзи. Тандай-ды мацзюй юй маши (Конская сбруя и украшения коня эпохи Тан). — «Вэнью», 1981, № 10.
- Сыма Гуан, 1957 — Сыма Гуан. Цзычжи тунцзянь (Всепроникающее зеркало, управлению помогающее). Пекин, 1957.
- Сюй Банда, 1958 — Сюй Банда. Цинмин шанхэ ту ды чубу яньцзю (Предварительное исследование свитка «Праздник цинмин на реке Бянь»).— «Гугун боюань юанькань», 1958, № 1.
- Сюй Сун, 1957 — Сюй Сун. Сун хуэйяо цзигао (Черновой свод важнейших документов эпохи Сун). Пекин, 1957.
- Ся Най, 1961 — Ся Най. Каогусюэ луньвэньцзи (Сборник статей по археологии). Пекин, 1961.
- Сян Да, 1957 — Сян Да. Тандай чангьянь юй сиюй вэньмин (Чангьянь и цивилизация Западного края в эпоху Тан). Пекин, 1957.
- Тайпин юйлань, 1960 — Тайпин юйлань (Высочайше просмотренная энциклопедия эры правления Тайпин). Пекин, 1960.
- Такигава, 1955 — Такигава К. Шици хуэйчжу каоцжэн («Исторические записки» со сводным комментарием и исследованием). Пекин, Т. 1—10, 1955.
- Тан Ли Сянь, 1974 — Тан Ли Сянь му бихуа (Фрески из погребения танского Ли Сяня). Пекин, 1974.
- Тан юйтай, 1964 — Тан юйтай гунчжу му фацзюэ цзяньбао (Краткий отчет о раскопках погребения танской принцессы Юйтай).— «Вэнью». 1964, № 1.
- Танжэнь шохуэй, 1913 — Танжэнь шохуэй (Сборник танских новелл), Шанхай, 1913.
- Тао Тан, 1969 — Тао Тан. Чжунго вэньхуа гайлунь (Очерк китайской культуры). Тайбэй, 1969.
- Тао Цзунъи, 1959 — Тао Цзунъи. Чжо гэн лу (Записи, сделанные во время отдыха от пахоты). Пекин, 1959.
- Тао Цзунъи, 1972 — Тао Цзунъи. Шо фу (Речи как крепость). Тайбэй, 1972.



- Тянь Сю, 1961 — Тянь Сю. И фу сундай хуэйхуа — фанчэ ту (Картина суйской эпохи «Прялка»). — «Вэньбу», 1961, № 2.
- У Дэцзэ, 1962 — У Дэ ц з э. Гуаньюй чжэтан ды чжицзао цзай чжунго циюй хэши (К вопросу о том, когда в Китае начали производить тростниковый сахар). — «Цзянхань сюэбао», 1962, № 11.
- У Тинъюй, 1980 — У Т и н ъ ю й. Тандай шицзу дичжу хэ шуцзу дичжу ды лиши дивэй (Историческое место знатных и незнатных землевладельцев в эпоху Тан). — «Чжунго ши яньцзю», 1980, № 1.
- У Цзунго, 1982 — У Ц з у н г о. Цзиньши кэ юй танчао хоуциды гуаньялю шиши (Экзамены на звание цзиньши и потомственные чиновники в позднетанский период). — «Чжунго ши яньцзю», 1982, № 1.
- Фан Гоюй, 1957 — Ф а н Г о ю й. Тан сун шици эрхай цюй ды ханьцзу иминь (Китайские переселенцы в районе озера Эрхай в эпоху Тан — Сун). — «Жэньвэнь кэсюэ цзачжи», 1957, № 1.
- Фан Хао, 1974 — Ф а н Х а о. Чжун си цзэютун ши (История сношений Китая с Западом). Т. 2. Тайбэй, 1974.
- Фан Хао, 1975 — Ф а н Х а о. Сун ши (История империи Сун). Т. 1—2. Тайбэй, 1975.
- Фан Чжуанью, 1964 — Ф а н Ч ж у а н ъ ю. Чжаньго илай чжунго були фачжань вэньти шитань (Изучение вопроса о развитии пахотных орудий в Китае начиная с эпохи Чжаньго). — «Каогу», 1964, № 7.
- Фань Вэньлань, 1949 — Ф а н ь В э н ь л а н ь. Чжунго тунши цзяньбянь (Краткий курс истории Китая). Шанхай, 1949.
- Фу Синянь, 1977 — Ф у С и н я н ь. Тан чанъань миндэмэнь юаньчжуан ды танътао (Реконструкция первоначального облика ворот Миндэмэнь в танском Чанъане). — «Каогу», 1977.
- Фу Синянь, 1978 — Ф у С и н я н ь. Гуаньюй Чжань Цзыцянь ючунь ту няньдай ды танътао (Обсуждение вопроса о датировке картины Чжань Цзыцяня «Весенняя прогулка»). — «Вэньбу», 1978, № 11.
- Фу Синянь, 1979 — Ф у С и н я н ь. Ван Симэн цянь ли цзян шань ту чжун-ды сундай цзяньчжу (Постройки эпохи Сун на картине Ван Симэна «Тысячи ли по рекам и горам»). — «Гугун боуюань юанькань», 1979, № 2, № 6.
- Фу Цзунвэнь, 1982 — Ф у Ц з у н в э н ь. Сундай ды даошичжэнь (Поселения с «сенными рынками» в эпоху Сун). — «Шэхуй кэсюэ чжаньсянь», 1982, № 1.
- Фу Циньцзя, 1970 — Ф у Ц и н ь ц з я. Чжунго даоцзю ши (История даосизма в Китае). Тайбэй, 1970.
- Фучжоу, 1977 — Фучжоу ши бэйцзю наньсун му цинли цзяньбао (Краткий отчет о раскопках погребения эпохи Южная Сун в северном предместье Фучжоу). — «Вэньбу», 1977, № 1.
- Фэн Сяньмин, 1963 — Ф э н С я н ь м и н. Цун вэньсянь кань тан сун илай иньча фэншан цзи таоцы чацзюй-ды яньбянь (Обычай пить чай в свете письменных источников эпохи Тан-Сун и эволюция фарфоровой чайной посуды). — «Вэньбу», 1963, № 1.
- Фэн Сяньмин, 1973 — Ф э н С я н ь м и н. Вого таоцы фачжань чжун ды цзигэ вэньти (Некоторые проблемы развития фарфорового производства в Китае). — «Вэньбу», 1973, № 7.
- Фэн Ханьцзи, 1959 — Ф э н Х а н ь ц з и. Ван цзянь му нэй чу ту дадай као (Изучение пояса из погребения Ван Цзяня). — «Каогу», 1959, № 8.
- Фэн Циюань, 1955 — Ф э н Ц и ю а н ь. Сунши цзishi бэньмо (События истории династии Сун, расположенные по темам). Пекин, 1955.
- Фэн Чанфэн, 1970 — Ф э н Ч а н ф э н. Хуажэнь цзелин фэнсу ши (История праздничных обычаев китайцев). Сингапур, 1970.
- Фэн [Янь], 1958 — Ф э н ш и в э н ь ц з я н ь ц з и с я о ч ж у (Записи об увиденном и услышанном господином Фэном с комментариями). Пекин, 1958.
- Хань Гопань, 1961 — Х а н ь Г о п а н ь. Суй тан удай шиган (Очерк истории эпох Суй, Тан и Пяти династий). Пекин, 1961.
- Хань Гэ, 1960 — Х а н ь Г э. Удай ван цихань кань шу ту (Картина эпохи Пяти династий «Редактирование книги», принадлежащая кисти Ван Циханя). — «Вэньбу», 1960, № 10.
- Хань тан, 1974 — Хань тан бихуа (Фрески периода Хань — Тан). Пекин, 1974.

- Ху Цзи, 1957 — Ху Цзи. Сун цзинь цзацзюй као (Разыскания о цзацзюй эпохи Сун и Цзинь). Шанхай, 1957.
- Ху Чжуань, 1958 — Ху Чжуань. Сун юань байхуа цзопинь чжун ды юйци чжуцы (Эмфатические частицы в произведениях на байхуа эпох Сун и Юань). — «Чжунго юйвэнь», 1958, № 6.
- Ху Чжуань, 1959 — Ху Чжуань. Гайшуцы лай ды чусянь цзици юлай (Появление и происхождение слова приблизительного счета «лай»). — «Чжунго юйвэнь», 1959, № 6.
- Ху Чжуань, 1961 — Ху Чжуань. Дуньхуан бяньвэнь чжун ды шуаньинь лянцы (Двусложные слова в текстах из Дуньхуана). — «Чжунго юйвэнь», 1961, № 10—11.
- Хуан Минлань, 1973 — Хуан Минлань. Лоян бэйвэй Юань шао му (Погребение Юань Шао эпохи Северная Вэй в Лояне). — «Каогу», 1973, № 4.
- Хуан Мяоцзы, 1956 — Хуан Мяоцзы. Доуфу. — «Синь гуаньча», 1956, № 18.
- Хун Май, 1959 — Хун Май. Жунчжай суйби уци (Пять сборников записок Жунчжай). Т. 1—5. Пекин, 1959.
- Хун Сюань, 1975 — Хун Сюань. Шилунь тан тайцзун ды миньцзу чжэнцэ (О национальной политике танского Тай-цзуна). — «Сюэси юй пипань», 1975, № 2.
- Хэ Жун, 1961 — Хэ Жун. Тань лючао шици ды цзигэ дайцы (О некоторых местоимениях эпохи Лючао). — «Чжуншань дасюэ сюэбао», 1961, № 4.
- Хэ Чжиган, 1979 — Хэ Чжиган. Хэбэй цзинсянь бэйвэй гаоши му фацзюэ цзяньбао (Предварительный отчет о раскопках погребений семьи Гао эпохи Северная Вэй в уезде Цзинсянь, провинция Хэбэй). — «Вэньбу», 1979, № 3.
- Хэбэй цысянь, 1979 — Хэбэй цысянь бэйци гао жунь му (Погребение Гао Жуня эпохи Северная Ци в уезде Цысянь провинции Хэбэй). — «Каогу», 1979, № 3.
- Хэнань гунсянь, 1965 — Хэнань гунсянь шаочай цинли и цзо сунму (Погребение сунского времени, раскопанное в Шаочай, уезд Гунсянь, провинция Хэнань). — «Каогу», 1965, № 8.
- Хэнань фанчэн, 1958 — Хэнань фанчэн яньдяньчжуанцунь сунму (Погребения сунского времени в Яньдяньчжуане, уезд Фанчэн, провинция Хэнань). — «Вэньбу цанькао цзыляо», 1958, № 11.
- Хэнань цяоцзо, 1979 — Хэнань цяоцзо цзиньму фацзюэ цзяньбао (Предварительный отчет о раскопках погребений эпохи Цзинь в Цяоцзо, провинция Хэнань). — «Вэньбу», 1979, № 8.
- Цао Фань, 1975 — Цао Фань. Емаотай ляому чжун ды гуаньчуан сяочжан (Модель саркофага из погребения эпохи Ляо в Емаотай). — «Вэньбу», 1975, № 12.
- Цзи Бюань, 1949 — Цзи Бюань. Лунь тан ши чжун ды чжуцы кэ цзы (О вспомогательном глаголе «кэ» в танской поэзии). — «Говэнь юэкань», № 76, 1949.
- Цзи Дуньюй, 1962 — Цзи Дуньюй. Тан хэ чжэтан ды чжицзао цзай чжунго циюй зэши (Когда началось в Китае производство сахара). — «Цзянхань сюэбао», 1962, № 9.
- Цзинь Фэнъи, 1980 — Цзинь Фэнъи. Ляонин чаоян цяньюанхуцунь ляому (Киданьские погребения близ деревни Цяньюанхуцунь в Чаояне, провинция Ляонин). — «Вэньбу», 1980, № 12.
- Цзинь Чжуншу, 1966—1967 — Цзинь Чжуншу. Лунь бэйсун монянь чжи чжуншань даоцзяо (О почитании даосизма в конце правления династии Северная Сун). — «Синья сюэбао». Т. 7, 1966, № 2. Т. 8, 1967, № 1.
- Цзиньтань, 1977 — Цзиньтань наньсун чжоу юй му (Погребение Чжоу Юя эпохи Южная Сун в Цзиньтане). — «Каогу сюэбао», 1977, № 1.
- Цзо Мин, 1964 — Цзо Мин. Тан сулян цима ши мучжи бо (Послесловие к надписи на танской могиле Сулян Цима). — «Каогу», 1964, № 9.
- Цзо Юньпэн, 1964 — Цзо Юньпэн. Сытан цзучжан цзуюань ды Синчэн цзи ци цзоюн шишо (О складывании власти главы клана, храмов предков и их значении). — «Лиши яньцзю», 1964, № 5—6.
- Цзоюсянь, 1978 — Цзоюсянь юаньдай ли юйань му цинли цзяньбао (Предварительный отчет о раскопках юаньского погребения Ли Юяня в уезде Цзоюсянь). — «Вэньбу», 1978, № 4.

- Цзэн Миньсин, 1882 — Цзэн Миньсин. Дусин цзачжи (Разные заметки одинокого трезвенника).— Серия «Чжибуцзучжай цуншу». Гуанчжоу, 1882.
- Цзэн Цао, 1955 — Цзэн Цао. Лэй шо (Классифицированное собрание рассказов). Пекин, 1955.
- Цзянсу, 1977 — Цзянсу цзиньтань наньсун чжоу юй му фацзюэ цзянь бао (Краткий отчет о раскопках погребения Чжоу Юя эпохи Южная Сун в Цзиньтане, провинция Цзянсу).— «Вэнью», 1977, № 7.
- Ци Интао, 1965 — Ци Интао. Чжунго гудай цзяньчжу няньдай-ды цзяньдин (Датировка древних китайских строений).— «Вэнью», 1965, № 4.
- Цэн Цзяу, 1981 — Цэн Цзяу. Людай цидань хэ ханьцзу цзи цита миньцзу дь цзинци вэньхуа лянсьи (Экономические и культурные связи киданей с ханьцами и другими народами в период Ляо).— «Линь яньцзю», 1981, № 1.
- Цэнь Чжунмянь, 1957 (I) — Цэнь Чжунмянь. Суй тан ши (История династий Суй и Тан). Пекин, 1957.
- Цэнь Чжунмянь, 1957 (II) — Цэнь Чжунмянь. Хуанхэ бяньцянь ши (История изменений русла реки Хуанхэ). Пекин, 1957.
- Цэнь Чжунмянь, 1962 — Цэнь Чжунмянь. Чжун вай ши ди каочжэн (Исследования по исторической географии Китая и соседних стран). Т. 1—2. Пекин, 1962.
- Цыхай, 1948 — Цыхай (Море слов). Шанхай, 1948.
- Цюань Ханьшэн, 1934 (I) — Цюань Ханьшэн. Чжунго мяоши чжи шиди каоча (Исследование по истории прихрамовых рынков в Китае).— «Шихо», 1934, № 2.
- Цюань Ханьшэн, 1934 (II) — Цюань Ханьшэн. Сундай души ды е шэнхо (Ночная жизнь торговых городов сунской эпохи).— «Шихо», 1934, № 1.
- Цюань Ханьшэн, 1966 — Цюань Ханьшэн. Наньсун ханчжоу ды сяофэй юй вайди шанпинь чжи юйжу (Потребление в южносунском Ханчжоу и приток товаров извне).— Сунши яньцзюцзи (Сборник исследований по истории Сун). Т. 3. Тайбэй, 1966.
- Цюань Ханьшэн, 1969 — Цюань Ханьшэн. Наньсун даоми ды шэнчань юй юньсяо (Производство и потребление риса в эпоху Южная Сун).— Сунши яньцзюцзи (Сборник исследований по истории Сун). Т. 4. Тайбэй, 1969.
- Цюань Ханьшэн, 1972 — Цюань Ханьшэн. Чжунго цзинци ши луьцун (Сборник статей по истории экономики Китая). Сянган, 1972.
- Цюй Линьдун, 1981 — Цюй Линьдун. Тандай пусюэ цзяньлунь (Очерк генеалогий танской эпохи).— «Чжунго ши яньцзю», 1981, № 1.
- Цюй Сюаньин, 1937 — Цюй Сюаньин. Чжунго шэхуй ши цзыляо цунчас (Материалы по истории китайского общества). Чанша, 1937.
- Чанша мавандуй, 1973 — Чанша мавандуй и хао ханьму (Погребение ханьской эпохи Мавандуй-I в Чанша). Пекин, 1973.
- Чжан Аньчжи, 1962 — Чжан Аньчжи. Чжан цзэдуань цинмин шанхэ ту яньцзю (Исследование картины Чжан Цзэдуаня «Праздник цинмин на реке Бянь»). Пекин, 1962.
- Чжан Синлан, 1930 — Чжан Синлан. Чжун си цзюгун шилляо хуэйбянь (Сборник материалов по истории связей Китая и Запада). Пекин, 1930.
- Чжан Сюн, 1980 — Чжан Сюн. Цун туцзюэ нэйси кань ган тай-цзун ды миньцзу чжэнцэ (Национальная политика танского Тай-цзуна в свете переселения тюрков во внутренние районы страны).— «Миньцзу яньцзю», 1980, № 3.
- Чжан Сюэгуан, 1942 — Чжан Сюэгуан. Чжунхуа миньцзу фачжань шиган (Краткий очерк истории развития китайской нации). Гуйлинь, 1942.
- Чжан Сян, 1954 — Чжан Сян. Ши цы цюй юйцы хуэйши (Свод толкований служебных слов в поэтических произведениях жанров ши, цы, цюй). Пекин, 1954.
- Чжан Цзэсянь, Го Сунъи, 1980 — Чжан Цзэсянь, Го Сунъи. Люэлуьного фэнцзянь шидай ды лянши шэнчань (К вопросу о производстве зерна в нашей стране в феодальную эпоху).— «Чжунго ши яньцзю», 1980, № 3.
- Чжан Цзяньму, 1956 — Чжан Цзяньму. Фоцзюо дуй чжунго иньюньсюэ ды инсян (Влияние буддизма на китайскую филологию).— «Чжунго юйвэнь», 1956, № 11.
- Чжансунь Уцзи, 1892 — Чжансунь Уцзи. Танлюй шуи (Танский кодекс с пояснениями). [Б. м.], 1892.

