

М. В. КРЮКОВ, В. В. МАЛЯВИЦ, М. В. СОФРОНОВ

КИТАЙСКИЙ ЭТНОС на пороге средних веков



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

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

КИТАЙСКИЙ ЭТНОС на пороге средних веков



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1979

9(M)1
К 85

Ответственные редакторы
З. Г. ЛАПИНА, Н. Н. ЧЕБОКСАРОВ

Книга посвящена тому важному этапу этнической истории китайцев, когда в III—VI вв., на грани древности и средневековья, в культуре и самосознании древнекитайского этноса произошли коренные изменения.

К $\frac{10605-178}{013(02)-79}$ 33-79. 0506000000

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1979.

ВВЕДЕНИЕ

В истории китайского этноса, первоначальное складывание которого относится к концу первой половины I тысячелетия до н. э. (см. [Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978]), можно выделить несколько последовательных, качественно отличных этапов. Данная книга, представляя собой третью часть единого исследования по этнической истории китайского народа, посвящена III—VI вв.—тому сложному и противоречивому периоду, когда сформировавшиеся в предшествующие столетия тенденции развития древнекитайского этноса оказались заторможенными, а появившиеся в это время новые факторы существенным образом изменили весь ход этнических процессов на территории бывшей империи Хань.

«ВЕЛИКОЕ ПЕРЕСЕЛЕНИЕ НАРОДОВ» И СУДЬБЫ ДРЕВНЕКИТАЙСКОГО ЭТНОСА

В истории Европы период, рассматриваемый в этой книге, называют обычно великим переселением народов. Это были столетия, когда огромные людские массы вдруг пришли в движение и со всевозрастающей быстротой стали перемещаться на большие расстояния. В конечном счете это привело к падению Западной Римской империи и коренным изменениям на этнической карте Европы. При всей сложности вопроса о социальных и демографических первопричинах начавшихся в то время передвижений германских, славянских и других народов несомненно, что непосредственным толчком, вызвавшим своего рода «цепную реакцию», была миграция на запад части азиатских сунну, которые во II в. покинули места своего первоначального обитания, а через два с половиной столетия под именем гуннов показали уже на горизонте европейской истории. Но «великое переселение народов» охватило в III—VI вв. не только Европу. В Восточной Азии начиная с III в. происходил процесс, весьма похожий на тот, что наблюдался в то время на границах Римской империи. Часть сунну, сяньбийцы, ди, цыны и другие ближайшие соседи древних китайцев начали постепенно перемещаться на Среднекитайскую равнину. В 308 г., за сто лет до взятия Рима Аларихом и возникновения на территории Римской империи первого «варварского» государства — Тулузского

королевства, предводитель сюнну Лю Юань объявил себя императором, а его преемник Лю Цун взял через три года столицу империи Цзинь и захватил в плен Сына Неба. Эти события повлекли за собой начало массового переселения древних китайцев на юг, в бассейн Янцзы. В движение пришли и «южные варвары». Грандиозные миграции различных этнических групп коренным образом изменили облик населения на огромных территориях Восточной Азии. «Великое переселение народов» имело здесь не менее существенные этнические и социальные последствия, чем аналогичные события в Европе.

Для исторических судеб древнекитайского этноса немаловажное значение имело то обстоятельство, что на протяжении почти трех столетий Среднекитайская равнина — колыбель этнической общности древних китайцев — оставалась областью, где одно за другим возникали, гибли и сменяли друг друга «варварские» государства. В иной исторической обстановке и в других хронологических и пространственных рамках в IV—VI вв. здесь повторилось то, что уже произошло однажды, тысячелетие с лишним до этого, когда в VII в. до н. э. на Среднекитайскую равнину, в самое сердце этнической территории формирующейся общности древних китайцев, вторглись иноплеменники-ди [Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978, с. 179—184]. При всем различии конкретных исторических условий в VII—V вв. до н. э. и IV—VI вв. н. э. в этнической ситуации этих периодов, несомненно, есть некоторые типологически сходные черты. И отнюдь не случайно, что, предлагая свою периодизацию этнической истории китайцев, Ван Тун-лин рассматривает эпоху Чуньцю — Чжаньго и четыре столетия, последовавшие за падением империи Хань, как периоды «перерождения и изменения» [Ван Тун-лин, 1934]. Изменения затронули практически все основные стороны этнической специфики древнекитайского этноса, наложив свой отпечаток на его язык, материальную и духовную культуру и, наконец, на его самосознание. Под воздействием интенсивных контактов с соседними народами существенно изменилась и внутренняя структура самой древнекитайской этнической общности. Именно потому, что «великое переселение народов» заставило древних китайцев пережить этот период перерождения и изменения, между ними и современными китайцами, говоря словами К. А. Харнского, мы обнаруживаем сегодня примерно такие же качественные различия, как между древними римлянами и современными итальянцами [Харнский, 1927].

ЭТНИЧЕСКИЕ, ПОЛИТИЧЕСКИЕ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОБЩНОСТИ

Рассматривая развитие древнекитайского этноса в эпоху централизованных империй Цинь и Хань, мы уже касались теоретической проблемы исторического соотношения и взаимодей-

ствия этнических и политических общностей, никогда полностью не совпадающих между собой, но обнаруживающих определенную сопряженность в процессе своего формирования. Исторические факты свидетельствуют о том, что в последние два века до нашей эры происходило сложение определенной общности населения империи Хань — общность «метаэтнического» характера. Вводя в свое время это понятие, С. И. Брук и Н. Н. Чебоксаров подчеркивали, что, во-первых, метаэтническая общность представляет собой совокупность этносов и, во-вторых, эти общности находятся в состоянии перехода, изменения [Брук, Чебоксаров, 1976, с. 17].

В отличие от ситуации, которая была характерна для древнекитайского этноса в эпоху Цинь — Хань, когда, несмотря на тенденцию к совмещению этнических и политических границ, вторые в течение длительного периода времени были шире первых, в III—VI вв. соотношение этнических и политических общностей оказывается прямо противоположным. Древнекитайский этнос, достигший за время существования империй Цинь и Хань высокого уровня консолидации, начиная с эпохи Троецарствия (220—280) оказывается разделенным политическими границами государств, возникавших на обломках Ханьской империи.

Положение осложнялось еще и тем, что социально-политический статус древних китайцев по отношению к другим группам населения этих государств был различным. На Севере, где начиная с IV в. господствовали «варвары», исконное древнекитайское население в массе занимало подчиненное положение. На Юге, напротив, древние китайцы в политическом смысле главенствовали над местным населением, оказавшимся в роли этнического субстрата.

Несовпадение этнических и политических границ становится в этот период важным фактором этнических процессов, и в последующем изложении нам предстоит выяснить реальные последствия воздействия этого фактора на трансформацию специфики древнекитайского этноса. Эта проблема — одна из самых малоизученных в мировой синологии.

В период, являющийся предметом рассмотрения в данной книге, мы впервые сталкиваемся с совершенно новой проблемой этнического развития древних китайцев. Она связана с распространением буддизма — одной из мировых религий, сформировавшейся за пределами древнекитайской этнической территории.