- Чжань Сюхуэй, 1973 — Ч ж а н ь С ю х у э й. Шишо синьйюу юйфа таньцзю (Исследование грамматики «Шишо синьйюу»). Тайбэй, 1973.
- Чжао Бинсюань, 1958 — Ч ж а о Б и н с ю а н ь. Цзиньчжунхуа фуинь юньвэй ды сяоши (Утрата конечных согласных в центральных диалектах провинции Шаньси).— Фангъянь юй путунхуа цзикань (Сборник материалов о диалектах и путунхуа). Вып. 3. 1958.
- Чжао И, 1957 — Ч ж а о И. Гай юй цункао (Собрание заметок, написанных в разное время). Шанхай, 1957.
- Чжао Интан, 1957 — Ч ж а о И н т а н. Дэн юнь юаньлю (Истоки учения о дэнах и рифмах). Шанхай, 1957.
- Чжао Линь, 1957 — Ч ж а о Л и н ь. Инь хуа ли (Записи вслед за сказанным). Шанхай, 1957.
- Чжао Чэнцзэ, 1977 — Ч ж а о Ч э н ц з э. Тань фучжоу цзиньтань чуту ды наньсун чжипинь хэ данши ды фанчжи гунъи (Южносунские ткани из Фучжоу и Цзиньтана и технология ткачества того времени).— «Вэньу», 1977, № 7.
- Чжи Тяньчэн, 1959 — Ч ж и Т я н ь ч э н. Вого чжимянь лиши гайкуан (Общие сведения по истории выращивания хлопка в Китае).— «Лиши цзяосюэ», 1959, № 4.
- Чжоу Баочжу, 1981 — Ч ж о у Б а о ч ж у. Сундай Дунцзин чэнши цзиццзи ды фачжань цзи ци цзай чжун-вай цзинци вэньхуа цзяолу чжун ды дивэй (Развитие городской экономики Восточной столицы в эпоху Сун и ее роль в китайско-иностранных экономических и культурных сношениях).— «Чжунго ши яньцзю», 1981, № 2.
- Чжоу Ибай, 1961 — Ч ж о у И б а й. Бэйсун муцзан чжун жэньу дяочжуань ды яньцзю (Исследование изображений людей из погребений северосунского периода).— «Вэньу», 1961, № 10.
- Чжоу Иньмэн, 1956 — Ч ж о у И н ь м э н. Бо вэнь цян цзи ды Го Пу (Широко-образованный и памятный Го Пу).— «Чжунго юйвэнь», 1956, № 7.
- Чжоу Фагао, 1948 — Ч ж о у Ф а г а о. Сюань ин фанье као (Исследование «Фанье» Сюань Ина).— «Лиши юйянь яньцзюсю цзикань». Т. 20. 1948.
- Чжоу Хуэй, 1882 — Ч ж о у Х у э й. Цинбо цзачжи (Разные рассказы из Цинбо).— Серия «Чжибудзучжай цупшу» («Собрание книг из кабинета „Неутомимая жажда знаний“»). Гуанчжоу, 1882.
- Чжоу Цзумо, 1956 — Ч ж о у Ц з у м о. Сюй Шэнь хэ тады Шовэнь цзецзы (Сюй Шэнь и его «Шовэнь цзецзы»).— «Чжунго юйвэнь», 1956, № 9.
- Чжоу Цзумо, 1957 — Ч ж о у Ц з у м о. Ханьюй иньюнь луньвэньцзи (Сборник статей по фонологии китайского языка). Пекин, 1957.
- Чжоу Цзумо, 1958 — Ч ж о у Ц з у м о. Гуаньюй тандай фанъянь чжун сы шэн дуфады исе цайляо (Некоторые материалы к происхождению тонов в диалектах эпохи династии Тан).— «Юйяньсюэ луньцун». Т. 2. Пекин, 1958.
- Чжоу Цзумо, 1966 — Ч ж о у Ц з у м о. Вэнь сюэ цзи (Сборник статей по истории китайского языка). Пекин, 1966.
- Чжоу Шижун, 1977 — Ч ж о у Ш и ж у н. Цзуюю вэнь тунцзин хэ сундай ды цзуюю юси (Бронзовое зеркало с изображением игры в мяч и обычая, связанные с игрой в мяч эпохи Сун).— «Вэньу», 1977, № 9.
- Чжу Жуйси, 1979 — Ч ж у Ж у й с и. Лунь Фан Ла ции юй монцзюа ды гуаньси (О связи восстания Фан Ла и манихейства).— «Лиши яньцзю», 1979, № 9.
- Чжу Кэчжэнь, 1972 — Ч ж у К э ч ж э н ь. Чжунго цзинь уцянь нянь лай цихоу бяньцянь ды чубу яньцзю (Предварительное исследование об изменениях климата на протяжении почти 5 тыс. лет китайской истории).— «Каогу сюэбао», 1972, № 1.
- Чжу Минчэ, 1957 — Ч ж у М и н ч э. Лунь чуци чучжиши (О ранних конструкциях с вынесенным объектом).— Юйянь луньцун (Сборник статей по лингвистике). Т. 1. 1957.
- Чжу Цзяцзинь, 1959 — Ч ж у Ц з я ц з и н ь. Маньтань и дэн цзи ци чэньшэ гэши (О стульях, табуретах и типах их расстановки).— «Вэньу», 1959, № 6.
- Чжуан Цзиньцин, 1961 — Ч ж у а н Ц з и н ь ц и н. Тандай чаньяньчэн сиши ичжи фацзюэ (Раскопки остатков Западного рынка в танском Чаньяне).— «Каогу», 1961, № 5.
- Чжун Вэнь, 1974 — Ч ж у н В э н ь. Шаньюаньдэн юй (Рассказы о празднике фонарей).— Чжунхэ юэкань луньвэнь сюаньцзи. Т. 1. Тайбэй, 1974.

- Чэнь Чживэнь, 1964 — Чэнь Чживэнь. Цзиньчжи чжишицы чжэ ды лайюань (Происхождение ближнеуказательного местоимения «чжэ». — «Чжунго юйвэнь», 1964, № 6.
- Чэнь Дэнъюань, 1958 — Чэнь Дэнъюань. Гоши цзюэвэнь (Старинные известия из отечественной истории). Т. 1—2. Пекин, 1958.
- Чэнь Инькэ, 1947 — Чэнь Инькэ. Тандай чжэнчжи ши шулунь гао (Наброски к политической истории Тан). Шанхай, 1947.
- Чэнь Инькэ, 1954 — Чэнь Инькэ. Суй тан чжичжу юаньюань люэлунь гао (К истокам строя Суй и Тан). Пекин, 1954.
- Чэнь Лу, 1974 — Чэнь Лу. Цзао (Божество очага). — Чжунхэ юэкань луньвэнь сюаньци. Т. 1. Тайбэй, 1974.
- Чэнь Кэвэй, 1979 — Чэнь Кэвэй. Лунь сихань хоуци ды и цы да дичжэнь юй бохай сиань димао ды бяньцзянь (О сильном землетрясении в конце эпохи Западная Хань и изменениях в геоморфологии западного побережья Бохайского залива). — «Каогу», 1979, № 2.
- Чэнь Сюйцзин, 1976 — Чэнь Сюйцзин. Чжунго нань бэй вэньхуагуань (Представления о Юге и Севере в культуре Китая). Тайбэй, 1976.
- Чэнь Ханьчжан, 1972 — Чэнь Ханьчжан. Чжунго лидай миньсу као (Исследования по истории народных обычаев в Китае). Тайбэй, 1972.
- Чэнь Шу, 1973 — Чэнь Шу. Ба цилинь даань чуту цидань вэнь тун цзин (О бронзовом зеркале с киданьскими надписями, найденном в Даане, провинция Цилинь). — «Вэньбу», 1973, № 8.
- Чэнь Юцин, 1959 — Чэнь Юцин. Бай цзюйи ши гэ ишу ды чжюяо тэчжэн (Основные особенности искусства стиха у Бо Цзюйи). — «Вэньсюэ ичань», 1958, № 6.
- Ша Бити, 1973 — Ша Бити. Цун каогу фацзюэ цзыляо кань синьцзян гудай ды мяньхуа чжунчжи хэ фанчжи (Возделывание хлопка и хлопкоткачество на территории Синьцзяна в древности в свете археологических данных). — «Вэньбу», 1973, № 10.
- Шан Бинхэ, [б. г.] — Шан Бинхэ. Лидай шэхуэй чжуанкуан ши (История социальной жизни различных эпох). Т. 1—2. [Б. м.], [б. г.].
- Шаньси, 1962 — Шаньси шэн датун ши юаньдай фэн даочэнь ван цин му цинли цзяньбао (Предварительный отчет о раскопках юаньских погребений Фэн Даочжэня и Ван Цина в Датуне, провинция Шаньси). — «Вэньбу», 1962, № 10.
- Шаньси чанчжи, 1965 — Шаньси чанчжи тан ван сютай му (Погребение танского Ван Сютая в Чанчжи, провинция Шаньси). — «Каогу», № 8.
- Шао Жунфэнь, 1963 — Шао Жунфэнь. Дуньхуан сувэньсюэ чжунды бецзы ивэнь хэ Та Удай сибэй фанъян (Ошибочные знаки в дуньхуанских текстах народной литературы и северо-западные диалекты эпохи Та и Пяти династий). — «Чжунго юйвэнь», 1963, № 3.
- Шао Жунфэнь, 1964 — Шао Жунфэнь. Уцзин вэньцзы ды чжинь хэ фаньце (Чжинь и фаньце в «Уцзин вэньцзы»). — «Чжунго юйвэнь», 1964, № 3.
- Шу Сюэ, 1977 — Шу Сюэ. Дуньхуан таньжэнь шици цаньцзюань (Фрагменты танских поэтических сборников из Дуньхуана). — «Вэньбу цзыляо цункань», 1977, № 1.
- Шэнь Ко, 1957 — Шэнь Ко. Мэнси битань синь цзючжэн (Беседы с кистью в руке из Мэнси в новой редакции). Пекин, 1957.
- Шэньси люцюань, 1978 — Шэньси люцюань тан чжан шигуй му (Погребение Чжан Шигуя эпохи Тан из Люцюаня, провинция Шэньси). — «Каогу», 1978, № 3.
- Эршиу ши, 1956 — Эршиу ши (25 историй). Шанхай. Т. 1—8, 1956.
- Юань Шу, 1955 — Юань Шу. Туинцзянь цзиши бэньмо (События хроники «Всепроникающего зеркала», расположенные по темам). Ч. 1—28. Пекин, 1955.
- Юй Сялун, 1965 — Юй Сялун. Дуньхуан бяньвэнь ши цзы юнфа фэньси (Анализ употребления слова «ши» в бяньвэнях из Дуньхуана). — «Чжунго юйвэнь», 1965, № 4.
- Юй Чжэнсе, 1957 — Юй Чжэнсе. Гуйсы лэйгао (Заметки, датированные 1834 годом). Шанхай, 1957.
- Юньмэн циньцзянь, 1976 — Юньмэн циньцзянь шивэнь (Цинские документы из Юньмэна). — «Вэньбу», 1976, № 6.
- Ян Данянь, 1958 — Ян Данянь. Сун хуасян шигуань (Сунский каменный

саркофаг с рельефными изображениями).— «Вэньу цанкао цзыляо», 1958, № 7.

Ян Синь, 1979 — Я н С и н ь. Гуаньюй цянь ли цзян шань ту (О картине «Тысячи ли по рекам и горам»).— «Гугун боуяоань юанькань», 1979, № 2.

Янь Гэнван, 1969 — Я н ь Г э н в а н. Танши яньцзю цункао (Собрание исследований по истории эпохи Тан). Сянган, 1969.

Яньши, 1959 — Я нь ши сянь цзюлюгоу шуйку сунму (Сунские погребения на территории водохранилища Цзюлюгоу в уезде Яньши).— «Вэньу», 1959, № 9.

Яо Цунъу, 1966 — Я о Ц у н ь у. Цидань ханьхуа фаньси (Анализ китаизации киданей).— Сунши яньцзюцзи (Сборник исследований по истории Сун). Т. 3. Тайбэй, 1966.

*на японском языке*

Аmano, 1963 — А м а н о М. Содай-но ногё то соно сякай кодзо (Сельское хозяйство эпохи Сун и его социальная структура).— «Дзимбун кэнкю». Т. 14. 1963, № 6.

Аояма, 1951 — А о я м а С. Годай Со-ни окэру Косэй-но синко канрё (Новая бюрократия в Цзянси в период Пяти династий и Сун).— Вада хакуси канрёки кинэн тоёси ронсо (Собрание исследований по истории Востока к 60-летию проф. Вада). Токио, 1951.

Аояма, 1960 — А о я м а С. Сисэн канрё-ни цуйтэ-но ити косацу (О бюрократии в Сычуани в эпоху Сун).— Вада хакуси коки кинэн тоёси ронсо (Собрание исследований по истории Востока к 70-летию проф. Вада). Токио, 1960.

Аояма, 1976 — А о я м а С. Хокусю двидай-о тусин то сурю сидай-фу-но кика то сэйкацу рири (Происхождение и жизненные принципы шидафу северосунского периода).— «Тоё гакухо». Т. 57. 1976, № 1—2.

Араки, 1967 — А р а к и К. Хокусю каба-ни окэру кансён тэкидай (Выдвижение незнатных людей в экзаменационной системе Северного Сун).— «Тохо гаку», 1967, № 34.

Ватанабэ, 1967 — В а т а н а б э М. Гоэцу коку-но сихай кодзо (Структура власти в царстве У—Юэ). — «Сикан», 1967, № 76.

Икэда, 1959 — И к э д а Он. Тодай-но гумбо—кю, дзю сейки-но Тонко сяxon-о тусин тоситэ (Танские родословные— по материалам рукописей IX—X вв. из Дуньхуана).— «Тоё гакухо». Т. 42, 1959, № 3—4.

Икэда, 1962 — И к э д а Он. Тонко Хан-си кадэн дзункан-ни цуйтэ (Об уцелевшем фрагменте семейной истории рода Фань из Дуньхуана).— «Тохогаку», 1962, № 24.

Икэда, 1965 — И к э д а Он. Тотё сидзюкуси-но ити косацу (К вопросу о генеалогических реестрах танской эпохи).— «Хоккайдо дайгаку бунгакубу киё», 1965, № 13.

Икэда, 1940 — И к э д а С. Сина суйри тири си кэнкю (Исследования по исторической географии ирригационной сети в Китае). Токио, 1940.

Имабори, 1939 — И м а б о р и С. Тодай сидзюку-но сэйкаку собё (Очерк характера служилых кланов танской эпохи).— «Рэкисигаку кэнкю». Т. 9. 1939, № 11.

Ирия, 1952 — И р и я Е. Содай симин сэйкацу-но ити сокумэн— камбуцу-ни цуйтэ (Гуаньпу— аспект городской жизни в эпоху Сун).— «Тоёси кэнкю». Т. 11. 1952, № 4.

Исида, 1971 — И с и д а М. Тёан-но хару (Весна в Чанъане). Токио, 1971.

Исида, 1973 — И с и д а М. Тоа бункаси соко (Собрание исследований по истории культуры Восточной Азии). Токио, 1973.

Камада, 1961 — К а м а д а С. Тютю-но буккё-но хэндо то какка кэнрёку (Эволюция буддизма в середине правления Тан и государственная власть).— «Тоё бунка кэнкюдзё киё», 1961, № 25.

Камада, 1963 — К а м а д а С. Докё кёри-но кэйсэй-ни окэру ёбосита буккё сисо-но эйкё (Влияния буддизма на формирование даосского учения).— «Тоё бунка кэнкюдзё киё». 1963, № 31.

Канаи, 1979 — К а н а и Н. Содай-но сонся то сясин (Деревенская община и обштинное божество в эпоху Сун).— «Тоёси кэнкю». Т. 38. 1979, № 2.

- Каго, 1953 — Каго С. Сина кэйдзайси косё (Исследования по экономической истории Китая). Т. 1—2. Токио, 1953.
- Кида, 1978 — Кида Т. Содай-но тоси кэнкю-о мэгуру (Проблемы изучения сунского города). — «Тоёси кэнкю». Т. 37. 1978, № 2.
- Кида, 1979 — Кида Т. Хокусо дзидай-но Ракуё то сидайфутати (Лоян в северосунский период и шндафу). — «Тоёси кэнкю». Т. 38. 1979, № 1.
- Киёкоба, 1975 — Киёкоба А. Го Нанто-но тихо косэй-но хэнсэн то токутё (Эволюция и особенности местной администрации в царствах У и Южное Тан). — «Тоё гакухо». Т. 56. 1975, № 2—4.
- Кобата, 1969 — Кобата А. Тюсэй Нисси цуко бэки си-но кэнкю (Исследования по истории японо-китайских сношений и торговли в средние века). Токио, 1969.
- Кога, 1958 — Кога Н. Тодай рёдзэйхо-но тикисэй (Региональный характер закона о двухразовом налоге в эпоху Тан). — «Тохо гаку». 1958, № 17.
- Кубо, 1977 — Кубо Н. Докё си (История даосизма). Токио, 1977.
- Курихара, 1953 — Курихара М. То Годай кафуситэки кэцүго-но сэйкаку (Характер псевдородственных связей в эпоху Тан и Пяти династий). — «Сигаку дзасси». Т. 62. 1953, № 6.
- Курихара, 1956 — Курихара М. Томацу Годай-но кафуситэки кэцүго-ни окэру сэймэй то нэнрэй (Фамилия, имя и возраст в псевдородственных связях в конце правления Тан и при Пяти династиях). — «Тоё гакухо». Т. 38. 1956, № 4.
- Курихара, 1960 — Курихара М. Томацу-но тоготэки дзайти сэйрёку (Сила местных магнатов в конце правления Тан). — «Рэкисигаку кэнкю», 1960, № 243.
- Кусано, 1959 — Кусано Я. Содай-но окудзэй, дзидзэй-ни цуйтэ (О городских налогах в эпоху Сун). — «Сигаку дзасси». Т. 68. 1959, № 4.
- Кэйсё..., 1978 — Кэйсё сайдзики тю (Записи о календарных обрядах области Цзин — Чу с коммент.). Токио, 1978.
- Мацуи, 1962 — Мацуи Х. Тодай дзэнханки-но Сисэн (Сычуань в раннетанский период). — «Сигаку дзасси». Т. 71. 1962, № 9.
- Мацуи, 1964 — Мацуи Х. Тодай гоханки-но Сисэн (Сычуань в позднетанский период). — «Сигаку дзасси». Т. 73. 1964, № 10.
- Мацуи, 1968 — Мацуи Х. Хокусо сёки канрё-но ити тэнкэй (Образец чиновника в начале правления Сун). — «Тоё гакухо». Т. 51. 1968, № 1.
- Митихата, 1957 — Митихата Р. Тодай буккёси-но кэнкю (Исследования по истории буддизма в эпоху Тан). Токио, 1957.
- Митихата, 1976 — Митихата Р. Буккё то дзюкё (Буддизм и конфуцианство). Токио, 1976.
- Митихата, 1980 — Митихата Р. Тюгоку буккё то сякай то-но косё (Буддизм и общество в Китае). Токио, 1980.
- Миягава, 1956 — Миягава Х. То Годай сонраку сэйкаку (Деревенская жизнь в эпоху Тан и Пяти династий). — «Окаяма дайгаку бунгакубу дакудзицу», 1956, № 5.
- Миядзак, 1950 — Миядзак И. Тюгоку кинсэй-ни окэру сэйгё сихон-но тайсяку-ни цуйтэ (Озаймах производительного капитала в Китае нового времени). — «Тоёси кэнкю». Т. 11. 1950, № 1.
- Миядзак, 1953 — Миядзак И. Содай-но сифу (Стиль жизни служилых людей эпохи Сун). — «Сигаку дзасси». Т. 62. 1953, № 2.
- Миядзак, 1971 — Миядзак И. Букёку кара дэнко э (От буцой к дьяну). — «Тоёси кэнкю». Т. 29. 1971, № 4.
- Морита, 1977 — Морита К. Сэйто сидзоку фу коко (Краткий анализ «Генеалогий родов Чэнду»). — «Тоёси кэнкю». Т. 36. 1977, № 3.
- Морита, 1979 — Морита К. Со — Гэн дзидай-ни окэру сюфу (Составление генеалогических книг в эпоху Сун — Юань). — «Тоёси кэнкю». Т. 37. 1979, № 3.
- Наба, 1938 — Наба Т. Тодай-но сяю-ни цуйтэ (Об общинах «шэи» в эпоху Тан). — «Сирин». Т. 23. 1938, № 2—4.
- Наба, 1939 — Наба Т. Буккё синко-ни мотодзуйтэ сосикисэрарэтэру тюбанто Годай дзидай-но сяю-ни цукитэ (О буддийских общинах «шэи» в позднетанское время и период Пяти династий). — «Сирин». Т. 24. 1939, № 4—5.
- Накагава, 1974 (I) — Накагава М. Кадзин сякай то какка си кэнкю-но гэн-

- дайтэки кадай (Общества китайцев-эмигрантов и современные проблемы изучения истории кэцзя). — Тонан адзиа кадзин сьякй-но кэнкю (Изучение обществ китайцев-эмигрантов в Юго-Восточной Азии). Токио, 1974.
- Накагава, 1974 (II) — Накагава М. Какко то какка-но ситэки рэнкан (Историческая связь между «кэху» и «кэцзя»). — «Хитоцубаси ронсо». Т. 72. 1974, № 1.
- Накамура, 1972 — Накамура Дз. Содай Котоку Гунсисамбё-но гюсай-ни цуйтэ (О ритуальном заклинании буйвола в храме Цзюньсышань уезда Гуандэ в эпоху Сун). — «Сизэн», 1972, № 109.
- Нисикава, 1962 — Нисикава М. Кахоку годай отё-но бунсин канрё (Гражданское чиновничество на севере Китая в эпоху Пяти династий). — «Тоё бунка кэнкюдзё киё», 1962, № 27.
- Нуномэ, 1948 — Нуномэ Т. Тосё-но кидзоку (Раннетанская аристократия). — «Тоёси кэнкю». Т. 10. 1948, № 3.
- Осава, 1973 — Осава М. Томацу-но хантин то тую канрёку (Военные губернаторства и центральная власть в конце правления Тан). — «Тоёси кэнкю». Т. 32. 1973, № 2.
- Осава, 1977 — Осава М. Тодай гоханки-но номин сюкайсо то тоти сёю (Расслоение крестьянства и землевладение в позднетанский период). — «Тоёси кэнкю». Т. 36. 1977, № 2.
- Отаги, 1971 — Отаги Х. Тодай гохан-ни окэру сьякй хэнсицу-но ити косацу (К вопросу о социальных сдвигах в позднетанский период). — «Тохо гакухо», 1971, № 42.
- Отаги, 1974 — Отаги Х. Годай Сонсё синко канрё (Новая бюрократия в период Пяти династий и начала правления Сун). — «Сирин». Т. 37. 1974, № 4.
- Отани, 1935 — Отани К. Тодай-но буккё гирэй (Буддийские обряды в эпоху Тан). — «Сигаку дзасси». Т. 46. 1935, № 10—11.
- Отани, 1938 — Отани К. Тококукон-но мэйсё-ни цуйтэ (Об этнониме «тогон»), — «Ямасита кёдзю канрэки кинэн тоёси ромбунсо» (Сборник статей по истории Востока, посвященный шестидесятилетию профессора Ямасита). Токио, 1938.
- Сатакэ, 1966 — Сатакэ Я. Содай кёсон сэйдо-но сэйсэй катэй (Формирование деревенского уклада в эпоху Сун). — «Тоёси кэнкю». Т. 25. 1966, № 3.
- Сато, 1966 — Сато Т. Тодай-но сисэй то ко (Рынки и ханы в эпоху Тан). — «Тоёси кэнкю». Т. 25. 1966, № 3.
- Сива, 1976 — Сива Е. Сэко косю-ни окэру тэйдзю-но энгаку (Эволюция поселений в Хучжоу, провинция Чжэцзян). — Тюгоку тэугаку тэмбо то мосаку (Горизонты и формы китайской философии). Токио, 1976.
- Сиратори, 1975 — Сиратори Е. Едзин мондзё (Яские документы). Токио, 1975.
- Сиратори, 1978 — Сиратори Е. Тонан адзиа санти миндзокуси (Этнография горных районов Юго-Восточной Азии). Токио, 1978.
- Согабэ, 1940 — Согабэ С. Кайфу то Косю (Кайфын и Ханчжоу). Токио, 1940.
- Согабэ, 1949 — Согабэ С. Тоси рибосэй-но сэйрицу катэй-ни цуйтэ (О становлении системы городских кварталов). — «Сигаку дзасси». Т. 58. 1949, № 6.
- Судзуки, 1965 — Судзуки О. Нихон кура-но ёсикитэки хэнсэн-ни цуйтэ (Об эволюции формы японских седе). — «Кокка». Т. 7. 1965, № 12.
- Судзуки, 1941 — Судзуки Т. Содай буккё кэсся-но кэнкю (Исследование буддийских общин эпохи Сун). — «Сигаку дзасси». Т. 52. 1941, № 1—3.
- Судо, 1952 — Судо Е. Годай сэюдоси-но сихай тайсэй (Структура власти цзедуши в эпоху Пяти династий). — «Сигаку дзасси». Т. 61. 1952, № 4—6.
- Судо, 1962 — Судо Е. Содай кэйдзайси кэнкю (Исследования по экономической истории эпохи Сун). Токио, 1962.
- Судо, 1965 — Судо Е. То Со сьякй кэйдзай си кэнкю (Исследования по социально-экономической истории эпохи Тан — Сун). Токио, 1965.
- Такахаси, 1978 — Такахаси Е. Содай дэнко-но мибун мондай (Проблема статуса арендаторов эпохи Сун). — «Тоёси кэнкю». Т. 37. 1978, № 3.
- Такэда, 1951 — Такэда Р. Тодай сидзин-но гумбо-ни цуйтэ (Об институте «цзюньван» среди служилых людей танской эпохи). — «Сигаку». Т. 24. 1951, № 4.
- Такэда, 1955 — Такэда Р. Тодай сидзоку-но како-ни цуйтэ (О семейных установлениях служилых кланов танской эпохи). — «Сигаку». Т. 28. 1955, № 1.



- Тамура, 1969 — Тамура Дз. Тотэйкоку-но сэкайсэй (Космополитизм танской империи). — «Сирин». Т. 52. 1969, № 1.
- Танака, 1969 — Танака С. Го-Эцу то Бин то-но канкэй (Отношения между царствами У-Юэ и Минь). — «Тоёси кэнкю». Т. 28. 1969, № 1.
- Тикуса, 1956 — Тикуса М. Содай Фуккэн сьяку то дзинн (Монастыри и общество в Фуцзяни сунской эпохи). — «Тоёси кэнкю». Т. 15. 1956, № 2.
- Тикуса, 1964 — Тикуса М. Тонко сюцудо «ся» бунсё-но кэнкю (Исследование документов «шэ», найденных в Дуньхуане). — «Тохо гакухо», 1964, № 35.
- Тикуса, 1977 — Тикуса М. Содай Сэссай-но домин-ни цуйтэ (О секте «монахов-мирян» в Чжэси в эпоху Сун). — «Тоёси кэнкю». Т. 36. 1977, № 3.
- Тонами, 1962 — Тонами М. Тюсэй кидзокусэй-но хокай то хэкисёсэй (Упадок средневековой аристократии и порядок прямого назначения на службу). — «Тоёси кэнкю». Т. 21. 1962, № 3.
- Умэхара, 1958 — Умэхара К. Содай тихо сотоси-но итимэн (Аспект провинциальных городов сунской эпохи). — «Сирин». Т. 41. 1958, № 6.
- Умэхара, 1970 — Умэхара К. Содай тоси-но дзэйфу (Налогообложение в сунских городах). — «Тоёси кэнкю». Т. 28. 1958, № 6.
- Утида, 1962 — Утида Г. Дзюдзэн авару додзоку рон-ни кансуру сю мондай (Проблемы отождествления жужаней и аваров). — «Тоёси кэнкю». Т. 21. 1962, № 1.
- Фурубаяси, 1967 — Фурубаяси М. Содай-но косё то соно сосики (Ремесленники и их организации в эпоху Сун). — «Тохогаку». 1967, № 33.
- Ханэда, 1958 — Ханэда хакасэ сигаку ромбун сю (Собрание исторических трудов проф. Ханэда). Т. 2. Киото, 1958.
- Харада, 1921 — Харада Е. Сина тодай-но фукусёку (Одежда эпохи Тан в Китае). — «Токё гэйкоку дайгаку бунгаку киё», 1921, № 4.
- Хибино, 1939 — Хибино Т. То-Со дзидай-ни окэру Фуккэн-но кайхацу (Колонизация Фуцзяни в эпоху Тан — Сун). — «Тоёси кэнкю». Т. 4. 1939, № 3.
- Хино, 1935 — Хино К. Содай-но кико-о рондзитэ коко мондай-ни оёбу (Относительно вопроса о численности дворов при Сун с учетом уклонявшихся от регистрации). — «Сигаку дзасси». Т. 46. 1935, № 1.
- Хино, 1942 — Хино К. Сина тусэй-но гумбацу (Милитаризм китайского средневековья). Токио, 1942.
- Хино, 1964 (I) — Хино К. Тодай дайдзёу-но косю кибони цуйтэ (О численности населения больших городов танской эпохи). — «Тоё сигаку». Т. 27. 1964, № 1.
- Хино, 1964 (II) — Хино К. Тодай дзёу боси-но какугу-ни цуйтэ (О квартальных улочках в городах танской эпохи). — «Тоё гакухо». Т. 47. 1964, № 3.
- Хино, 1965 — Хино К. Тодай-но «хуэйхэцянъ» («Уйгурские деньги» в эпоху Тан). — «Тохо гаку», 1965, № 30.
- Хино, 1967 — Хино К. Тодай-но энтай соси-но хаттацу (Развитие рынков у речных дамб в эпоху Тан). — «Тохо гаку», 1967, № 33.
- Хираока, 1950 — Хираока Т. То-но Тёан-но кото (О танском Чанъане). — «Тоёси кэнкю». Т. 11. 1950, № 4.
- Хираока, 1956 — Хираока Т. Тодай-но Тёан то Ракуё (Чанъань и Лоян в эпоху Тан). Киото, 1956.
- Хори, 1951 — Хори Т. Томацу сё ханран-но сэйкаку (Режим военных губернаторов в конце правления Тан). — «Тоё бунка». 1951, № 7.
- Цукамото, 1933 — Цукамото Дз. То тюки-но Дзёдокё (Учение Чистой Земли в середине правления Тан). Киото, 1933.
- Цукияма, 1967 — Цукияма Дз. Тодай сэйдзи сэйдю-но кэнкю (Исследование политического строя в эпоху Тан). Осака, 1967.
- Эннин, 1970 — Эннин Нитто гухо дзинрэй коки (Записки о паломничестве в танские земли ради постижения истины). Токио, 1970.
- Юки, 1961 — Юки Р. Сёто буккё-но сисоситэки мудзюн то какка кэнрёку то-но косацу (Идеологические противоречия в истории раннетанского буддизма и его отношения с государственной властью). — «Тоё бунка кэнкюдзё киё». 1961, № 25.
- Ямадзак, 1971 — Ямадзак Х. Сина тусэй буккё-но хаттэн (Развитие средневекового китайского буддизма). Киото, 1971.