Несомненно, что «большинство важнейших признаков и характерных черт этноса не приложимо к общности религиозной. Это свидетельствует о том, что все попытки вплотную сблизить эти два вида общности или подменить один из них другим не имеют достаточных оснований» [Пучков, 1975, с. 170]. Но это не только не снимает вопроса о характере взаимодействия этни-

ческих и религиозных общностей, но, напротив, актуализирует его исследование.

Так, вряд ли можно согласиться с мнением, что «с течением времени одним из факторов, определяющих древнерусскую народность, становится религия» и что «понятия русский и христианин, православный начинают совпадать» [Мавродин, 1978, с. 143]. Однако не приходится отрицать, что принятие христианства повлияло на этническое самосознание древнерусской общности, в особенности на политические аспекты взаимоотношений между европейскими народами в средние века. В частности, политическая мысль Византии исходила из того, что власть императора в идеале распространяется на всю ойкумену, принявшую византийское христианство. Константинопольский патриарх Антоний IV, например, писал в 1397 г. московскому князю Василию I: «Святой император не похож на других правителей и владык других земель... Он есть освященный базилевс и автократ римлян, то есть всех христиан» [Оболенский, 1970, с. 6].

Хотя в раннем исламе понятия «верующие» (муминун) и «подчинившиеся» (муслимун) различались и полностью не совпадали друг с другом, постепенно и в мусульманском мире принятие веры стало означать признание подчинения и покорности. Подобно христианству, ислам стал основой возникновения особой общности, претендовавшей на осуществление некоторых функций этнополитического единства.

Несмотря на усилия отдельных правителей, буддизм не стал в Китае государственной религией. Но сам факт распространения буддизма в Китае не мог не оказать влияния на самосознание древнекитайского этноса. Пришлая, «варварская» религия не могла не расшатывать этноцентрический стереотип, который сложился в эпоху Хань. Возникшее в III—VI вв. несовпадение этнических и конфессиональных границ в известной мере способствовало переосмыслению древними китайцами самих себя как определенной общности.

«СМУТНОЕ ВРЕМЯ» III—VI вв. В ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Периоду, рассматриваемому в данной книге, «не повезло» в исторической литературе. В отличие от других эпох он изучен в целом недостаточно: в мировой синологии (если не считать трудов японских ученых, которые являются в этом смысле счастливым исключением) почти нет специальных исследований о специфике китайского общества III—VI вв.

Не исключено, что в таком невнимании историков к этому периоду истории Китая прямо или косвенно сказывается характерное для традиционной китайской историографии отношение к нему как ко времени разрушения государственности, упадка

культуры; не случайно за III—VI вв. в литературе закрепилось наименование «смутное время».

Эта концепция полностью разделяется автором единственной на русском языке монографии об этнических взаимоотношениях на севере Китая в первой половине I тысячелетия н. э. «Хунны в Китае» Л. Н. Гумилевым. «К концу III в. потенция древнего Китая оказалась исчерпанной... После страшного катаклизма Китай превратился в пепелище, скопление усталых людей, которыми могло управлять самое бездарное правительство... В Китае наступила фаза обскурации»,— на таком историческом фоне, по мнению Л. Н. Гумилева, разыгрывались важнейшие события «смутного времени».

Здесь не место давать оценку теоретической посылке автора, полагающего, что периоды подъема и упадка в развитии этнических общностей определяются запасами «пассионарной энергии» (фаза обскурации наступила в древнем Китае якобы потому, что «все пассионарные люди за время Троецарствия проявили себя и погибли» [Гумилев, 1974, с. 23]); эта система взглядов уже подвергалась критическому анализу [Козлов, 1974]. Ограничимся лишь одним из основных выводов, к которому приходит Л. Н. Гумилев в результате своего исследования: «Оглянемся назад, на описанные три века. Невольно напрашивается мысль, что они нарисованы слишком мрачными и темными тонами. Неужели же за столь долгий период не было места для радости созидания, искренности, милосердия и благородства души? Это кажется невероятным, однако вспомним, что это была эпоха долгого и неотвратимого упадка» [Гумилев, 1974, с. 232].

Подобные утверждения выглядят сейчас безнадежным анахронизмом. Достаточно открыть любой курс истории китайской мысли, литературы, искусства, чтобы увидеть, сколь многим культура Китая обязана «смутному времени» III—VI вв. Как эпоха всестороннего подъема интеллектуальной жизни древних китайцев, оно ознаменовалось не только замечательными достижениями поэзии, литературной мысли, живописи, скульптуры, философского умозрения, но и важными открытиями в области химии, медицины, математики, когда, например, ученый V в. Цзу Чун-чжи вычислил число «пи» с точностью до седьмого знака. Стремление правителей позднейших средневековых империй перечеркнуть наследие эпохи III—VI вв. ни в какой мере не может умалить ее большое историческое значение.

Ниже мы постараемся выяснить, как повлияла на древних китайцев политическая децентрализация, являющаяся в традиционной китайской историографии синонимом общественного регресса, и почему рассматриваемые нами столетия стали эпохой интенсивного и плодотворного этнического развития.

Нарисованная Л. Н. Гумилевым исключительно мрачная и безотрадная картина того состояния, в котором древнекитайский этнос оказался в III—VI вв., объясняется помимо прочего органическими дефектами источниковедческой базы его исследования: основными использованными источниками были в данном случае хроника «Тунцзянь ганму» (XII в.) в переводе Ж. Майя [Mailla, 1777—1785], а также компиляция лапидарных исторических текстов Л. Вигера [Wieger, 1929]; были привлечены также отрывки из китайских династийных историй, переведенные И. Бичуриным [Бичурин, 1950]. Но все эти работы представляются второстепенными в общей совокупности источников, имеющихся сегодня в распоряжении исследователя. Как и в предшествующие эпохи, древнекитайские источники III—VI вв. могут быть подразделены на археологические, эпиграфические и собственно письменные; только максимальное использование источников всех этих трех категорий позволяет нам приблизиться к пониманию объективной ситуации, сложившейся в III—VI вв.

Заметный качественный сдвиг в изучении археологических памятников интересующего нас периода был сделан лишь в 50-х годах, когда начались систематические раскопки погребений. В частности, были обнаружены и исследованы кладбища, принадлежавшие крупным аристократическим кланам IV—V вв., в том числе переселившимся на юг в начале IV в. Таковы раскопаные близ Нанкина погребения родственников крупных государственных деятелей того времени— Ван Дао, Янь Ханя и др. [Наньцзин лаохушань, 1959; Наньцзин сяншань, 1972]. Кладбища, датируемые V—VI вв., были обнаружены и на севере [Синь чжунго, 1961, с. 92—93]. Особенно важно то, что за последние пятнадцать-двадцать лет изучены не только собственно древнекитайские погребения этого времени, но и аналогичные памятники, принадлежавшие «варварским» народам (сяньби, когурё и т. д.) на разных этапах их контактов с населением Среднекитайской равнины [Синь чжунго, 1961, с. 95].

Характеризуя погребальный ритуал и некоторые другие стороны духовной культуры древних китайцев и их соседей, погребения III—VI вв. дают исследователю обильный материал для изучения материальной культуры, прежде всего утвари. Существовавший тогда обычай класть в погребения аристократов многочисленные статуэтки, изображавшие домашнюю челядь умершего, позволяет археологу составить вполне конкретное представление об особенностях одежды, средств передвижения, оружия.

Большую ценность имеют находки в погребениях произведений изобразительного искусства. К их числу относится обнаруженное в захоронении конца IV—начала V в. панно с изобра-

жением знаменитых «Мудрецов из бамбуковой рощи». Тогда это был весьма популярный сюжет, к нему обращались и Гу Кай-чжи, и многие из его современников. Не случайно в мавзолее, датированном концом V в., было открыто еще одно панно, по композиции и манере письма почти полностью аналогичное первому. Специальное исследование позволило высказать предположение, что эти находки представляют собой копии с оригинала, принадлежащего кисти либо Гу Кай-чжи, либо известного художника-портретиста Лу Тань-вэя (умер около 485 г.), ни одно из произведений которого не дошло до нашего времени [Линь Шу-чжун, 1977, с. 68—73].

По своему значению исторического источника к этим памятникам непосредственно примыкают фрески, украшавшие стены пещерных буддийских храмов V—VI вв. Росписи из Дуньхуана создавались в основном на сюжеты сутр, но их авторы воспроизводили реальные предметы окружающей действительности, и поэтому их рисунки позволяют судить об особенностях материальной культуры древних китайцев той эпохи.

Наконец, среди археологических памятников III—VI вв. отнюдь не последнее место занимают остатки городов, в разное время бывших столицами различных государств как на юге, так и на севере Китая, и среди них прежде всего Лояна [Янь Вэнь-жу, 1955; Хань вэй лоянчэн, 1973].

Вторая большая категория исторических источников рассматриваемого периода — эпиграфические памятники — представлена главным образом надписями на каменных стелах. Обычай класть в погребения высеченные на камне эпитафии был особенно распространен в период Северных династий. К значительной коллекции такого рода текстов, добытых в результате случайных раскопок [Ян Дянь-сюнь, 1957], за последние годы добавились новые ценные экземпляры, относящиеся преимущественно к V—VI вв.

Собственно письменные источники, дошедшие до нас в виде книг, весьма многочисленны и разнообразны по своему содержанию. Среди них можно выделить по крайней мере три основные группы: династийные истории, частные исторические сочинения и буддийскую литературу.

Официальные династийные истории составлялись в III—VI вв. по образцу, восходящему к «Историческим запискам» Сыма Цяня и «Ханьской истории» Бань Гу. Основными разделами в них являются «Анналы», посвященные изложению деяний правителей, и «Биографии» — жизнеописания наиболее выдающихся деятелей эпохи. Кроме того, в историях династий Поздняя Хань, Цзинь, Сун, Южная Ци, Северная Вэй и Суй есть «Обозрения», в которых излагаются проблемы экономики, системы мер и весов, административной системы, законодательства, регламентаций одежды, астрономии, географии, ритуала, музыки и т. д.

**Датировка и хронологические рамки повествования
в династийных историях III—VI вв.**

Сочинение	Автор	Время создания	Описываемые годы
«Хоуханьшу»	Фань Е	Начало V в.	25—220
«Саньго чжи»	Чэнь Шоу	Конец III в.	220—265
«Цзиньшу»	Фан Сюань-лин	Середина VII в.	265—420
«Суншу»	Шэнь Юэ	Конец V в.	420—479
«Наньцишу»	Сяо Цзы-сянь	Начало VI в.	479—502
«Ляншу»	Яо Сы-лянь	Начало VII в.	502—557
«Чэньшу»	Яо Сы-лянь	Начало VII в.	557—587
«Вэйшу»	Вэй Шоу	Середина VI в.	386—534
«Бэйцишу»	Ли Бай-яо	Начало VII в.	550—577
«Чжоушу»	Линху Дэ-фэнь	Середина VII в.	557—581
«Наньши»	Ли Янь-шоу	Начало VII в.	420—559
«Бэйши»	Ли Янь-шоу	Начало VII в.	386—618
«Суйшу»	Вэй Чжэн	Начало VII в.	581—618

Используя материал династийных историй в качестве источника для реконструкции жизни древнекитайского общества III—VI вв., необходимо учитывать то обстоятельство, что все эти сочинения составлялись уже после падения соответствующей династии. Поэтому наряду с изложением исторических фактов, относящихся к тому или иному периоду, они в определенной мере отражают представления и дух эпохи, в которую жил их автор, а это требует тщательного критического анализа сведений, извлекаемых из текста этих сочинений (табл. 1).

В отличие от трудов Сыма Цяня и Бань Гу интересующие нас династийные истории переводились на европейские языки лишь отдельными небольшими частями (библиографию переводов, опубликованных до 1957 г., см.: [Frankel, 1957]). В этой книге династийные истории цитируются по изданию «Двадцать пять историй» [Эршиу ши, 1957].

Помимо официальных династийных историй для реконструкции облика древнекитайского общества III—VI вв. большое значение имеют и другие исторические сочинения. Среди них следует отметить «Лоян целань цзи» («Записки о лоянских монастырях») Ян Сюань-чжи [Фань Сян-юн, 1958]; «Яньши цзясюнь» («Домашние наставления клану Янь») Янь Чжи-гуя [Yen Chih-t'ui, 1968], трактат «Бао Пу-цзы» («Философ, Обнимающий Простоту») Гэ Хуна, а также содержащее важные исторические реалии географическое сочинение «Шуйцзин чжу» («Комментарий к „Трактату о реках“») Ли Дао-юаня [Шуйцзин чжу, 1934] и чрезвычайно существенные в плане рассматриваемых нами проблем «Фого цзи» («Записки о буддийских странах») Фа-сяня [Fa-hsien, 1965]. Промежуточное положение ме-

жду собственно историческими и художественно-литературными произведениями занимает сборник «Шишо синьюй» («Новое изложение рассказов, в свете ходящих») Лю И-цина [Shih-shuo, 1976]: его материалы послужили важным источником для характеристики интеллектуальной жизни древнекитайского общества III—V вв. Следует упомянуть также и о собственно художественных произведениях данной эпохи, например о «Вэнь-сюане» («Литературном изборнике») Сяо Туна [Zach, 1958].

Наконец, для изучения комплекса проблем, связанных с распространением буддизма в Китае, нельзя обойтись без анализа сочинений ранних буддийских проповедников, а также трактатов и памфлетов, отражающих борьбу мнений относительно новой религии. Особый интерес представляют сборники «Хунминцзи» («Собрание сочинений, светоч истины распространяющих») Ши Сэн-ю, «Гуан хунминцзи» («Расширенное собрание сочинений, светоч истины распространяющих») Ши Дао-сюаня, а также «Гаосэнчжуань» («Жизнеописания выдающихся монахов») Хуэй Цзяо [Houei-Kiao, 1968].

Вместе с тем приходится констатировать, что отнюдь не все аспекты этнического развития древних китайцев в III—VI вв. при нынешнем состоянии изученности источников могут быть освещены достаточно равномерно и всесторонне. Так, полное отсутствие палеоантропологического материала, относящегося к данной эпохе, заставило авторов этой книги отказаться от включения в нее специального раздела о расовой характеристике населения Китая и смежных территорий в рассматриваемое время.