- Янагида, 1959 — Я н а г и д а С. Содай-но какко-ни цуйтэ (О «кэху» эпохи Сун).— «Сигаку дзасси». Т. 68. 1959, № 4.
- Янагида, 1964 — Я н а г и д а С. Содай тую сюкэнтэки бунсин канрё сихай-но сэйрицу-но мэгуттэ (К вопросу о становлении централизованной гражданской бюрократии эпохи Сун). — «Рэкисигаку кэнкю», 1964, № 288.
- Янагида, 1966 — Я н а г и д а С. Содай тоги сёю-ни миранэрру футаци-но ката сэсин то хэнкё (Две формы землевладения в эпоху Сун — передовые районы и окраины).— «Тоё бунка кэнкюдзё», 1966, № 29.
- Янагида, 1968 — Я н а г и д а С. Содай кэйсэйка-но косэй (Состав могущественных дворов в эпоху Сун). — «Тоёси кэнкю». Т. 27. 1968, № 3.

*на западноевропейских языках*

- Aoyama, 1962 — A o y a m a S. The Newly-Risen Bureaucrats in Fukien at the Five Dynasty — Sung Period.— Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko. № 21. 1962.
- Bailey, 1939 — B a i l e y H. W. Turcs in Khotanese Texts.— «Journal of the Royal Asiatic Society». 1939. P. 1.
- Balazs, 1957 — B a l a z s E. Une carte économique de la Chine au XI siècle.— «Annales», 1957, N 4.
- Balazs, 1967 — B a l a z s T. Histoire et institutions de la Chine ancienne. P., 1967.
- Balazs, 1968 — B a l a z s E. La bureaucratie céleste. P., 1968.
- Bielenstein, 1947 — B i e l e n s t e i n H. The Census of China during the Period 2 — 742 A. D. — «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities». 1947, № 19.
- Bielenstein, 1959 — B i e l e n s t e i n H. The Chinese Colonization of Fukien until the End of T'ang.— Studia Serica Bernhard Karlgren Dedicata. Copenhagen, 1959.
- Campbell, 1912 — C a m p b e l l G. Origin and Migration of the Hakkas.— «China Recorder». Vol. 18. 1912.
- Cahill, 1980 — C a h i l l S. E. Taoism at the Sung Court. The heavenly text affair of 1008.— «Bulletin of Sung-Yuan Studies», N 16. 1980.
- Cartier, 1970 — C a r t i e r M. Une tradition urbaine: les villes dans la Chine antique et médiévale.— «Annales», 1970, N 4.
- Chang Sen-dou, 1963 — C h a n g S e n - d o u. The Historical Trend of Chinese Urbanisation.— «Annals, Association of American Geographers». Vol. 53. 1963, N 2.
- Chang Sen-dou, 1970 — C h a n g S e n - d o u. Some Observations on the Morphology of Chinese Walled Cities.— «Annals, Association of American Geographers». Vol. 60. 1970, N 1.
- Chavannes, 1897 — C h a v a n n e s E d. Le nestorianisme et l'inscription de Karabalgassoun.— «Journal Asiatique», 9-e série, t. 9. 1897, N 1.
- Chavannes, Pelliot, 1913 — C h a v a n n e s E., P e l l i o t P. Un traité manichéen retrouvé en Chine.— «Journal Asiatique», ser. 11, vol. 1, 1913, [6. №].
- Chavannes, 1919 — C h a v a n n e s E. Le jet des dragons.— «Memoirs concernants l'Asie Orientale». T. 3. P., 1919.
- Chau Ju-kua, 1911 — C h a u J u - k u a. His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries Entitled Chu-fan-chi. Tr. and ann. by F. Hirth. S.-Peterburg, 1911.
- Cheung Hung-nin, 1977 — C h e u n g H u n g - n i n. Perfective particles in the Bien Wen Language.— «Journal of Chinese Linguistics», vol. 5, 1977, N 1.
- Ch'en, 1973 — C h ' e n K. The Chinese Transformation of Buddhism. Princeton, 1973.
- Chi p'an, 1966 — C h i - p ' a n A. Chronicle of Buddhism in China, 581—960 A. D. Tr. by Jan Yün-hua. Santiniketan, 1966.
- Csongor, 1960 — C s o n g o r B. Some Chinese Texts in Tibetan Script from Tunhuang.— Acta Orientalia Hungarica. T. 10, fasc. 2. 1960.
- Demieville, 1959 — D e m i e v i l l e P. La nouvelle mariée acariâtre.— «Asia Major», 1959, vol. 7, N 2.
- Devéria, 1897 — D e v é r i a M. Musulmans et manichéens chinois.— «Journal Asiatique», ser. 9, vol. 10, 1897.
- Dien, 1962 — D i e n A. The Sa-pao Problem reexamined.— «Journal of the American Oriental Society», 1962, № 3.

- Eberhard, 1942 — Eberhard W. Lokalkulturen im Alten China. Bd. 1. Leiden, 1942.
- Eberhard, 1952 — Eberhard W. Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China. Leiden, 1952.
- Eberhard, 1968 — Eberhard W. Local Cultures of South and East China. Leiden, 1968.
- Ebrey, 1978 — Ebrey P. B. The Aristocratic Families of Early Imperial China. Cambridge, 1978.
- Eichhorn, 1957 — Eichhorn W. Züge aus dem hauptstädtlichen Leben der Südlichen Sung Dynastie.—«Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft». Bd 107. 1957, t. 1.
- Eichhorn, 1973 — Eichhorn W. Die Religionen Chinas. Stuttgart, 1973.
- Eichhorn, 1976 — Eichhorn W. Some Notes on Population Control during the Sung Dynasty.—Etudes d'Histoire et de littérature chinoise offerts au Prof. J. Prusek. P., 1976.
- Eitel, 1867 — Eitel E. J. Ethnological Sketches of Hakka Chinese.—Notes and Queries on China and Japan. Vol. 1. 1867.
- Eitel, 1873 — Eitel E. J. An Outline History of the Hakkas.—«China Review». Vol. 1. 1873. Vol. 2. 1874.
- Elvin, 1973 — Elvin M. The Pattern of the Chinese Past. Stanford, 1973.
- Ennin, 1955 — Ennin. The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law. Tr. by E. O. Reischauer. N. Y., 1955.
- Ferenczy, 1968 — Ferenczy M. Chinese Historiographers Views on Barbarian-Chinese Relations (14—16th Centuries).—Acta Orientalia Hungarica. Vol. 21. 1968.
- Ferrand, 1913 — Ferrand G. Relations des voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs a l'Extrême Orient du VIII-e au XVIII-e siècles. P., 1913.
- Fitzgerald, 1965 — Fitzgerald C. P. Barbarian Beds. L., 1965.
- Food, 1977 — Food in Chinese Culture, ed. by K. C. Chang. New Haven & London, 1977.
- Franke, 1970 — Franke H. Treaties between Sung and Chin.—«Sung Studies». Ser. 1. 1970.
- Gernet, 1956 — Gernet J. Les aspects économiques du Bouddisme dans la société chinoise du V-e au X-e siècle. Saigon, 1956.
- Gernet, 1970 — Gernet J. Note sur les villes chinoises au moment de l'apogée islamique.—The Islamic City. Ox., 1970.
- Golas, 1980 — Golas P. J. Rural China in the Song.—«Journal of Asian Studies». Vol. 39. 1980. N 2.
- Groot de, 1910 — Groot J. M. de. The Religious System of China. Vol. 6. Leiden, 1910.
- Hartwell, 1962 — Hartwell R. A. Revolution in the Chinese Iron and Coal Industries during the Northern Sung.—«Journal of Asian Studies», vol. 21, 1962, N 2.
- Hartwell, 1967 — Hartwell R. A Cycle of Economic Change in Imperial China: Coal and Iron in Northeast China, 750—1350.—«Journal of the Economic and Social History of the Orient», vol. 10, 1967, p. 3.
- Hashimoto, 1978 — Hashimoto M. J. Phonology of Ancient Chinese. Vol. 1. Tokyo, 1978.,
- Ho Ping-ti, 1962 — Ho Ping-ti. The Ladder of Success in Imperial China. N. Y., 1962.
- Ho Ping-ti, 1970 — Ho Ping-ti. An Estimate of the Total Population of Sung-Chin China.—«Sung Studies». Ser. 1, 1970.
- Hou Ching-lang, 1975 — Hou Ching-lang. Monnaies d'offrande et la notion de la tresorie dans la religion chinoise. P., 1975.
- Hsü I-t'ang, 1956 — Hsü I-t'ang. Social Relief during the Sung Dynasty.—Chinese Social History. Wash., 1956.
- Ikeda, 1973 — Ikeda On. T'ang Household Registers and Related Documents.—«Perspectives on the T'ang». New Haven—L., 1973.
- Ishida, 1961 — Ishida M. The Hu-chi, Mainly Iranian Girls. Found in China during the T'ang Period.—Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko. 1961, N 20.

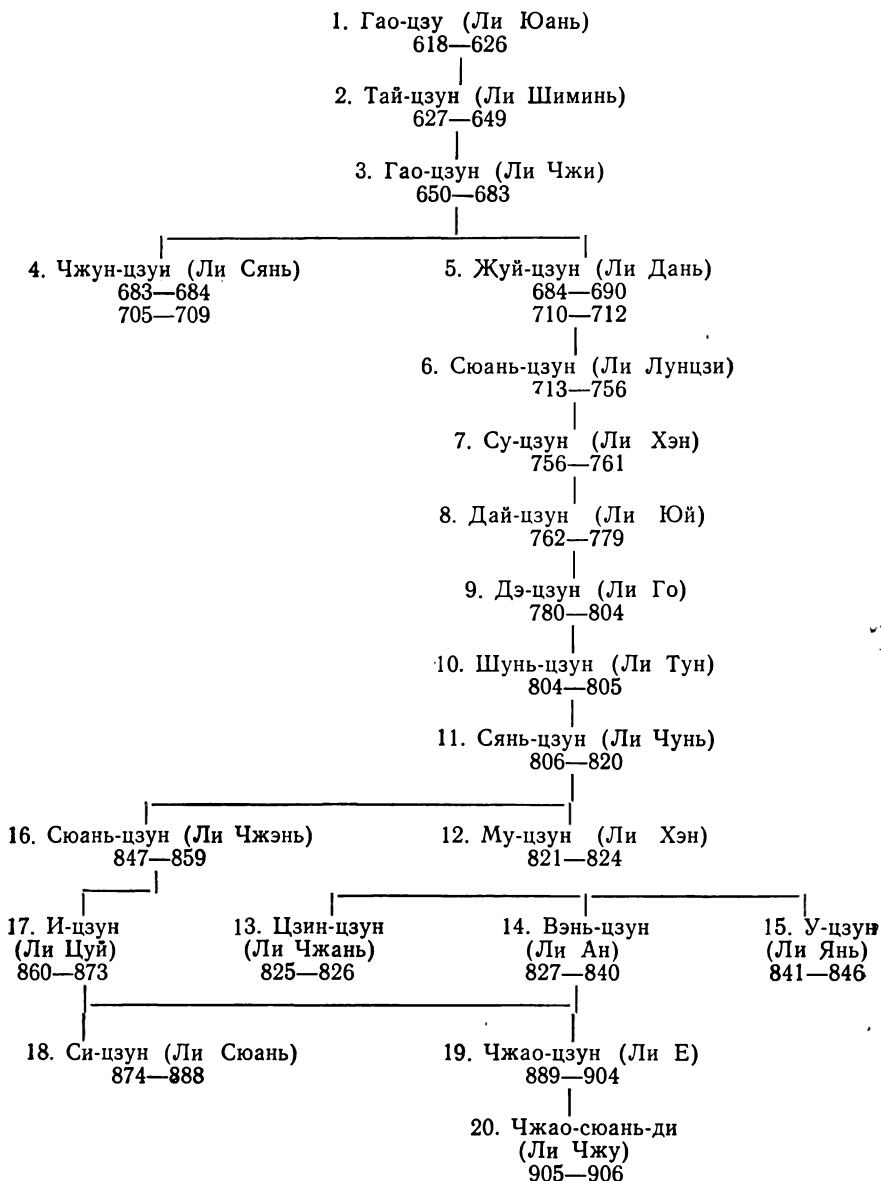
- Iwai, 1935 — I w a i H. The Buddhist Priest and the Ceremony of Attaining Womanhood during the Jüan Dynasty.—Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko. 1935, N 7.
- Jan Yün-hua, 1966 — J a n Y ü n - h u a. Buddhist relation between India and Sung China.—History of Religions. Vol. 6. 1966, N 1—2.
- Jeffcott, 1970 — J e f f c o t t C. Government and the Distribution System in Sung Cities.—Papers on Far Eastern History. N 2, 1970.
- Johnson, 1977 (I) — J o h n s o n D. G. The Medieval Chinese Oligarchy. Boulder, 1977.
- Johnson, 1977 (II) — J o h n s o n D. G. Last years of a great clan: the Li family of Chao chün in Late T'ang and early Sung.—Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 37, 1977, N 1.
- Kallgren, 1958 — K a l l g r e n G. Studies in Sung Time Colloquial Chinese as Revealed in Chu Hi's Ts'üanshu. Stockholm, 1958.
- Kato, 1936 — K a t o Sh. On the Hang or the Association of Merchants in China.—Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko, 1936, N 8.
- Kracke, 1953 — K r a c k e E. A. Civil service in Early Sung China. Cambridge (Mass.), 1953.
- Kracke, 1957 — K r a c k e E. A. Region, Family and Individual in the Chinese Examination System.—Chinese Thought and Institutions. Chicago, 1957.
- Kracke, 1975 — K r a c k e E. A. Sung Kai-feng: Pragmatic Metropolis and Formalistic Capital.—Crisis and Prosperity in Sung China. Tucson, 1975.
- Kuwabara, 1935 — K u w a b a r a J. P'u Shou-keng, a Man of the Western Regions, Who Was the Superintendent of the Trading Ships' Office in Ch'üan-chou towards the End of the Sung Dynasty.—Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko, 1935, N 7.
- Kwanten, 1976 — K w a n t e n L. China and Tibet during the Northern Sung.—«Orient Extremus». Vol. 22. 1976, p. 2.
- Laing, 1975 — L a i n g E. J. Li Sung and Some Aspects of Southern Sung Figure Painting.—«Artibus Asiae», vol. 37, 1975, N 1—2.
- Lauffer, 1919 — L a u f e r B. Sino-Iranica. Chicago, 1919.
- Legge, 1940 — L e g g e J. Chinese Classics. Vol. 1—7. Peiping, 1940.
- Levy, 1961 — L e v y H. S. Biography of Huang Ch'ao. Berkeley, 1961.
- Levy, 1964 — L e v y H. S. T'ang Women of Pleasure.—«Sinologica», vol. 8. 1964, N 2.
- Li Chi, 1928 — L i C h i. The Formation of the Chinese People. L., 1928.
- Li Yung-hsi, 1959 — L i Y u n g - h s i. The Life of Hsüan-tsang. Peking, 1959.
- Liu Mau-tsai, 1958 — L i u M a u - t s a i. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-turken. Wiesbaden, 1958.
- Lo Jung-pang, 1970 — L o J u n g - p a n g. Chinese shipping and East-West Trade from the Xth to the XIVth Century.—Sociétés et compagnies de commerces en Orient et dans L'Océan Indien. P., 1970.
- Lo Jung-pang, 1974 — L o J u n g - p a n g. The Emergence of China as a Sea Power during the Late Sung and Early Yüan Period.—The Making of China. N. Y., 1974.
- Loon van der, 1977 — L o o n P. van der. Les origines rituelles du théâtre chinois.—«Journal Asiatique». T. 265, 1977, N 1—2.
- Ma, 1971 — M a L. J. C. Commercial Development and Urban Change in Sung China. Ann Arbor, 1971.
- Mahler, 1959 — M a h l e r J. G. The Westerners among the Figurines of the T'ang Dyhasty of China. Roma, 1959.
- Martoufi, 1974 — M a r t o u f i F. Yi-ching's Buddhist Sanskrit-Chinese Glossary: a Source for T'ang Phonology.—Acta Orient. Hung., vol. 28, fasc. 3. vol. 29, fasc. 1—2, 1974.
- Maspero, 1914 — M a s p e r o H. Sur quelques textes anciens de chinois parlé.—Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, vol. 14, 1914, N 4.
- McKnight, 1970 — M c K n i g h t B. E. Administrators of Hahgchow under the Northern Sung.—Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 30, 1970.
- McKnight, 1971 — M c K n i g h t B. E. Village and Bureaucracy in Southern Sung China. Chicago, 1971.