Напоминаем читателю, что настоящая монография — одна из серии книг по этнической истории китайцев и в силу этого по своему содержанию тесным образом связана с предшествующими и последующими томами. В ряде случаев авторы предпринимали экскурсы, хронологически выходящие за рамки данной книги; в других — намеренно опускали имеющийся в распоряжении исследователей фрагментарный материал по отдельным аспектам рассматриваемой проблемы, с тем чтобы в последующей книге вернуться к ним в более широком контексте. Именно по этим соображениям в книге, предлагаемой сейчас вниманию читателя, отсутствует специальный раздел, посвященный хозяйству и развитию орудий труда в III—VI вв. В остальном настоящая монография построена приблизительно по тому же плану, который принят в других книгах этой серии, посвященных истории китайского этноса в древности и средневековье.

«Введение», главы 3 и 6, а также «Заключение» написаны М. В. Крюковым; главы 1 и 4 — В. В. Малявиным; глава 5 — М. В. Софроновым; глава 2 — М. В. Крюковым («Численность населения», «Миграции населения», «Этнические процессы на Юге», «Этнические процессы на Севере») и В. В. Малявиным («Внешние связи»).

На переплете воспроизведена фреска VI в. из Дуньхуана, изображающая кочевников (вероятно, сяньбийцев).

Таблицы и карты составлены авторами соответствующих глав (исключения оговариваются в сносках). Для заставок к главам использованы прорисовки керамических погребальных статуэток IV—VI вв.

Авторский коллектив считает своим приятным долгом выразить благодарность д-ру И. Фессен-Хеньес (Берлин), предоставившей ряд публикаций новейших археологических источников, а также М. Р. Семашкевич, выполнившей иллюстрацию к книге.

**ПОЛИТИЧЕСКИЕ
И СОЦИАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ
ЭТНИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ**



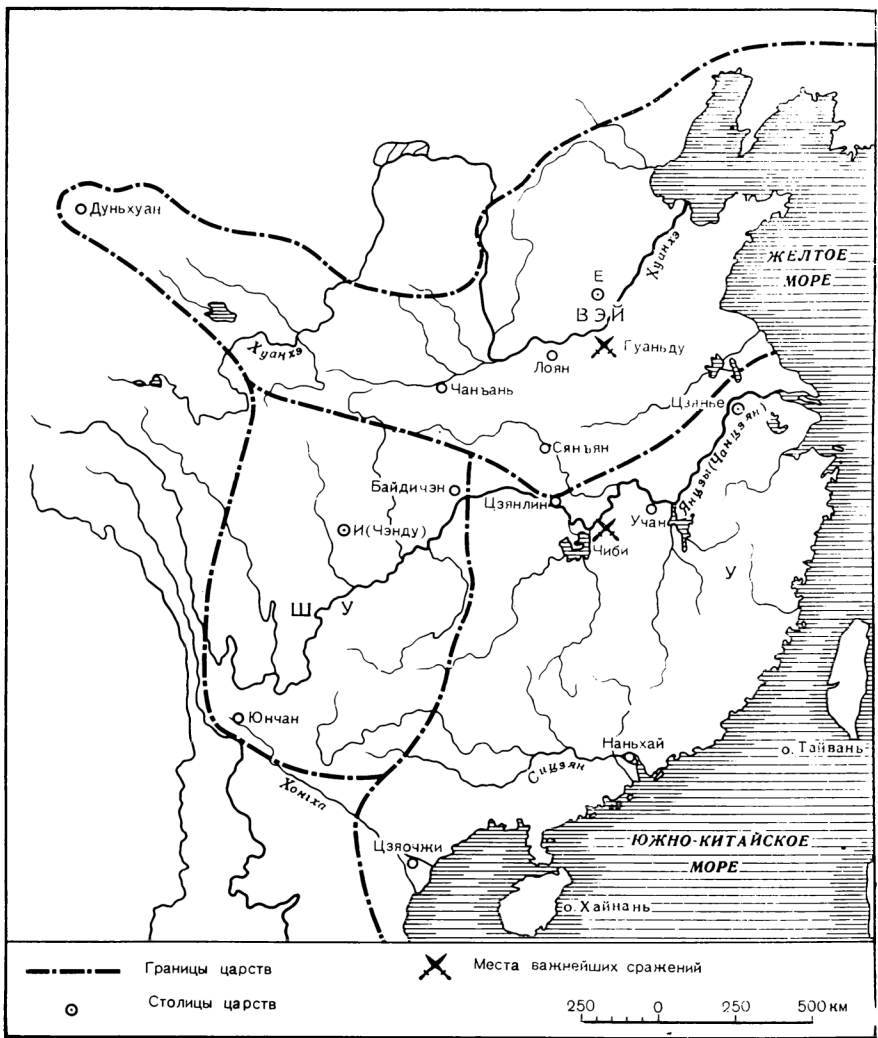
**ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ ЭТНИЧЕСКОГО
РАЗВИТИЯ**

«Великие силы Поднебесного мира, долго будучи разобщенными, стремятся соединиться вновь и после продолжительного единения опять распадаются — так говорят в народе». Этой классической сентенцией, вобравшей в себя двухтысячелетний опыт китайской цивилизации, открывается написанный в XIII в. Ло Гуань-чжуном знаменитый эпос «Троецарствие». «Смутное время» III—VI вв. стало одной из самых длительных в китайской истории эпох «распадения великих сил Поднебесной».

От единой империи к Троецарствию

Двадцать лет междоусобицы, терзавшей Китай со времен восстания «желтых повязок» (184 г.) и разграбления Лояна генералом Дун Чжо (190 г.), превратили еще недавно цветущие центральные районы Ханьской империи в огромное кладбище; заросли бурьяном столицы и многие города, лежали в запустении брошенные жителями поля, замерли торговые пути. Хаос внутренних войн завершился разделом бывшей империи между тремя полководцами. Судьба Севера решилась в 198 г. в битве у Гуаньду, где один из претендентов на власть, Цао Цао, наголову разбил своего главного соперника — Юань Шао. К 205 г. Цао Цао покорил всю равнину Хуанхэ. На Юго-Западе, в области Цзинчжоу, укрепился полководец Лю Бэй, выдававший себя за члена императорской фамилии. Земли к югу от Янцзы прочно удерживал Сунь Цюань. В 208 г. Цао Цао предпринял большой поход на юг, но жестокое поражение от соединенных сил Сунь Цюаня и Лю Бэя в битве при Чибэ похоронило надежды честолюбивого полководца на единоличное лидерство.

В декабре 220 г. Цао Пи, старший сын Цао Цао, взойдя на специально сооруженный помост, принял ханьскую императорскую печать и совершил жертвоприношения духам Неба, Земли



Карта 1. Троецарствие (ок. 250 г.)

и Пяти знаков. Воцарилась новая династия — Вэй. Цао Пи позаботился о том, чтобы не дать повода сомневаться в законности его прав. Считалось, что ханьский император, подобно идеальному правителю древности Яо, «добровольно» уступил трон в пользу более достойного: трижды просил он Цао Пи принять символы державной власти, и всякий раз тот «из скромности» отказывался. Но разыгранный Цао Пи фарс «уступки трона», ставший образцом для всей эпохи раннего средневековья в Китае, не убедил его соперников. Лю Бэй, с 214 г. обосновавшийся

в областях Шу и Ба, объявил себя императором династии Хань (в истории его царство зовется Шу или Шу-Хань). В ноябре 222 г. примеру Лю Бэ последовал Сунь Цюань, провозгласивший создание царства У (карта 1).

Дом Цао осуществил ряд важных нововведений. Основой могущества династии Вэй стала новая система военных поселений. Массы бродячего люда и воинов сажали на пустующие земли, главным образом по границам царства; неимущие получали инвентарь из казны. Поселенцы выплачивали натуральный налог зерном и пряжей, отбывали воинскую и другие повинности. К 269 г. в стране насчитывалось около 600 тыс. военных дворов, охватывавших более 80% податного населения [Оти, 1962 (1), с. 42]. Одновременно вэйские правители пошли на уступки знати и военачальникам, фактически признав их права на захваченные в годы смуты земли и людей.

Важными реформами ознаменовалась и политическая жизнь царства. Вступила в действие новая система отбора и квалификации чиновников, просуществовавшая вплоть до конца VI в. По новому порядку все чиновники в соответствии с их «заслугами, добродетелями, талантами и поведением» разделялись на девять рангов. В областях учреждались особые должности чжунчжэн (1)¹ (беспристрастных и прямых), ведавших отбором кандидатов на службу, занимавшихся сбором сведений о «достойных людях» в своей округе и записывавших на специальной желтой бумаге краткие характеристики их способностей и поведения. На основании этих сведений кандидатам в чиновники присваивалась так называемая сяньпинь (2) (деревенская категория). Получение «деревенской категории» — всего их было также девять — являлось необходимым условием поступления на службу, причем, однажды присвоенная, категория более не повышалась и обычно была на три-четыре ступени выше чиновничьего ранга при первом назначении на должность. Для присуждения же ранга устраивались регулярные переаттестации чиновников, так называемые чистые установления. Призванная покончить с фракционализмом, засильем личных связей в администрации, система девяти рангов принесла свои плоды: с середины III в. источники более не сообщают о фактах ухода или изгнания со службы чиновников вследствие смерти или казни начальника-патрона, что было нормой в конце правления Хань [Оти, 1963, с. 56, 67].

В теории концепция самодержавной власти императора целиком сохраняла свое значение, на практике же институт «деревенских категорий» не мог не превратиться в орудие местных влиятельных группировок. Династия, сама неволью открывшая последним путь к власти, оказалась бессильной перед их

¹ Цифры в круглых скобках обозначают порядковый номер иероглифов, помещенных в конце книги на стр. 304.

напором. Отсюда не раз отмеченная ставка Цао на служащих низкого происхождения [Отп, 1974, с. 56—58]. Отсюда же и ярко выраженная ориентация династии на отбор «по талантам», породившая шумные споры 30—40-х годов III в. о соотношении «способностей» и «натуры» человека, и поиски верного способа определения талантливости — многочисленные, но бесплодные попытки найти «объективный критерий» там, где было самое средоточие политической борьбы и где каждый тянул в свою сторону.

Цао недолго оставались полновластными хозяевами в государстве. В 40-х годах ключевые посты в армии отошли к роду Сыма, в 249 г. разгромившего главную опору царствующего дома — фракцию Цао Шуана. С падением последнего начался быстрый закат Вэй. История Хань повторилась — с той лишь разницей, что в роли ханьского императора оказались преемники Цао Цао. Сметая непокорных, награждая себя все более пышными титулами, Сыма упорно шли к власти, пока, наконец, последний вэйский правитель в 265 г. не «уступил трон» Сыма Яню, основавшему династию Цзинь.

В борьбе за власть Сыма старались опереться на могущественные кланы в провинции и дорого заплатили за свою победу. При Сыма Яне деятельность «беспристрастных и прямых» фактически вышла из-под контроля двора и стала определяться просто реальным соотношением сил на местах. К концу III в. девять деревенских категорий переродились в систему феодального местничества, обеспечивавшую автоматическое назначение на должность по родовитости. Анализ служебных назначений членов императорского дома показывает, что род Сыма уже ничем не выделялся среди других знатных кланов своего времени [Яню, 1963, с. 15]. Разумеется, аристократы, попадавшие в канцелярии по праву рождения, служебным рвением не отличались. Однако ценой ослабления центральной власти и почти полного паралича бюрократического аппарата система девяти категорий все же способствовала политической консолидации господствующего класса, хотя и на новой основе строгой сословной иерархии. Оттого и роль, сыгранная ею в китайской истории, оказалась, как мы увидим ниже, не столь уж простой. Будучи одной из виновниц гибели Цзиньской империи, она способствовала возрождению китайской государственности на новом месте и в новых условиях.

Обратимся к положению в других царствах.

Создание Лю Бэем государства в Сычуани открыло новый этап географического расширения древнекитайского этноса. Приток беженцев из центра ускорил освоение окраинных областей на юго-западе бывшей империи, тогда как политические интересы шуского двора требовали подчинения многочисленных аборигенных народностей, окружавших царство с юга, запада и севера. В 225 г. советник Лю Бэя — Чжугэ Лян, к тому вре-

мни уже служивший сыну своего патрона Лю Шаню (Лю Бэй умер в 223 г.), совершил поход на Юг и на завоеванных землях учредил область Юньнань. Однако создать стабильную политическую систему в царстве Лю Бэю и Чжугэ Ляну не удалось. Подобно другим военным союзам того времени, группировка Лю Бэя держалась исключительно на чувстве личной преданности ее членов своему вожаку. Ведущие политические позиции в царстве прочно занимали пришельцы, главным образом из Цзинчжоу: среди 56 человек, упомянутых в официальной истории царства, встречаются только 18 уроженцев Ичжоу. Люди Лю Бэя удерживали все должности при дворе и важнейшие посты в провинции, например пост правителя Ичжоу. В то же время должности местной администрации по наследству занимались выходцами из местных сильных домов [Кано, 1959]. Но магнаты Шу блюли только свои узкоклановые интересы, имперские претензии Лю Бэя и Лю Шаня были им чужды. Возможно, именно нежелание местной верхушки активно поддерживать Лю Бэя заставило Чжугэ Ляна искать выход в завоевании Юга и привело к быстрому истощению царства. Когда в 263 г. вэйские военачальники Дэн Ай и Чжун Хуэй двумя дорогами двинулись на Шу, войска первого беспрепятственно вышли к столице царства — Чэнду. При полном равнодушии местного населения Лю Шань сдался.

Если Сычуань впоследствии лишь эпизодически выступала в качестве самостоятельной политической силы, то судьба Южного Китая сложилась иначе. Противостояние Севера и Юга, которого не знал древний Китай, стало едва ли не важнейшей приметой III—VI вв., как эпохи «распадения великих сил Поднебесной», составило стержень ее истории.