- Mei Tsu-lin, 1970 — Mei Tsu-lin. Tones and Prosody in Middle Chinese and the Origin of the Rising Tone.—«Harvard Journal of Asiatic Studies», vol. 30, 1970.
- Molè, 1970 — Molè G. The T'u-yü-hun from the Northern Wei to the Time of the Five Dynasties. Roma, 1970.
- Moriya, 1965 — Moriya M. Study on Ssü-shih-tsu-an-yao.—«Acta Asiatica». N 8, 1965.
- Northrop, 1947 — Northrop F. S. C. The Meeting of East and West. N. Y., 1947.
- Pelliot, 1916 — Pelliot P. Le «Cha Tcheou Tou Fou T'ou King» et la colonie Sogdienne de la région du Lob Nor.—«Journal Asiatique», Ser. 7, vol. 11, 1916, [6. N.].
- Peton, 1873 — Peton Ch. On the Origin and History of the Hakka.—«China Review». Vol. 1, 1873, Vol. 2. 1874.
- Pulleyblank, 1952 — Pulleyblank E. G. A Sogdian Colony in Inner Mongolia.—«T'oung Pao», vol. 41, 1952.
- Pulleyblank, 1955 — Pulleyblank E. G. The Background of the Rebellion of An Lu-shan. Ox., 1955.
- Pulleyblank, 1978 — Pulleyblank E. G. The Nature of the Middle Chinese Tones and Their Development to Early Mandarin.—«Journal of Chinese Linguistics». Vol. 6. 1978.
- Reischauer, 1955 — Reischauer E. O. Ennin's Travels in China. N. Y., 1955.
- Renaudot, 1845 — Renaudot A. Relations des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine. P., 1845.
- Rotours des, 1974 — Rotours R. des. Le culte des Cinq Dragons sous la dynastie des T'ang.—«Mélanges de sinologie offerts à M. Paul Demieville», p. 2. P., 1974.
- Saeki, 1939 — Saeki Y. The Nestorian Documents and Relics in China. Tokyo, 1939.
- Schafer, 1954 — Schafer E. H. The Empire of Min. Tokyo, 1954.
- Schafer, 1956 — Schafer E. H. The Development of Bathing Customs in Ancient and Medieval China and the History of the Floriate Clear Palace.—«Journal of the American Oriental Society». Vol. 76. 1956, N 2.
- Schafer, 1962 — Schafer E. H. The Convergence of Nature under the T'ang Dynasty.—«Journal of the Economic and Social History of the Orient». Vol. 5. 1962, p. 3.
- Schafer, 1963 — Schafer E. H. The Last Years of Ch'ang-an.—«Oriens Extremus». Vol. 10. 1963, P. 2.
- Schafer, 1970 — Schafer E. H. Shore of Pearls. Berkeley, 1970.
- Scogin, 1978 — Scogin H. Poor Relief in Northern Sung China.—«Oriens Extremus», vol. 25, 1978, N 1.
- Sen, 1968 — Sen N. Ch. Accounts of India and Kashmir in the Dynastic Histories of the T'ang Period. Santiniketan, 1968.
- Shiba, 1970 — Shiba Y. Commerce and Society in Sung China. Ann Arbor, 1970.
- Shiba, 1975 — Shiba Y. Urbanisation and the Development of Markets in the Lower Yangtze Valley.—Crisis and Prosperity in Sung China. Tucson, 1975.
- Shyu, 1962 — Shyu L. N. National Amalgamation and Cultural Blending in T'ang China.—«Hong Kong Baptist College Journal». 1961, vol. 1.
- Smith, 1958 — Smith D. H. Zaitun's Five Centuries of Sino—Foreign Trade.—«Journal of the Royal Asiatic Society», 1958, p. 3—4.
- Strickmann, 1978 — Strickmann M. The Longest Taoist Scripture.—«History of Religions». Vol. 17. 1978, N 3—4.
- Tao Jing-shen, 1976 — Tao Jing-shen. The Jurchen in Twelfth-Century China. Seattle—L., 1976.
- Thilo, 1977 — Thilo Th. Klassische chinesische Baukunst. Lpz., 1977.
- Tietze, 1980 — Tietze K.—P. Such'uan vom 7. bis 10. Jahrhundert. Wiesbaden, 1980.
- Trauzettel, 1975 — Trauzettel R. Sung Patriotism as a First Step Toward Chinese Nationalism.—Crisis and Prosperity in Sung China. Tucson, 1975.
- Twitchett, 1956 — Twitchett D. Monastic Estates in T'ang China.—«Asia Major». Vol. 5. 1956, p. 2.
- Twitchett, 1962 — Twitchett D. Land Tenure and Social Order in T'ang and Sung China. L., 1962.

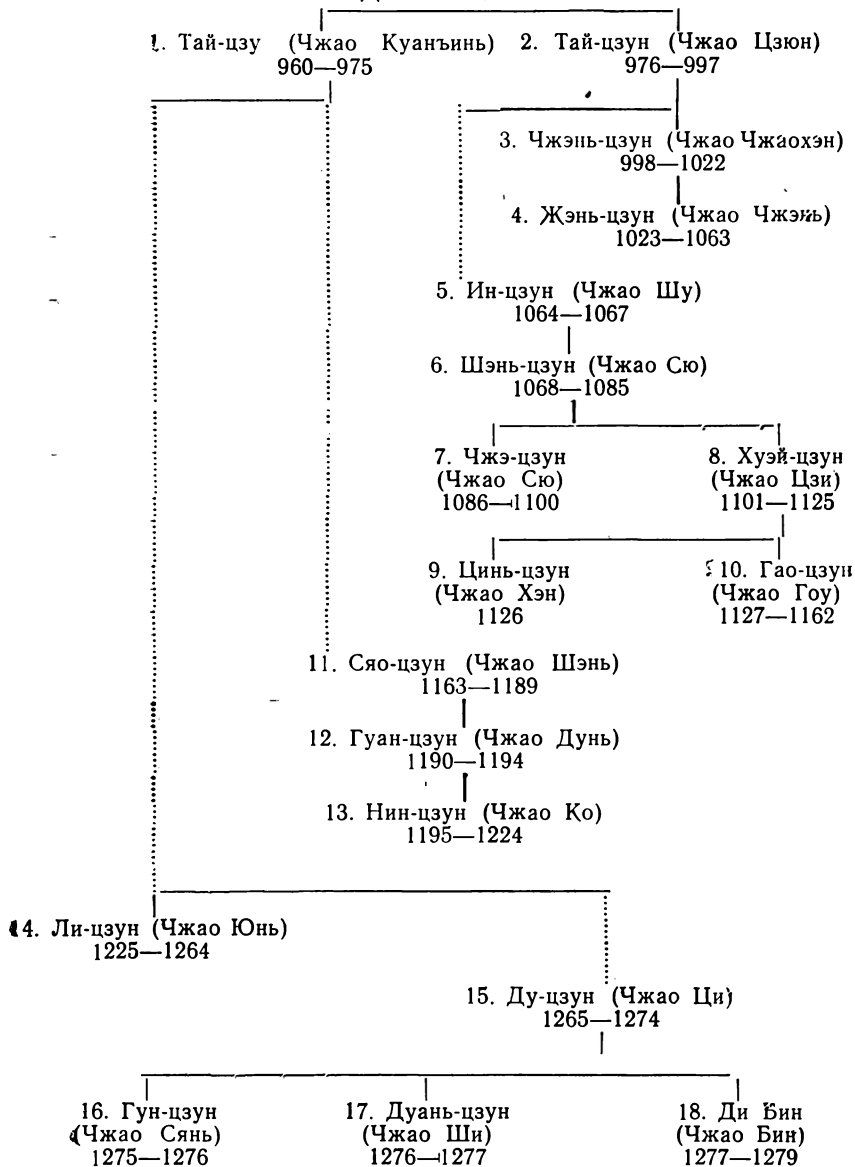
- Twitchett, 1963 — Twitchett D. *Financial Administration under the T'ang Dynasty*. Cambridge, 1963.
- Twitchett, 1966 — Twitchett D. *The T'ang Market System*.—«Asia Major». Vol. 12, 1966, p. 2.
- Twitchett, 1968 — Twitchett D. *Merchant, Trade, and Government in Late T'and*.—«Asia Major». Vol. 14, 1968, p. 1.
- Twitchett, 1973 — Twitchett D. *The Composition of the T'ang Ruling Class*.—*Perspectives on the T'ang*. New Haven—L., 1973.
- Twitchett, 1979 — Twitchett D. *Population and Pestilens in T'ang China*.—*Studia Sino-Mongolica*. Festschrift für Herbert Franke. Wiesbaden, 1979.
- Wang Gung-wu, 1963 — Wang Gung-wu. *The Structure of Power in Northern China during the Five Dynasties*. Kuala Lumpur, 1963.
- Wittfogel, Feng, 1949 — Wittfogel K., Feng Chia-sheng. *History of the Chinese Society Liao*. Philadelphia, 1949.
- Wright, 1959 — Wright A. F. *Buddhism in Chinese History*. Stanford, 1959.
- Wright, 1965 — Wright A. F. *Symbolism and Function: Reflection on the T'ang Ch'ang-an*.—«Journal of Asian Studies», vol. 24, 1965, N 4.
- Wright, 1974 — Wright A. F. *Tch'ang-Ngan, 583—904. Esquisse historique*.—*Mélanges de sinologie offerts à M. Paul Demieville*, p. 2. P., 1974.
- Wright, 1978 — Wright A. F. *The Sui Dynasty: The Unification of China, A. D. 581—617*. N. Y., 1978.
- Yang, 1961 — Yang Lien-sheng. *Studies in Chinese Institutional History*. Harvard, 1961.
- Yule, 1915 — Yule H. *Cathay and the Way Thither*, vol. 1—2, L., 1915.

# ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ ТАБЛИЦЫ ДИНАСТИЙ ТАН И СУН

## Династия Тан



## ДИНАСТИЯ СУН





- |         |         |        |          |
|---------|---------|--------|----------|
| 1. 古者   | 32. 回纥  | 63. 廂  | 94. 斗茶   |
| 2. 后世   | 33. 回鶻  | 64. 行  | 95. 茶托   |
| 3. 今    | 34. 坚昆  | 65. 院落 | 96. 茶托子  |
| 4. 上古   | 35. 契骨  | 66. 堂  | 97. 背子   |
| 5. 中古   | 36. 纥纒斯 | 67. 东房 | 98. 幪头   |
| 6. 良人   | 37. 黠戛斯 | 68. 西房 | 99. 太平車  |
| 7. 贱人   | 38. 吐渾  | 69. 厨舍 | 100. 平头車 |
| 8. 门弟   | 39. 党項  | 70. 门道 | 101. 毯   |
| 9. 郡望   | 40. 吐蕃  | 71. 影壁 | 102. 毛   |
| 10. 家法  | 41. 幡   | 72. 斗  | 103. 念佛  |
| 11. 奴婢  | 42. 播   | 73. 坑  | 104. 齋   |
| 12. 部曲  | 43. 附   | 74. 穷庐 | 105. 鬼   |
| 13. 客女  | 44. 蛮   | 75. 砂糖 | 106. 神仙  |
| 14. 官戶  | 45. 白蛮  | 76. 糖霜 | 107. 天   |
| 15. 庄园  | 46. 烏蛮  | 77. 来其 | 108. 景教  |
| 16. 庄野  | 47. 汉蛮  | 78. 黎祁 | 109. 陰阳人 |
| 17. 庄客  | 48. 獠   | 79. 炙  | 110. 火化  |
| 18. 佃戶  | 49. 五溪蛮 | 80. 炆  | 111. 腊   |
| 19. 假父  | 50. 苗   | 81. 煮  | 112. 八腊  |
| 20. 主戶  | 51. 獠   | 82. 烹  | 113. 元宵  |
| 21. 客戶  | 52. 俚人  | 83. 蒸  | 114. 寒食  |
| 22. 老人  | 53. 黎   | 84. 煎  | 115. 清明  |
| 23. 客家  | 54. 契丹  | 85. 炸  | 116. 端午  |
| 24. 本地  | 55. 奚   | 86. 炒  | 117. 中元  |
| 25. 先客  | 56. 靺鞨  | 87. 鍋  | 118. 盂兰盆 |
| 26. 后新客 | 57. 女真  | 88. 釜  | 119. 中秋  |
| 27. 蠕蠕  | 58. 熟女真 | 89. 胡饼 | 120. 重九  |
| 28. 柔然  | 59. 生女真 | 90. 馄饨 | 121. 语录  |
| 29. 茹茹  | 60. 女直  | 91. 馒头 | 122. 阿堵  |
| 30. 芮芮  | 61. 草市  | 92. 末茶 | 123. 变文  |
| 31. 突厥  | 62. 虚市  | 93. 饼茶 | 124. 箇   |

- |                              |         |         |               |
|------------------------------|---------|---------|---------------|
| 125. 我                       | 150. 蒙  | 178. 至  | 206. 合口       |
| 126. 吾                       | 151. 被  | 179. 帕首 | 207. 清        |
| 127. 你                       | 152. 的  | 180. 意思 | 208. 濁        |
| 128. 汝                       | 153. 個  | 181. 道理 | 209. 不清<br>不濁 |
| 129. 他                       | 154. 是  | 182. 吐出 | 210. 等        |
| 130. 伊                       | 155. 哩  | 183. 跳过 | 211. 敌国       |
| 131. 渠                       | 156. 呢  | 184. 脫去 | 212. 和親       |
| 132. 等                       | 157. 麼  | 185. 上去 | 213. 伯父       |
| 133. 们                       | 158. 吧  | 186. 下去 | 214. 叔        |
| 134. 遭                       | 159. 啦  | 187. 真心 | 215. 吳        |
| 135. 每                       | 160. 在  | 188. 一心 | 216. 吳床       |
| 136. 走                       | 161. 者  | 189. 仿倣 | 217. 吳音       |
| 137. 到                       | 162. 咱  | 190. 其  | 218. 中国人      |
| 138. 來                       | 163. 則個 | 191. 北土 | 219. 华        |
| 139. 去                       | 164. 之  | 192. 江北 | 220. 华夏       |
| 140. 入                       | 165. 这么 | 193. 中国 | 221. 华民       |
| 141. 曾                       | 166. 子  | 194. 江南 | 222. 华人       |
| 142. 省                       | 167. 儿  | 195. 关中 | 223. 华風       |
| 143. 不會,<br>不省,<br>未曾,<br>未省 | 168. 能  | 196. 山东 | 224. 华言       |
| 144. 已                       | 169. 那样 | 197. 山西 | 225. 汉        |
| 145. 了                       | 170. 底  | 198. 蜀土 | 226. 汉人       |
| 146. 听已了                     | 171. 眼  | 199. 冀州 | 227. 汉语       |
| 147. 把                       | 172. 目  | 200. 幽州 | 228. 爹        |
| 148. 将                       | 173. 脚  | 201. 鑑  | 229. 妈        |
| 149. 遭                       | 174. 足  | 202. 镜  | 230. 哥        |
|                              | 175. 写  | 203. 转  | 231. 阿多       |
|                              | 176. 书  | 204. 攝  |               |
|                              | 177. 到  | 205. 开口 |               |