Это противостояние во многом вытекало из различия природных условий двух частей страны: их климата, рельефа, растительного и животного мира, минеральных ресурсов. Уже ворота Юга — Янцзы, разливавшаяся местами до 5 км, являла для уроженцев Севера необычное зрелище: вода, которой так недоставало на севере, была здесь повсюду — не только Янцзы, но и густая сеть мелких протоков, великие озера, болота, частые дожди. За страной вод начиналась страна гор — диких, населенных зверями и птицами, сплошь покрытых лесами, что для северян, к тому времени давно привыкших к виду распаханных лысых холмов, тоже было в диковину.

Северянам вся Цзяннань — области южнее Янцзы — казалась одной экзотической страной. Но в действительности Южный Китай не был однороден ни в географическом, ни в этническом, ни в хозяйственном отношениях. Более или менее обжитые низменности среднего и нижнего течения Янцзы резко отличались от лежащих южнее горных областей с очагами земледелия в долинах. Население Юга все еще оставалось в значительной своей части некитайским. На территории современных

провинций Хунань, Гуйчжоу, Цзянси расселялись племена, которым древние китайцы присвоили общее название «мань». В горах на всем протяжении от юга Цзянсу до Гуандуна обитали горные юэ — потомки юэ, покоренных императором Хань У-ди в конце II в. до н. э. К III в. н. э. юэ, как и мань, уже давно вступили в полосу тесного взаимодействия с древними китайцами, так что власти нередко называли их просто горными людьми и старались включить в податные реестры.

Разумеется, быт жителей равнин и горных людей, которые, по словам современников, «до седых волос никогда не бывали в городе», не мог быть одинаков. Однако то было не только противостояние развитого хозяйства равнины и примитивного уклада жизни в горах, но и противоборство различных социальных сил. Издавна горы служили прибежищем для тех, кто не желал гнуть спину на других или погибать в междоусобицах. С углублением социального неравенства и началом «великой смуты» бегство в горы приняло невиданный размах. Вероятно, именно благодаря притоку населения в горы к концу II в. в отдаленных районах повсеместно складываются «разбойничьи кланы», ядро которых составили обросшие беженцами общины коренного населения. Их предводителей источники именуют народными вождями.

На протяжении III—VI вв. горные люди упорно отстаивали свою независимость от посягательств центральной администрации и могущественных кланов равнин. Существование таких горных сообществ, частично или полностью независимых, являлось одним из важнейших факторов исторического развития Южного Китая. Наконец, нельзя забывать о северных переселенцах, и ранее постоянно прибывавших на Юг. Ураган войн, пронесшийся над севером Китая, почти не коснулся Цзяннани, и сюда широким потоком хлынули сотни тысяч беженцев. Навыки и знания северных крестьян, ремесленников, ученых внесли немалый вклад в освоение и развитие Юга.

Итак, Южный Китай в III в. представлял собой довольно пеструю, но вместе с тем чрезвычайно динамичную картину. Образование царства У со столицей в Цзянье (на месте нынешнего Нанкина) дало дополнительный толчок освоению и развитию Цзяннани.

Основы будущего могущества Сунь Цюаня заложил его отец Сунь Цзянь из Фучуня (Чжэцзян) (умер в 192 г.). Начав с небольшого отряда, удачливый полководец сумел сколотить крепкую армию. Его старший сын Сунь Цэ продолжил дело отца. Понимая, что без помощи влиятельных кланов царства У ему не продержаться, он заручился их поддержкой. Проницательный политик, он охотно принимал к себе и северных военачальников, без помощи которых едва ли смог объединить Цзяннань. Им Сунь Цэ раздавал на кормление территории, где они обладали фактически неограниченной властью. В окружении его

младшего брата и преемника — Сунь Цюаня — северян и южан было приблизительно поровну.

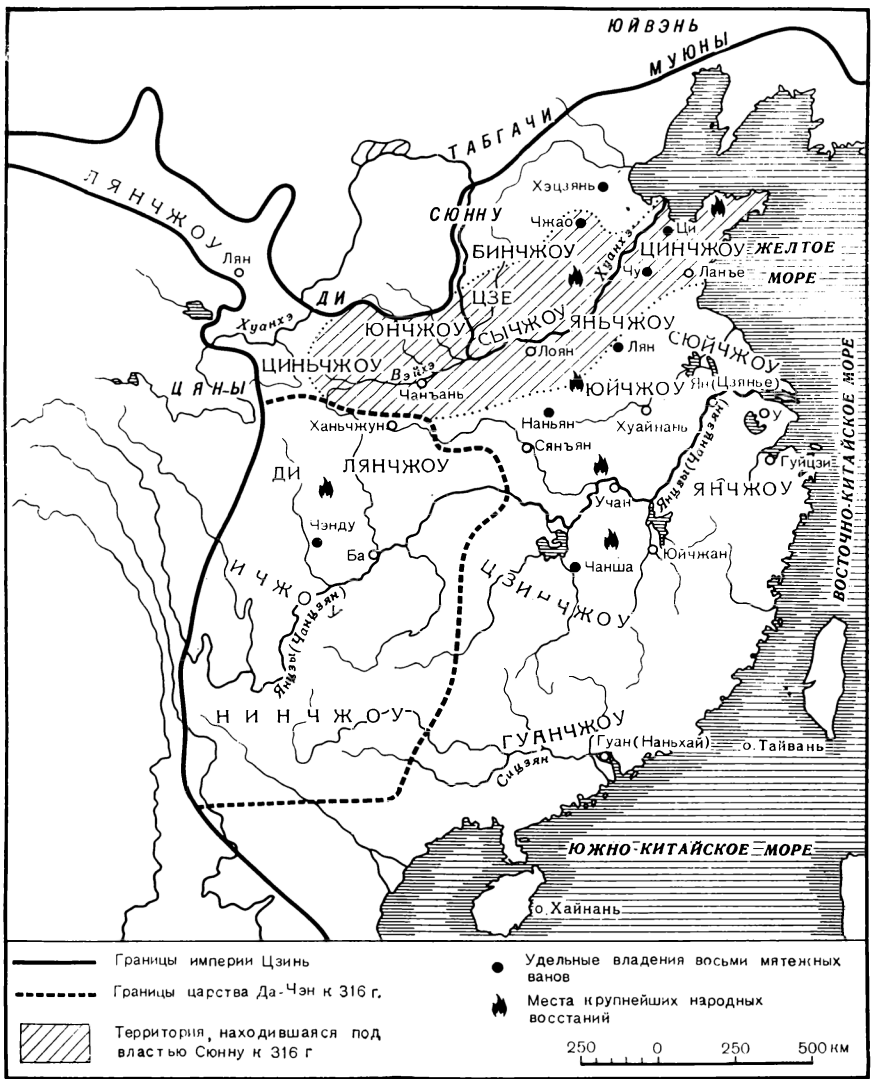
Государство Суней являлось военной диктатурой ряда северных полководцев в союзе с несколькими крупнейшими кланами Цзяннани, а политика их определялась бурным процессом колонизации Юга, требовавшей постоянного притока рабочих рук. Для захвата пленников правители У организовывали крупные экспедиции в Южные моря и постоянно охотились за «горными разбойниками». Вместо раздачи земель на кормление Сунь Цюань учредил систему военных поселений по берегам Янцзы, так что вчерашние полководцы довольно скоро сами стали предводителями замкнутых военно-хозяйственных объединений. В IV в. по отношению к новым волнам переселенцев с Севера они считались уже южанами.