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕК

- Дбанбу 68  
Абаоцзи 81  
Абэ Накамура 269  
Агафонов В. И. 12  
Агуда, Тай-цзу 26, 86  
Алексеев В. М. 1158, 159  
Алобэнь 182  
Альбаум Л. И. 152  
Амогхаваджра 227, 228  
Анахуань 67  
Ань Лушань 18, 33, 41, 44, 70, 77, 92, 287  
Араки К. 38  
Арутюнов С. А. 136, 138, 139  
Ашидэ Юаньчжэнь 269  
Ашина 68  
Ащепков Е. А. 133
- Балаш Э. 45  
Бань Гу 255, 258, 267, 268  
Биленстейн Г. 63, 64  
Бильге 262  
Бичурин Н. Я. 68, 69, 72, 153, 254—259, 261—263, 268, 272  
Бо Цзюйи 113, 140—142, 148, 208, 216, 217, 221, 229, 289  
Бодхидхарма 175  
Богословский В. А. 78  
Бограханид 278  
Боккаччо 280  
Бокщанин А. А. 49
- Вайнштейн С. И. 135, 141—143, 152, 155, 156, 164  
Ваки Ирацуко 227  
Ван Аньши 26, 103, 273  
Ван Бинхуа 164  
Ван Вэй 269  
Ван Вэньюй 240, 241  
Ван Гунъу 22, 24  
Ван Дан 156, 191, 195  
Ван дер Лун П. 200  
Ван Жэнь 227  
Ван Ли 213, 241, 247, 248  
Ван Лици 285, 286, 288  
Ван Минцин 136  
Ван Пу 10, 40—42, 48, 72, 91, 92, 112, 120, 173, 182, 183, 196
- Ван Симэн 131, 132, 134  
Ван Сютай 130, 132  
Ван Сянь 236  
Ван Сяньцянъ 81  
Ван Тунлин 5—7, 50, 56, 256, 292  
Ван Цзю 51, 52  
Ван Цзюньюй 12  
Ван Цзюньюй 157  
Ван Цзянь 156  
Ван Цихань 136, 137  
Ван Цюйфэй 162  
Ван Чжунминь 233  
Ван Чэн 194  
Ван Юйчэн 135  
Ван Юн 38  
Ватанабэ М. 37  
Веселовский Н. И. 70  
Воробьев М. В. 57, 84, 86, 135, 290, 291  
Воскресенский Д. Н. 115  
Вэй Бао 232  
Вэй Инъу 148  
Вэй Сянь 136  
Вэй Цзюнь 152  
Вэй Чжи 284  
Вэй Чжэн 266, 267, 270  
Вэнь Сюань-ди (династия Северная Ци) 282  
Вэнь Тинцзюнь 148  
Вэнь Яньбо 266—268  
Вэнь-гун 273  
Вэнь-ди (династия Хань) 255, 258  
Вэнь-ди (династия Западная Вэй) 260  
Вэнь-ди (династия Суй) 13, 14, 87, 88, 255, 257, 261  
Вэнь-цзун (династия Тан) 168  
Вэньчэн 77
- Гаврилова А. А. 152  
Гайда И. В. 116  
Гао Дэчжэн 282  
Гао Минкай 213, 215  
Гао Сяньчжи 44, 51  
Гао Хуань 67  
Гао Цю 170  
Гао-цзу (династия Хань) 256—258, 263

Гао-цзун (династия Тан) 17, 48, 50,  
143, 272  
Гао-цзун (династия Сун) 264, 265  
Го Вэй 24  
Го Можо 4, 132  
Го Пу 250  
Го Силян 219, 220  
Го Чжуншу 248  
Гончаров С. Н. 264, 283  
Гоэс Б. 280  
Грач А. Д. 70, 152, 153  
Гроот де 124, 199  
Гу Еван 247  
Гу Хунчжун 136  
Гуан У-ди (династия Хань) 266  
Гумилев Л. Н. 67, 140, 142, 153, 272,  
273, 277  
Гусаров В. Ф. 220  
Гэ И 213  
Гэллофэн 79

Давыдова А. В. 135  
Дай 257  
Дай-цзун (династия Тан) 20, 77  
Дала 86  
Датань 67  
Демейвиль П. 189  
Джарылгасинова Р. Ш. 163  
Джефкотт К. III  
Джонсон Д. 30, 38  
Дин Ду 240  
Ду Фу 149, 189, 216, 217, 221, 272  
Ду Чжунлин 216, 220  
Ду Ю 10, 159, 161, 268  
Дуань Чэнши 187, 188, 192, 194  
Думан Л. И. 253, 259  
Дэн Чжичэн 182, 185  
Дэ-цзун (династия Тан) 20

Е Лунли 10, 81, 82, 263  
Е Ши 10, 273—275  
Елюй Дэгуан 24  
Ермаченко И. С. 105

Желоховцев А. Н. 222  
Жерне Ж. 93, 112, 177  
Жуй Ифу 80  
Жуй-цзун (династия Тан) 262  
Жэнь-цзун (династия Сун) 263, 264

**Зограф И. Т. 212, 213**

Ибн-Ваххаб 91  
Иван Х. 189  
Икэда О. 29—31, 119  
Илюшечкин В. П. 5  
Иннокентий, епископ 5  
Иннокентий IV 278  
Исида М. 42, 43, 200  
Итс Р. Ф. 78, 79  
Ицзин 47, 48, 145, 238

Кальгрэн Г. 223  
Камада С. 175  
Кан Сато 43  
Като С. 55, 94, 98—100, 106, 110, 111  
Кнёккюба А. 37  
Келлер Х. 4  
Кляшторный С. Г. 68, 74, 262, 269,  
277  
Козина Е. М. 32  
Козлов В. И. 57  
Козлов П. К. 75  
Колумб Х. 4  
Кондо Т. 273—275  
Конрад Н. И. 227  
Конфуций 219, 268  
Косминский Е. А. 4  
Кракке Е. 36—38, 97, 98, 102  
Крюков М. В. 8, 10, 12, 53, 58, 79,  
135, 141, 152, 153, 163, 165, 172,  
277, 280, 284, 293, 294

Куалюй 73  
Кувабара Д. 45, 46  
Куйюк 278  
Кумараджива 228  
Кун Инда 4  
Курылев В. П. 142  
Кызласов Л. Р. 153  
Кычанов Е. И. 74, 75  
Кэ Вэйци 10  
Кэмпбэлл Дж. 65  
Кюль-тегин 73, 277

Лао-цзы 180, 183  
Лапина З. Г. 11  
Лауфер Б. 42  
Ли Баочжу 57  
Ли Бинчуань 55  
Ли Бо 189, 216, 221, 269  
Ли Вэньсинь 81, 84  
Ли Гоу 10, 147, 273, 284, 285  
Ли Дэшэнь 232  
Ли Дэюй 270  
Ли Жунси 48  
Ли Кэюн 35  
Ли Лин 135  
Ли Сянь 143, 169  
Ли Тан 186  
Ли Фан 198  
Ли Хуа 32, 33  
Ли Цзи 58, 59  
Ли-цзун (династия Сун) 79  
Ли Цзюэ 148  
Ли Цуньсюй 23  
Ли Чанчжи 216  
Ли Чэнцян 141  
Ли Шангьинь 139, 148, 162  
Ли Шаофу 216  
Ли Шиминь 16, 272  
Ли Юань 16, 261, 272  
Ли Юаньби 177

- Ли Янбин 245, 246  
 Ли Яньшэн 45  
 Лившиц В. А. 277  
 Линь Чэнцю 103  
 Ло Жунпан 46, 47  
 Ло Сянлин 66, 168, 169  
 Ло Чанпэй 229, 243  
 Ло Юань 250  
 Ломоносов М. В. 223  
 Лоу Яо 290  
 Лу Дэмин 249—251  
 Лу Дянь 250  
 Лу Фаянь 239  
 Лу Цзай 250  
 Лу Цзюнь 45  
 Лу Ю 139, 144, 190, 205, 231  
 Лу Юй 148, 149  
 Лунь Цинлин 269  
 Лэнг Э. 186  
 Лю Ань 144  
 Лю Бан 256  
 Лю Ецю 237, 247, 249, 250  
 Лю Маоцай 70  
 Лю Фан 30, 189  
 Лю Чжюань 24  
 Лю Цзин 256  
 Лю Цзунъюань 148, 286, 287  
 Лю Цзыцзянь 168  
 Лю Цзяньцяо 216  
 Лю Шижу 211  
 Лю Юань 241  
 Лю Юйси 105  
 Люй Чэнь 246  
 Люй Шусян 211  
 Люй-хоу 258  
 Люй Янь 180  
 Лян Жунжо 227  
 Лян Фугань 86  
 Лян Цичао 8, 288
- Ма Л. 94, 98, 101, 116, 120  
 Ма Дуаньлин 54  
 Ма Дэчжи 88, 89, 149, 150  
 Ма Юньци 275  
 Малов С. Е. 70, 72, 76, 81, 155, 278  
 Малявин В. В. 8, 10, 12, 53, 58, 79, 153, 163, 165, 277, 280, 284, 293, 294  
 Малявкин А. Г. 71  
 Мао Хуан 240  
 Мани 183  
 Мартынов А. С. 253, 254, 269  
 Масперо А. 209  
 Менандр Протектор 71  
 Митихата Р. 181, 193  
 Миядзакэ И. 34, 103  
 Модэ 255—258, 263  
 Мория М. 201  
 Мочжо 262  
 Моюнчур 70  
 Мункэ-хан 279
- Мухань Хэшэнгай-каган 67  
 Муюн Куй 73  
 Муюн Сигуан 73  
 Мэй Цзулинь 208  
 Мэн Юаньлао 11, 49, 99, 101—105, 108, 110, 111, 113, 114, 117, 120, 122, 125—128, 166, 167, 170, 180, 184, 186—188, 190, 191, 196—201, 203—206
- Наба Т. 112  
 Най Дэвэнь 110  
 Найто Т. 5  
 Накагава М. 66  
 Накамура Дэ. 177  
 Никитин А. 280  
 Никонов В. А. 277  
 Нисикава М. 25  
 Нун Чжигао 80
- Одорик 95  
 Оками Р. 227  
 Оккодай-хан 279  
 Отаги Х. 33, 37  
 Отани К. 73  
 Оуян Сю 37, 81, 157
- Пань Сецзы 46, 127  
 Пельль П. 41, 184, 277  
 Петон Ч. 65  
 Петрарка 4  
 Пи Жисю 148  
 Плано Карпини 278—280  
 Поло М. 11, 95, 120, 121, 123, 128, 129, 195, 279, 280  
 Птолемей 276  
 Пу Шоугэн 47  
 Пилогэ 78, 79  
 Пуань 111  
 Пугаченкова Г. А. 151  
 Пэй Цзюй 40
- Рабинович М. Г. 87  
 Райт А. 88, 91, 92, 101  
 Радлов В. В. 70  
 Распопова В. И. 156  
 Ремпель Л. И. 152  
 Ренодо А. 45  
 Риччи М. 279  
 Рэйшауэр Э. 51, 52  
 Рифтин Б. Л. 43  
 Рубрук В. 156, 279, 280
- Сатакэ Я. 39  
 Сато Т. 109  
 Сётоку-тайси 227  
 Сиба Е. 57, 63—65, 93, 95, 107, 116  
 Си Линь 252  
 Син Цзюнь 248  
 Син-цзун (династия Ляо) 263  
 Сингуло 78

Синь Тифу 173  
Сиратори Е. 79, 80  
Смолин Г. Я. 26, 34, 37, 39, 184  
Сонг-цээн-гам-по 76  
Софронов М. В. 8, 10, 12, 53, 58, 79,  
153, 163, 165, 244, 277, 280, 284,  
293, 294  
Стариков В. С. 132, 135, 167  
Стейн А. 55  
Стратанович Г. Г. 135  
Стужина Э. П. 94, 96, 97, 108—110,  
148  
Су Дунпо 95, 170, 274, 286, 287  
Су-цзун (династия Тан) 18, 19, 281  
Сунь Ваньчжун 269  
Сунь Кайди 127  
Судзуки Т. 113, 114, 176  
Судо Е. 94  
Сунь Годун 31, 36, 37  
Сунь Мянъ 239  
Сунь Цзи 164  
Сычев В. Л. 152, 159  
Сычев Л. П. 152, 159  
Сыма Гуан 16, 37, 41, 96, 240, 244,  
248  
Сыма Сянжу 220  
Сыма Цянь 158, 220, 255  
Сымо 262  
Сэ Дэн 269, 270  
Сюань Ин 224—226, 238, 251  
Сюань-ди (династия Хань) 255  
Сюань-цзун (династия Тан, 713—756)  
17, 18, 43, 180, 262, 263  
Сюань-цзун (династия Тан, 847—859)  
21, 173, 174, 191, 232, 287  
Сюаньцзан, Сюаньчжуан 47, 48, 238  
Сюаньчжуан см. Сюаньцзан  
Сюй Банда 97  
Сюй Кай 246  
Сюй Канцзун 290  
Сюй Сун 97, 103, 178, 179  
Сюй Сюань 246  
Сюй Шэнь 246  
Ся Най 73  
Сян Да 43  
Сянь-цзун (династия Тан) 20, 92  
Сяо Ванчжи 255  
Сяо-цзун (династия Сун) 275

Тай-цзу см. Агуда  
Тай-цзу (династия Лян) 136  
Тай-цзу (династия Сун) 170, 237, 243,  
246  
Тай-цзун (династия Тан) 16, 17, 44,  
47, 48, 50, 70, 73, 80, 89, 141, 144,  
165, 168, 191, 198, 255, 258, 261,  
262, 266, 268, 270—272  
Такигава К. 158, 257  
Такэда Р. 33  
Тан Шаоши 187

Тао Тан 234  
Тао Цзиншэнь 28  
Тао Цзунъи 11, 80, 104, 158, 185,  
189, 193, 195—199, 203, 206  
Таскин В. С. 81, 256  
Твитчетт Д. 30, 37, 105  
Темир Аксак 279  
Тикуса М. 177, 178  
Тило Т. 129, 133  
Тихонов Д. И. 71  
Тоба Сыгун 75  
Тоба Тао 270, 271  
Тоба Чицы 75  
Тобо 259—261  
Тонъюкук 72, 269, 277  
Трауцеттель Р. 274, 275  
Тули 258, 262  
Тумэнь 260  
Туюйхунь 73

У Дэцзэ 144  
У-хоу см. У Цзэтянь  
У Цзыму 11, 102, 105, 111, 113, 120,  
121, 188, 190, 201, 203, 287, 288  
У Цзэтянь, У-хоу 17 171, 174, 239,  
262  
У-ди (династия Северная Чжоу) 270  
У-цзун (династия Тан) 21, 45, 184,  
270, 271  
Урланис Б. В. 53

Фан Гойю 78, 79  
Фан Дацзун 116  
Фан Ла 26  
Фан Хао 47, 49  
Фань Вэньлань 54  
Фань Чжунъянь 39  
Фань Чэнда 78, 79, 81, 275, 291  
Фатянь 229  
Фацзан 41  
Фашунь 174  
Ференци М. 10  
Фирдоуси 277  
Фитцджеральд К. 136  
Флуг К. К. 234  
Франке Г. 254, 259, 264  
Фриман М. 145  
Фу Би 273  
Фу Синянь 89, 132, 134, 159, 161  
Фу Цзунвэнь 38, 93, 96  
Фу Цзюю 148  
Фу Циньцзя 180  
Фуюнь 73, 75  
Фэн Дао 22, 157, 234  
Фэн Сяньмин 149, 150  
Фэн Ханьци 156  
Фэн Циюань 181  
Фэн Чжилай 272  
Фэн Чэнцзюнь 272  
Фэн Янь 11, 168, 194, 246, 286

- Хайтон I 279  
 Хань Гэ 137  
 Хань Даочжао 240, 244  
 Хань Сицзай 136, 139  
 Хань Чангэн 276  
 Хань Юй 215, 217, 219—223, 287, 289  
 Харата Е. 151  
 Хартвелл Р. 97, 100  
 Харша 47, 48  
 Хино К. 93  
 Хираока Т. 89, 90, 119  
 Хоу Цинлан 117  
 Ху Тинхуэй 170  
 Ху Чжуань 214  
 Хуан Минлань 143  
 Хуан Мяоцзы 144  
 Хуан Чао 21, 22, 35, 38, 45, 75, 92  
 Хун В. 245  
 Хун Май 11, 204, 286, 288  
 Хун Сунь 103  
 Хун Сюань 271, 272  
 Хуханье 255  
 Хуэй Линь 238, 251, 252  
 Хуэй-цзун (династия Сун) 97, 153, 264, 281  
 Хэ Бинди 39, 54, 56, 57  
 Хэ Нин 157  
 Хэ Чжиган 143  
 Цай Вэньци 12, 132, 162, 167  
 Цао Фань 132, 133  
 Цзели 141, 262, 266, 268, 272, 281  
 Цзи Дуньюй 144  
 Цзинь Фэнъи 84  
 Цзинь-цзун (династия Сун) 264  
 Цзо Мин 184  
 Цзочжун 85  
 Цзэн Миньсин 123  
 Цзэн Цао 11  
 Ци Интао 133  
 Циминь 261  
 Цинь Гуй 274  
 Цинь Шихуан 5, 65  
 Цуй Нин 149  
 Цукамото Дз. 180  
 Цэнь Чжунмянь 16, 76, 277  
 Цюй Сюаньин 148, 187, 191, 201  
 Цяньцзинь 257  
 Чай Жун 24  
 Чао Хэн 269  
 Чан 256, 257  
 Чжан Дуань 136  
 Чжан Ли 283, 287  
 Чжан Линьчжи 241, 242  
 Чжан Сэньдоу 92  
 Чжан Сюн 267  
 Чжан Сюэгуан 81, 264  
 Чжан Цань 249  
 Чжан Цзай 273  
 Чжан Цзи 189  
 Чжан Цзэдуань 12, 98—100, 105—107, 118, 121, 122, 124, 134, 139, 155, 162, 166, 167, 202  
 Чжан Цзюньхуа 49  
 Чжан Цзяньму 242  
 Чжан Шигуй 80  
 Чжансунь Уцзи 35  
 Чжансунь Наянь 239  
 Чжань Сюхуэй 210  
 Чжао Бинсюань 230  
 Чжао Жуква 45, 47, 49, 50  
 Чжао И 289  
 Чжао Интан 241, 244  
 Чжао Куаньбинь 24, 25  
 Чжао Линь 176  
 Чжао Цзин 237  
 Чжи 174  
 Чжили 113  
 Чжипань 173  
 Чжихуэй 123  
 Чжоу Баочжу 108  
 Чжоу Дагуань 80  
 Чжоу Дунь 273  
 Чжоу Иньмэн 250  
 Чжоу Ми 103  
 Чжоу Фагао 224, 226  
 Чжоу Цзумо 230, 231, 245—247  
 Чжоу Шань 291  
 Чжоу Шижун 169, 170  
 Чжоу Юй 153—155  
 Чжу Вэнь 21, 22  
 Чжу Гун 284  
 Чжу Жуйси 183  
 Чжу Кэчжэнь 135  
 Чжу Минчэ 213  
 Чжу Си 10, 153, 159, 221, 223, 273, 275  
 Чжу Цзяньцзинь 136, 139  
 Чжу Юй 11, 281, 287  
 Чжуан Цзюй 289  
 Чжугэ Лян 78  
 Чжун-цзун (династия Тан) 151, 168  
 Чжэн Цзинь 240  
 Чжэн Цяо 244  
 Чжэнь-цзун (династия Сун) 239, 263  
 Чингисхан 28, 73, 75, 278, 279  
 Чон Инчи 84  
 Чугуевский Л. И. 112  
 Чэн И 223, 271, 273, 284  
 Чэн Хао 4, 223, 271, 273  
 Чэн Чжо 291  
 Чэнь К. 113, 123, 176  
 Чэнь Дэньюань 153, 157, 271—273, 282, 283  
 Чэнь Лян 273, 274  
 Чэнь Пэннянь 239  
 Чэнь Сюйцин 8, 9, 284, 286  
 Чэнь Ханьчжан 191  
 Чэнь Цзыао 216  
 Чэнь Чживэнь 210  
 Чэнь Шу 81  
 Чэнь Юцин 217

Шаболуэ 254, 255, 257, 261  
Шаванн Э. 184  
Шавкунов Э. В. 83, 84  
Шан Бинхэ 157, 158  
Шан Юэ 14  
Шао Жунфэнь 208, 236, 250  
Шастина Н. П. 279  
Шедер Г. 277  
Шер Я. А. 70  
Шефер Э. 45, 48, 90, 91, 92, 103, 122, 123, 144, 145  
Ши Сымин 33  
Ши Цзинтан 23, 24, 195  
Шибихан 261  
Шоу Вэнь 242  
Шу Сюэ 141  
Шэлунь 67  
Шэн-цзун (династия Ляо) 263  
Шэнь Ко 28, 150, 152, 155, 157, 287  
Шэнь Цицизи 130, 147  
Шэнь Юэ 208  
Шэнь-цзун (династия Сун) 26  
Щуцкий Ю. К. 4  
Эберхард В. 123, 199  
Эйтель Т. 65  
Эйхгорн У. 104

Элвин М. 94, 95  
Эннин 11, 51, 52, 109, 200, 206

Юань Хао 75  
Юань Цай 116  
Юань Чжэнь (IX в.) 43, 287  
Юань Чжэнь (XX в.) 54, 55, 57  
Юань Шу 50, 272  
Юй Сялун 214  
Юй Чжэнсе 158  
Юйвэнь Моучжао 10  
Юйчи Сэн 43  
Юл Г. 276, 279, 280  
Юнтай 152, 156  
Юсуф Баласагунский 278

Якоби 277  
Ян Ляньшэн 123  
Ян Гуан 14  
Ян Синь 131, 132  
Ян Цзянь 13  
Ян Юй 199  
Ян-ди (династия Суй) 14—16, 50, 73  
Янь Чжитуй 226, 236, 239  
Янь Шигу 81, 226  
Янь Юаньсунь 236, 248  
Яхонтов С. Е. 71, 222, 241, 244, 245

## УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Абакан 135  
Абассидский халифат 156  
Азия 5, 40, 49, 168  
    Восточная 66—68, 70, 75, 76, 78, 135, 150, 161, 231, 259, 260, 268, 278  
    Западная 41  
    Передняя 278  
    Средняя 40, 41, 43, 44, 70, 82, 152, 155, 276  
    Центральная 66—68, 72, 75, 152, 155, 279  
    Юго-Восточная 44, 47, 48, 161, 189, 207  
    Южная 144, 205  
Алтай 68  
Америка 4  
Амур 82  
Англия 218  
Анна 158  
Аньхуэй 59, 60, 63, 65, 66  
Африка 5, 44, 47  
Байма 137  
Башуй 272  
Бинчжоу 24  
Ближний Восток 44, 45, 49  
Бохай 50, 51, 85  
Бохайский залив 225

Брахмапутра 76  
Бухара 41  
Бяньцзин 96, 288  
Бяньчжоу 96, 98  
Бяньчэн 96  
Византия 40  
Восточный Туркестан 77, 278  
Вьетнам 80, 232  
Вэйхэ 224  
Вэйчжоу 77  
Вэньчжоу 119  
Ганьсу 42, 59, 73—75  
Ганьцзян 66  
Ганьчжоу 71  
Гаочан 68, 269  
Гуандун 59—61, 63—66, 149, 190, 226, 287  
Гуанлин 177  
Гуанси 59—61, 63—65, 80, 158  
Гуанчжоу 44, 45, 47, 50, 65, 80, 93  
Гуаньчжун 30, 226, 229, 284, 285  
Гуйчжоу 59, 61, 66  
Дан 149  
Дали 79, 80  
Дальний Восток 50, 51  
Дасинчэн 87



Дунцзин 96  
Дуньхуан 12, 17, 30, 44, 74, 77, 105,  
112, 113, 129, 130, 141, 161,  
189, 208, 210, 228, 229, 232,  
242

Евразия 152, 163, 165  
Европа 5, 95, 161, 168, 223, 278  
Енисей 71

Жуньчжоу 93  
Жэхэ 82, 156

Забайкалье 135  
Западное Ся, см. Си Ся  
Западный край 40, 43, 144, 147, 182

Индия 28, 47—49, 63, 144, 145, 276  
Индонезия 50  
Инчжоу 41  
Иньчжоу 75  
Иран 43—45, 182

Кайфын 11, 21, 23, 24, 26, 46, 65, 94,  
96—105, 107, 108, 111, 116,  
117, 120, 125, 126, 139, 153,  
155, 167, 180, 184, 186, 190,  
194, 197, 201, 230, 264, 287

Карабалгасун 70, 71  
Кашгария 40, 44  
Кашмир 47  
Когурё 15, 50  
Кокель 164  
Константинополь 4  
Корея 46, 50—52, 135, 163, 231, 232  
Корейский п-ов 82  
Корё 52, 85, 269  
Крым 218

Ланчжоу 105  
Линнань 45, 80  
Лобнор 41  
Лондон 90  
Лоян 14, 41, 42, 70, 110, 123, 198,  
200, 230

Лунмэнь 172  
Лунси 229  
Лянчжоу 40, 182  
Ляншуйсянь 52  
Ляо 82, 86, 237, 263—265, 289  
Ляодун 15, 225  
Ляонин 132  
Ляохэ 82

Мавандуй 138  
Малаяя 49, 50  
Малая Армения 279  
Маньчжурия 18, 26, 41, 50, 70, 73, 82,  
163  
Минчжоу 113, 119  
Мут 277  
Мэйсянь 65

328

Нанкин 119  
Наньтянь 80  
Наньчжао 18, 21, 78, 79, 259, 281  
Наньчжун 78  
Нара 165  
Непал 76  
Нинся 75  
Нонни 84

Орхон 70, 71  
Осиновка 84

Памир 40  
Пекин 73, 135  
Персидский залив 44  
Персия 40, 44  
Пинлянь 68  
Пиншуй 241  
Приморский край 84  
Притяньшанье 71  
Путоучэн 41  
Пэкче 50, 269, 281  
Пянджикент 155

Римская империя 4, 277  
Россия 223

Самарканд 41, 43  
Самарра 156  
Сижунчжоу 75  
Силла 50—52, 269  
Синьцзян 163, 164, 228  
Си Ся, Западное Ся 28, 75, 244, 263  
Сицзян 8  
Соغد 41—44  
Среднекитайская равнина 66, 67, 70  
Суйчжоу 75  
Суматра 48, 49  
Сунгари 84, 85  
Сучжоу 95, 107, 113, 119, 201  
Сычуань 18, 21, 22, 34, 42, 45, 59, 60,  
62, 63, 64, 74, 77, 94, 113, 149,  
224  
Сямэнь 64  
Сячжоу 75, 274

Таиланд 79  
Тайчжоу 119  
Тайюань 16, 24, 194  
Талас 44  
Таохэ 73  
Ташкент 43  
Тибет 76—78, 168, 259, 269, 281  
Тинчжоу 94  
Тогон 73, 75, 76  
Тохаристан 152  
Тува 69, 152, 155, 164  
Турфан 42, 71, 137, 153, 161—163,  
235  
Туяк-Мазар 153

Тэнри 142, 170  
Тямпа 49

Увэй 40, 73  
Урумчи 164  
Уссури 84, 85

Факу 132—134  
Фанчэн 136, 138  
Фергана 41, 155  
Филадельфия 165  
Фуцзянь 22, 37, 59—61, 64—66, 92,  
94, 116, 149, 226, 287  
Фучжоу 151

Хабаровский край 83  
Хайнань 66  
Ханчжоу 45, 47, 93—95, 100, 102, 103,  
106, 110, 111, 113, 117, 119—  
121, 123, 125, 126, 128, 180,  
186, 190, 195, 201, 203, 204

Хара-хото 75  
Хонсю 163  
Хорезм 155  
Хотан 276  
Хуайхэ 20, 26, 51, 65, 93, 226, 264,  
290

Хуанхэ 8, 18, 27, 77, 96, 290  
Хубэй 22, 42, 59, 60, 64, 65, 226, 231  
Хунань 22, 59, 60, 63—65, 105, 226,  
231, 286

Хунчжоу 45, 149  
Хуэйчжоу 287  
Хэбэй 15, 24, 30, 31, 59, 60, 117, 165,  
225, 278

Хэдун 286  
Хэнань 15, 21, 50, 59, 60, 65, 66, 136  
Цзиндэчжэнь 94  
Цзинсянь 165  
Цзинцзин 138  
Цзинчжоу 75  
Цзинь 28, 53—57, 85, 86, 100, 207,  
240, 259, 263, 266, 273, 275,  
290

Цзиньвань 151  
Цзиньтань 154, 155  
Цзиньлин 119  
Цзиньшацзян 76  
Цзянду 16  
Цзянлин 93  
Цзянси 37, 59, 60, 63—66, 92, 210,  
226  
Цзянсу 59, 60, 63, 64, 134, 151, 210,  
226

Цзянчжоу 287  
Цзяннань 94, 132, 198, 288  
Цзянькан 107  
Цинхай 73, 141  
Цюаньчжоу 45—47  
Цюйчжоу 119  
Цяньшацзян 63

Чанли 73  
Чанпин 135  
Чачжи 130  
Чанчжоу 189  
Чанъань 12, 14, 16, 21, 31, 41, 42, 44,  
50, 52, 70, 77, 87—92, 96—98,  
101, 103—105, 109, 119, 130,  
141, 150, 165, 176, 180, 182—  
184, 196, 200, 224, 229, 269

Чаоян 64  
Чахар 82  
Чжуцзян 65  
Чжэньла 49  
Чжэцзян 22, 26, 37, 59, 60, 63—65,  
92, 94, 134, 174, 210, 226, 287  
Чучжоу 51, 52  
Чэнду 93

Шаньдун 30, 52, 59, 60, 64, 65, 117,  
224, 226, 284, 285

Шаньси 23, 59, 60, 130, 137, 226, 230,  
278

Шаосин 119  
Шоучжоу 149  
Шривиджайя 49  
Шу 76  
Шэньси 50, 59, 60, 64, 75, 230

Эрхай 78  
Эчжоу 94

Юнчжоу 285  
Юньмэн 138  
Юньнань 59, 60, 63, 78, 79  
Ючжоу 75  
Юэчжоу 149

Ява 49  
Янцзы 8, 20, 22, 42, 63, 65, 66, 92—95,  
104, 147, 211, 226, 264, 284

Янчжоу 45, 93, 105, 144, 200  
Яньцзин 83, 264, 274, 290, 291  
Яньши 137  
Япония 46, 50—52, 83, 142, 163, 165,  
208, 227, 231, 232, 269

## УКАЗАТЕЛЬ ЭТНИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- авары 67, 277  
австралийцы 258  
алтайцы 156  
арабы 44, 45, 47, 48, 91
- бай 79  
белорусы 277  
бо 78  
бохайцы 28, 81, 83, 84, 85, 86
- голландцы 277  
датчане 277  
динлины 72
- жужане 67, 68, 70, 260
- иранские народы 42  
ицзу 78, 79
- кара-китан, каракидане 82  
кидане 12, 21, 23, 24, 26, 35, 83, 86,  
92, 135, 153, 162, 167, 168,  
195, 207, 232, 259, 263, 264,  
269, 274, 278, 283, 287, 289
- китайцы 3, 4, 6, 7—12, 28, 34, 35, 41,  
42, 44, 45, 47, 48, 53, 57—59,  
63, 65, 66, 70, 72, 73, 77, 79,  
81, 82, 86, 92, 96, 115, 117,  
123, 135, 141, 144, 145, 147,  
148, 150—153, 156—158, 161,  
162—165, 167—169, 171, 182,  
185, 191, 192, 199, 207, 253,  
254, 258, 260, 261, 266, 267,  
268, 270—295.
- корейцы 50—52, 144, 163  
кыпчаки 156  
кыргызы 71—73, 86, 277
- лань 80  
ли хайнаньские 81  
литовцы 277  
ляо 80, 81
- малайцы 49, 50  
мань 78  
мань белые 78, 79  
мань черные 78, 79
- ушуй мань 79  
уси мань 79  
мань ханьские 78  
маньчжуры 66, 70  
мон-кхмерские народы 289  
монгольские народы 81  
монголы 10, 28, 57, 70, 279, 292  
мохэ 82  
бохайские 85
- сунмо 85  
хэйшуй 83, 85  
муюны 74  
мяо 80  
мяо-яо 79, 289
- немцы 277  
нунг 80
- огуз-татары 278
- персы 44, 45, 47, 182, 184  
поляки 277  
пунти, бэньди 65, 66
- согдийцы 41—43, 44, 74, 152, 277  
сюнну 12, 67, 68, 81, 141, 162, 255—  
257, 258, 263, 266, 295  
сяньбийцы 67, 73, 74, 81, 82, 272, 277,  
282
- табгачи 67, 74, 277  
тайские народы 289  
тангуты 26, 28, 74, 75, 77, 92, 189,  
232, 244, 263, 264, 274  
тибето-бирманские народы 78  
тибетцы 18, 71, 75—77, 168, 228, 229,  
258, 269, 277  
тогоны 73—77  
тунгусо-маньчжурские народы 84  
турки 4  
тюрки 18, 21, 23, 24, 35, 40, 67—69,  
70, 72, 81, 141—143, 152, 153,  
155, 156, 164, 165, 254—256,  
257, 259—262, 266, 267, 269,  
272, 277, 281, 289
- уйгуры 70—72, 86, 141, 183, 184, 189,  
228, 229, 256, 258, 278, 281,  
289
- цзяжуны 76
- фламандцы 279
- хакка, кэцзя 65, 66  
хотанцы 43  
ху восточные 81  
цилао 80  
цизинь 80  
цяны 74, 75
- чжурчжэни 26—28, 46, 55, 56, 65, 66,  
81, 82, 85, 86, 100, 135, 148,  
153, 158, 168, 207, 232, 259,  
263—265, 275, 289—291  
дикие 85  
мирные 85