Несмотря на богатые природные ресурсы и мощную армию, царство У, скрепленное только личной властью Сунь Цюаня, не имело будущего. Едва лишь возникла неясность в вопросе о престолонаследии, как ставка Суней тут же раскололась на две враждующие фракции. Десятилетние интриги закончились гибелью обоих претендентов, но прежнее единство было безвозвратно утеряно. Смерть Сунь Цюаня в 252 г. и вступление на престол его младшего одиннадцатилетнего сына Сунь Ляна положили конец политической устойчивости У. Сунь, прочно связавшие свою судьбу с придворными евнухами, выродились в обыкновенную дворцовую клику.

Столь же быстро разложился экономическая опора Суней — система военных поселений, превратившихся в крупные вотчинные хозяйства. Концентрация земельной собственности приняла угрожающие размеры. Достаточно сказать, что за время существования У, несмотря на постоянный приток населения, число податных в царстве даже уменьшилось [Эршиу ши, т. 2, с. 1058]. Попытки Суней восстановить былой статус военных поселений не увенчались успехом, а в тех поселениях, что еще оставались под контролем двора, хозяйничали евнухи, превратившие их в источник личного обогащения. Крупное землевладение и его неизменный спутник торгово-ростовщический капитал сумели сделать то, что когда-то не удалось вэйским полкам: они сокрушили военную мощь У. Цзиньский полководец Ду Юй в 280 г. почти без сопротивления покорил государство Суней.

Империя Цзинь: кратковременный период объединения

Годы царствования Сыма Яня под девизом Тайкан, т. е. «Великое Процветание» (280—290), кажутся островком затишья в драматической истории III в. Но то было затишье перед бурей. В последней четверти столетия в Цзиньской империи быстрыми темпами росли крупная земельная собственность и торгово-ростовщический капитал, тесно сросшиеся с бюрократиче-



Карта 2. Гибель империи Цзинь

ским аппаратом. Колоссальные поместья и сказочные богатства сановных аристократов тех лет — Ши Чжуна, Хэ Цзэна, Ван Жуна — вошли в легенду. Развитие крупного землевладения и денежной экономики, сопровождавшееся массовым разорением крестьянства, неуклонно вело к дезорганизации и развалу империи. Слабость центральной власти усугублялась тем, что Сыма Янь ради укрепления позиций императорского дома раздал

своим родственникам-ванам более 20 областей в удельное правление. Уделы делились на три разряда: к высшему приписывалось 30 тыс. дворов и 15 тыс. войска, к низшему — 5 тыс. дворов и 1,5 тыс. войска. С 277 г. ваны жили в своих уделах, где обладали всей полнотой власти. В 280 г. численность регулярных войск была сокращена до пятидесяти воинов в малых областях и ста в больших; двор оказался совершенно беззащитным перед владетельными ванами. От гражданской же администрации осталась одна видимость. Аристократы, вообще ничем не обязанные династии, уже не скрывали своего отвращения к государственной службе и даже гордились этим.

После вступления на престол слабоумного Хуэй-ди (290 г.) власть захватила императрица Цзя-хоу, ловкая и коварная интриганка. В 300 г. ван Чжао Сыма Лунь совершил переворот, расправился с большинством столичных сановников, а заодно низложил Хуэй-ди. Тогда под предлогом наказания «мятежника» выступили остальные князья. За годы междоусобных войн, получивших название «смута восьми ванов», окончательно пало могущество Цзинь. Разрушения, поборы, голод, эпидемии, обрушившиеся на Северный Китай, снова вызвали значительный отток населения из центральных районов. Сотни тысяч измученных беженцев накалили и без того напряженную обстановку в империи. По стране прокатилась волна народных восстаний (см. карту 2). Но война восьми ванов привела в движение еще более могучую силу, в скором времени изменившую весь облик Северного Китая. Этой силой были «варвары»-кочевники, по традиции называвшиеся «пять северных племен»: сюнну, цзе, сяньби, ди, цян.

Еще в I в., после раскола сюнну, немалая их часть — так называемые южные сюнну — осела в северо-западных областях Ханьской империи от Ордоса до юга Шаньси. Цао Цао разделил их на пять орд во главе с племенными вождями, подчиненными китайским инспекторам. Юго-восточными соседями сюнну были цзе — народ, недолго продержавшийся на горизонте китайской истории, но сыгравший в ней яркую роль. На обширном пространстве от Цинхя на западе до р. Ляохэ на востоке Китай окружали племена сяньби, среди которых выделялись юйвэнь и муюны, расселявшиеся на Ляодуне, и табгачи (тоба), кочевавшие в степях Внутренней Монголии. В западных областях Китая, на территории Шэньси, Ганьсу, Цинхя, жили разрозненными группами племена ди и цян. «Пять северных племен», расселившиеся по всему Северному и Западному Китаю, представляли собой грозную силу, особенно опасную вследствие гнета и унижений, которые они терпели от императорских властей и местных магнатов. В годы «смуты восьми ванов» кочевники сражались на стороне враждовавших фракций, что способствовало росту их боеспособности и пробудило в них вкус к власти.

Первой отложились Сычуань. В 304 г., воспользовавшись брожением среди беженцев, выходец из племени ди Ли Сюн захватил Чэнду и вскоре провозгласил себя императором. Свое государство Ли Сюн называл Да-Чэн (впоследствии переименовано в Хань). Однако смертельный удар Цзинь нанесли сюнну. В 306 г. предводитель одного из сюннских родов Лю Юань открыто выступил против цзиньской династии, а через два года объявил себя императором, избрав столицей г. Пинъян (Шаньси). В 311 г. полководцы его преемника Лю Цуна — Ши Лэ, родом из цзе, и Лю Яо — ворвались в Лоян, вырезав около 30 тыс. его жителей. К 316 г., когда сюнну взяли Чанъань, где укрывался последний цзиньский император, китайская власть на центральной равнине перестала существовать. Оставался Юг. Посмотрим, какое место занимал он в политическом водовороте того времени.

Гибель У кардинально изменила положение Цзяннани. Из территории суверенного царства она превратилась в далекую провинцию. Среди господствующих кланов Юга бродили смутные пророчества о грядущем возрождении У, и все же верхи южан были слишком слабы и разрозненны для открытого выступления. Сыма Янь же не посмел уволить провинциальную администрацию У и не вмешивался во внутреннюю жизнь цзяннаньских магнатов. Дальнейшая история Юга характеризуется неустойчивым равновесием обеих тенденций, взаимными поисками компромисса между идеей единой империи и регионалистским тщеславием Юга.

Хотя цзиньскому двору посылали доклады с заверениями в покорности Юга, обстановка там оставалась напряженной. Стремясь избежать ее дальнейшего обострения, Сыма Янь призвал ко двору более десятка видных южан, в том числе несколько ближайших сподвижников Суней. Пришельцы с Юга были не прочь влиться в ряды лоянской знати и охотно подражали ее вкусам и манерам. Но даже представителям знатнейших кланов У — Лу Цзи, Лу Юню, Гу Жуну, — у себя на родине слышавшим «тремя гениями», пришлось довольствоваться постами восьмого ранга, т. е. цзиньская аристократия отказалась видеть в них равных себе. С начала смуты те из южан, кто не сложил голову в придворных интригах, поспешили убраться во свояси.