шато 21, 23, 24, 35

эфталиты 152

«юго-западные варвары» 78

яо 79, 80, 134

японцы 11, 52, 139, 144, 148, 163,  
208, 229, 276

## УКАЗАТЕЛЬ СОЧИНЕНИЙ

Аватамсакасутра 113

Бэйцишу 158

Бэйши 81

Вэйшу 67, 81

Вэньхай 244, 245, 252

Ганьлу цзышу 236, 248

Гуаньюнэ 239, 240, 244

Гуцзинь цзышу 247

Даодэцзин 180, 183

Дацзинь гочжи 10

Дуньхуан Фаньши цзячжуань 30

Жэньцзы синькань либу юньлюэ 241

Законы Ману 276

Или 249

Инцзао фаши 132, 133

Ице цзин инь 224, 251

Ицзин 4, 249

Каймэн яосюнэ 229, 248

Кодзики 227

Кудабгу билиг 278

Лао-цзы 249

Либу юньлюэ 237

Лункань шоуцзянь 237, 248

Луньюй 227, 249

Лэйпянь 248

Ляньшу 67

Ляоши 10, 81, 167

Мэнлянлу 288

Мэн-цзы 249

Мяофа лянхуа цзин инь 251

Наньши 67

Наньцишу 67

Нихон сёки 227

Перипл Эритрейского моря 276

Пиншуй синькань либу юньлюэ 240

Пия 250

Праджняпарамита 241

Пэйси 248

Синь удайши 10, 81, 136

Сицы чжуань 4

Софийская вторая летопись 279

Синь таншу 10, 72, 74, 75, 76, 80,  
81, 141, 144, 150, 255 261, 269,  
270, 272

Суйшу 10, 14, 68, 76, 81, 184, 257,  
259, 284

Сунши 10, 156, 184

Сунши синьбянь 10

Суншу 67

Сышу 223

Сышэн дэнцзы 244

Сюаньцюйлу 288

Сюй ице цзин инь 252

Сяо Эръя 250

Сяоцзин 249

Тан хуэйяо 10

Таншу 9, 76, 162

Танъюнь 216, 239

Трипитака 238

Тундянь 10, 268

Удайши 9, 81,

Унь циюнь 240, 244, 245

Уцзин вэньцзы 249

Фанъянь 238

Фэн ши вэньцзянь цзи 11

Ханьшу 284

Хоуханьшу 81

Цеюнь 64, 208, 228—230, 239, 240,  
245, 252

Цеюнь чжижан ту 244

Цзиньвэнь таншу 233

Цзиндянь шивэнь 240, 249, 251

Цзиньши 10, 56, 265

Цзиюнь 240, 248

Цзылин 246

Цзытун 247

Цзэньюнь 240

Цидань гочжи 10

Ци иньлюэ 244

Цюймю чжэнсу 226

Цянь цзывэнь 227

Чжоули 249

Чжоушу 68, 69, 153, 259, 260

Чжуан-цзы 249

Чжэнцзытун 156

Чуньцю 275

Чуньцю-Гулян чжуань 249

Чуньцю-Гунъян чжуань 249

Чуньцю-Цзочжуань 249

Шаншу 232  
Шах-намэ 277  
Шицзин 220, 249, 286  
Шишо синьюй 210  
Шовэнь сичжуань 246  
Шовэнь цзецзы, Шовэнь 230, 239,  
240, 245, 246, 250  
Шуцзин 220, 249

Эръя 238, 249, 250  
Эръя и 250

Юйлэй 223  
Юпянь 247  
Юньлюэ 240  
Юньцзин 242, 244

Яньтелунь 4

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Антропологический тип  
китайцев 279  
«куньлуньских рабов» 50  
кыргызов 72  
ассимиляция 67, 292

Город  
быт горожан 119—128  
градостроительная деятельность  
58—61, 63, 92  
город и «массовая культура» 115,  
116, 125—128  
организация городского населе-  
ния 98, 109—111  
планировка 11, 89—93, 96—98  
региональные особенности 92  
численность населения 90, 93—95,  
97, 101, 102

Ди-го 255, 256  
«договор о мире и родстве» 77,  
255—259, 295

Жилище  
киданей 82  
китайцев 129—143  
конструкция 132—134  
материал 91, 120, 134  
«революция в интерьере»  
135—139  
кочевническое 140—143  
кыргызов 72  
ляо 80  
мохэ 83  
тибетцев 76  
тюрков 68  
чжурчжэней 86

Игры  
поло 44, 90, 168  
ножной мяч 126, 169  
Идея единства человеческого рода:  
267, 275, 295  
инби 131, 132  
иноземцы в Китае 41—45, 47, 50—52,  
135, 269

Календарные праздники  
дуанью 201—203  
Новый год 196—200  
цинмин 201  
чжунцю 205, 206  
чжунъюань 205  
чунцзю 206  
кан 134, 135  
клановая организация 30, 39  
консолидация этноса 3, 7, 32, 34, 83,  
86, 283  
контакты китайцев с соседними на-  
родами 6, 21, 47, 49, 79, 81, 86,  
230, 288—292  
концепция «Китай — варвары» 43, 267,  
268, 270, 273, 295

Локальные подразделения китайско-  
го этноса 65, 277, 284, 294

Надельное землепользование 29, 33  
народные восстания 16, 21, 26, 35, 80,  
92, 104  
население  
миграции 58—66, 207, 211  
темпы прироста 53, 56  
численность 53—57, 62—64

Обряды жизненного цикла  
погребальные  
древних тюрков 68, 69  
китайцев 123, 184, 191—195  
мохэ 83  
родильные  
китайцев 123, 190, 191  
согдийцев 41  
свадебные  
китайцев 184—188  
ляо 80  
обычай бинтования ног 158, 159, 189  
одежда  
древних тюрков 141, 152  
киданей 81, 82  
китайцев 150—162, 290, 291  
влияние «варварской одежды»  
78, 150, 151—153, 290, 291  
наборный пояс 155, 156  
путоу 159—162  
сапоги 157, 158

- ляо 80  
 мохэ 83  
 согдийцев 152  
 тангутов 75  
 «ханьских мань» 78  
 чжурчжэней 290, 291  
 эфталитов 152
- Периодизация этнической истории**  
 китайцев 6, 7
- письменность**  
 арабов 279  
 древних тюрков 70, 85  
 киданей 81, 82  
 китайцев 85, 209, 231—238,  
 245—250, 279  
 тангутов 75, 279  
 тибетцев 279  
 уйгуров 279
- пища**  
 киданей 81  
 китайцев 108, 143—150, 286—288  
   доуфу 144  
   маньтоу 147  
   сахар 49, 144  
   чай 26, 147—150  
 кыргызов 72  
 мохэ 83  
 «ханьских мань» 78
- посольства в Китай** 42, 47—49, 52,  
 76
- Религии**  
 буддизм 47, 48, 51, 123, 171—179,  
 181, 191—193, 195, 199, 200,  
 205, 227, 234, 241, 251, 270,  
 271  
 монастыри 21, 84, 92, 103, 108,  
 172, 173, 195—203  
 общины-шэ 111—114  
 паломничество 47—49, 52  
 переводы буддийских сочинений  
 47, 241, 252  
 даосизм 171, 179—181, 203, 234  
 зороастризм 44, 182, 184  
 ислам 44  
 манихейство 44, 70, 183, 184  
 тантризм 47, 175, 227  
 христианство (несторианство) 44,  
 182—184
- Север и Юг в этническом развитии  
 китайцев 7—9, 14, 22, 27, 36, 37,  
 58, 64, 184, 283, 285, 294  
 седло 162—165, 187  
 смешанные браки 41, 43, 45, 67, 273  
 социальная дифференциация 32, 38,  
 103  
 аристократия 6, 30, 31, 91, 123,  
 189  
 «подлый люд» 29, 31, 32, 34  
 рабы 31, 32, 34, 54  
 социальная мобильность 36, 38, 102  
 «средние века» (эволюция понятия)  
 4—6
- Термины родства** 258, 271, 289
- Урбанизация** 92, 95, 96, 115, 120  
 усадьба 120—132
- «Цикличность» этнической истории  
 китайцев 6, 7
- Экзаменационная система** 14, 25, 31,  
 34, 35, 37, 38
- этническое самоназвание**  
 древних тюрков 70  
 киданей 278  
 китайцев 276, 280—283, 293  
 кыргызов 71  
 тибетцев 75, 76  
 чжурчжэней 85
- этническое самосознание** 78, 86, 253—  
 276, 283, 284, 293
- этногенетические легенды**  
 белых мань 78  
 древних тюрков 68  
 нунг 80  
 яо 79
- Язык**  
 диалекты 64, 208, 209, 211—214,  
 217, 224—231, 285  
 иноязычные транскрипции 227—  
 230  
 письменный язык вэньянь 209,  
 210, 214, 215, 217, 221—223  
 структурное развитие 208—216

## SUMMARY

The monograph *Chinese Ethnos in the Middle Ages* by M. V. Kryukov, V. V. Malyavin and M. V. Sofronov is the fourth volume of the study on ethnic history of the Chinese (see previous volumes of the same series—*Ancient Chinese: Problems of Ethnogenesis* by M. V. Kryukov, M. V. Sofronov and N. N. Cheboksarov; *Ancient Chinese in the Epoch of Centralized Empires* by M. V. Kryukov, L. S. Perelomov, M. V. Sofronov and N. N. Cheboksarov; *Chinese Ethnos on the Eve of the Middle Ages* by M. V. Kryukov, V. V. Malyavin and M. V. Sofronov).

In a sense, ethnic history of the Chinese is a unique phenomenon. It is unusual for its exceptional chronological duration, covering dozens of centuries. Shaped in the second quarter of the first millennium B. C., ethnic community of the ancient Chinese developed continuously, preserving its traditions in all the vicissitudes of socio-economic and political history of ancient times, the Middle Ages and modern period. Over this vast period of time the Chinese ethnos was more than once threatened to be parted and disintegrated into smaller constituents. It is very likely that the political unity of China, being not restored in the 7th century, the Chinese ethnic community would follow an example of the absolute majority of peoples of ancient times and early Middle Ages and, ceasing to exist as such, would give birth to a number of new closely related peoples.

However, the concrete historical conditions took such a shape that the integrity of the Chinese ethnos remained intact. Decisive, in this respect, was the period discussed in the present work: the process of its formation being completed in the 7th-13th centuries, the modern Chinese ethnos withstood successfully the influence of various disintegrating factors that followed.

The study of specific features of material and spiritual culture of the Chinese in the 7th-13th centuries, leads to the conclusion that a combination of major features of modern Chinese ethnos, which is characteristic of it up to these days with insignificant modifications, was totally formed on the eve of the Mongolian conquest in the late 13th century. Speaking about the formation of features of ancient Chinese community, the authors pointed out in previous works that it was difficult to date the period when the formation of these features was completed. To determine this „critical point“, it is most important to trace the qualitative changes in the main ethnic feature—self-consciousness of the people expressed externally by its self-appellation. Reflecting objective features of the ethnos, self-consciousness, in this definite sense, arises only after a „break of continuity“ sets in in the process of formation of ethnic characteristics. The historical sources available show, that in the 10th-13th centuries a new ethnic self-appellation of the Chinese—the „Han people“—ultimately expels all the others. Establishment of this self-consciousness, typical of the Chinese throughout their subsequent history up to the present time, indicates to the completion of this major stage in ethnic history of the Chinese people.

The 7th-13th centuries were marked by formation of basic internal structure of the Chinese ethnos, characteristic of it in the subsequent periods. Occupying a vast ethnic territory and being very strong numerically, the Chinese were a community with a complex structure of sub-ethnic subdivisions. The diversity of natural conditions, which determined the specifics of economic and cultural pattern, the differences in the ethnic milieu, which affected the peculiarities of culture and language of individual local groups of the Chinese ethnos, were among the main causes of long conservation of regional heterogeneity of the Chinese.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . .	3
Глава 1 . . . . .	
<b>Государство</b> . . . . .	13
Политические факторы этнического развития . . . . .	13
Социальные факторы этнического развития . . . . .	28
Внешние связи . . . . .	40
Глава 2 . . . . .	
<b>Население</b> . . . . .	53
Динамика численности населения . . . . .	53
Миграция населения . . . . .	58
Ближайшее этническое окружение . . . . .	66
Глава 3 . . . . .	
<b>Город</b> . . . . .	87
Типология городов . . . . .	87
Социальная жизнь города . . . . .	101
Городская культура . . . . .	114
Глава 4 . . . . .	
<b>Материальная культура</b> . . . . .	129
Жилище . . . . .	129
Пища . . . . .	143
Одежда . . . . .	150
Средства передвижения . . . . .	163
Игры . . . . .	167
Глава 5 . . . . .	
<b>Духовная культура</b> . . . . .	171
Религия . . . . .	171
Обряды жизненного цикла . . . . .	184
Календарные праздники . . . . .	195
Глава 6 . . . . .	
<b>Язык, письменность, филологическая традиция</b> . . . . .	207
Китайский язык в VII—XII вв. . . . .	207
Письменность . . . . .	231
Филологическая традиция . . . . .	237
Глава 7 . . . . .	
<b>Этническое самосознание</b> . . . . .	253
Внешнеполитическая ситуация и этнические стереотипы . . . . .	253
Китай и «варвары» в представлениях китайцев . . . . .	266
Этническое самосознание и этнические самоназвания . . . . .	276
Северные и южные китайцы . . . . .	283
<b>Заключение</b> . . . . .	292
<b>Библиография</b> . . . . .	296
Генеалогические таблицы династий Тан и Сун . . . . .	318
Иероглифы к тексту . . . . .	320
Указатель имен . . . . .	322
Указатель географических названий . . . . .	328
Указатель этнических названий . . . . .	330
Указатель сочинений . . . . .	331
Предметный указатель . . . . .	332
Summary . . . . .	334



*Михаил Васильевич Крюков,  
Владимир Вячеславович Малявин,  
Михаил Викторович Софронов*

КИТАЙСКИЙ ЭТНОС  
В СРЕДНИЕ ВЕКА  
(VII—XIII вв.)

*Утверждено к печати  
Институтом этнографии  
им. Н. Н. Миклухо-Маклая  
Академии наук СССР*

*Редактор Б. Л. Модель  
Младший редактор Н. В. Бершвили  
Художник Э. Л. Эрман  
Художественный редактор Б. Л. Резников.  
Технический редактор М. В. Погоскина  
Корректоры А. И. Письман и Р. Ш. Чемерис*

ИБ № 14721

Сдано в набор 10.05.83. Подписано к печати 02.12.83.  
А-13788. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага типографская  
№ 2. Вкл. отпечатана на мелованной бум. Гар-  
нитурa литературная. Печать высокая. Усл. п. л.  
21+0,5 вкл. Усл. кр.-отт. 23. Уч.-изд. л. 25,34.  
Тираж 4300 экз. Изд. № 5310. Зак. № 23.  
Цена 3 р. 10 к.

Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука»  
Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

Набрано в Полиграфическом объединении «Поли-  
графист» Управления издательств, полиграфии и  
книжной торговли Мосгорисполкома. Москва,  
ул. Макаренко, 5/16  
Отпечатано в 3-й типографии  
издательства «Наука»  
107143, Москва, Открытое шоссе, 28