Двойственная, половинчатая позиция южных магнатов имела свои причины. Они по-прежнему не могли договориться друг с другом. Лишь единожды, когда в 303 г. выходец из мань Чжан Чан поднял в Хубэе восстание беженцев и местных крестьян, а повстанческая армия под руководством Ши Бина двинулась вниз по Янцзы, могущественные дома Цзяннани на время объединились. Их совместное ополчение жестоко расправилось с восставшими. Но оно тут же разошлось по домам, а один из его предводителей, Чэнь Минь, выступивший в 305 г. под фла-

гом восстановления независимого У, в конце концов был разбит своими же бывшими соратниками. Вожди Цзяннани предпочли беречь силы и выжидать.

В такой обстановке в Цзянье прибыл отпрыск цзиньского дома Сыма Жуь, получивший от двора титул Полковдца — Умиротворителя Востока. К Сыма Жую примкнул Ван Дао, уроженец знатного клана Ван из Ланъе. Войска у них почти не было, и их появление в столице Юга прошло незамеченным. Затем события приняли курьезный оборот. Чтобы привлечь к себе внимание, Ван Дао решил устроить парадный выезд своего патрона по улицам Цзянье. Сыма Жуь восседал в паланкине, Ван Дао и прочие «высшие знаменитости» следовали верхом. Цзи Чжань и Гу Жун, сообщается далее, «были в Цзяннани самыми уважаемыми людьми. Увидев такое, они изумились, оробели и тут же пали ниц на дорогу» [Эршиу ши, т. 2, с. 1254]. Оставим этот рассказ, по-своему живо передающий дух той эпохи, на совести летописца. Но, вообще говоря, нет ничего удивительного в том, что ставка нейтрального, постороннего Сыма Жуя в условиях разброда стала точкой политической консолидации Цзяннани. За короткий срок Ван Дао сумел привлечь на свою сторону ряд виднейших деятелей Юга и их руками расправиться с многочисленными противниками. К 313 г. Сыма Жуь почувствовал себя настолько окрепшим, что принял звание первого советника. Уже пал Лоян, и бежавшая на Юг цзиньская служилая знать придала его ставке еще большую пышность и вес. После падения Чанъани в 316 г. Сыма Жуь принял титул цзиньского вана, а затем объявил себя императором. Столицей его государства, получившего название Восточное Цзинь, стал Цзянье, переименованный в Цзянькан.

Своим почти невероятным взлетом Сыма Жуь и Ван Дао были обязаны прежде всего внутренним противоречиям в стане южан. Во-первых, влиятельные кланы Цзяннани издавна разъединяла земляческая вражда — естественное следствие нехватки рабочих рук в условиях колонизации. Во-вторых, у северян был такой «kozyрь», как система девяти категорий. Учредив должности «беспристрастных и прямых» в Цзяннани, Сыма Жуь и его окружение навязали южанам свои условия и в результате раскололи их. Избранное меньшинство получило аристократическую вторую категорию и все привилегии знатного сословия, остальные очутились на задворках государственной жизни. Столь поразительная восприимчивость верхушки южан к чуждым для них институтам объяснялась значительным культурным превосходством Севера. Современник тех лет Гэ Хун, который принадлежал к оттесненному от власти слою южан и потому не скрывал своей ненависти к северным аристократам и стоявшей за ними культурной традиции, с возмущением писал о низкопоклонстве цзяннаньских верхов, среди которых завелась мода все делать по-северному — даже коверкать слова

и плакать на похоронах на северный лад [Гэ Хун, б. г., с. 1256]. История о том, как Цзи Чжань и Гу Жун «оробели» при виде Сыма Жюя и его свиты, звучит в этом смысле почти символически.

Однако новое государство не оправдало надежд южан, оставшихся на вторых ролях и на каждом шагу сталкивавшихся с презрением и насмешками спесивой северной знати. Оно не могло удовлетворить и северян, смотревших на себя как на «пленников Чу» и считавших его лишь местом временного изгнания, трамплином для броска обратно на Север.

Политически в Восточном Цзинь доминировала северная аристократия, захватившая львиную долю ключевых постов, тогда как южане были представлены при дворе лишь немногими именитыми кланами. Впрочем, приоритет северян оставался весьма условным. В обмен на хотя бы пассивную поддержку верхов Цзяньнани династия не посягала на их позиции, прощала им захваты земель, податного люда, угодий и даже вооруженные мятежи. Кроме того, северные аристократы не имели прочных экономических позиций и зависели от казенного жалованья [Тан Чан-жу, 1957, с. 59—61].

Политическое господство северной знати проистекало не только из ее культурного превосходства или разобщенности господствующего класса Южного Китая. За ним стоял и такой фактор, как давление масс беженцев, нередко переселявшихся крупными организованными партиями. К северо-востоку от Цзянькана, в местечке Цзинкоу на северном берегу Янцзы, осели несколько ополчений северных полководцев. Позднее на их основе было образовано так называемое Северное военное управление. В качестве противовеса войскам Цзинкоу Юй Лян, тогдашний диктатор при дворе, в 334 г. основал в Учане Западное военное управление, ставшее второй главной ударной силой Восточного Цзинь. Политическая история царства заполнена интригами и усобицами, в которых гегемония переходила от одного знатного клана к другому. Местные магнаты опирались на собственные дружины, пришлые аристократы группировались вокруг Северной и Западной армий.

За время правления Восточной Цзинь проблема взаимоотношений северян и южан потеряла былую остроту. На первых порах переселенцы с Севера давали новым местам жительства названия родных областей и не включались в регулярный, так называемый Желтый реестр. Для них существовал особый, Белый реестр, по которому они оставались приписанными к родным местам на Севере и освобождались от податей. С 341 г. появились указы о проведении земельной регистрации беженцев по их фактическому месту жительства. Тому способствовал и естественный процесс слияния северян и южан. Во второй половине IV в. многие аристократы уже считали себя жителями Юга. Упразднение в 413 г. Белого реестра, продиктованное ин-

тересами императорского фиска, означало также отмену формального различия северян и южан.

«Шестнадцать царств пяти северных племен»

Для Северного Китая столетие с четвертью, минувшее со времени падения Западнозиньской династии, составило одну из самых мрачных страниц его истории. То с северо-востока, то с севера, то с запада на центральную равнину набегали волны кочевых племен, превратившие ее в арену почти непрерывных военных столкновений. Новоявленные властители старались управлять не слезая с боевых коней, но они не могли не перенимать порядки, навыки, обычаи древних китайцев. «Варварские» государства Севера, в которых соединялись принципиально различные уклады жизни кочевой и земледельческой цивилизации, не отличались живучестью, их сметали новые победители, но старая история повторялась вновь и вновь.

Первыми на очереди были сюнну. К середине второго десятилетия IV в. держава «китайского Аттилы» Лю Цуна, преемника Лю Юаня, занимала обширную территорию бассейна Хуанхэ. В 318 г. Лю Цун умер и на престол вступил его младший брат Лю Яо, давший династии название Чжао (она же Раннее Чжао) и перенесший столицу в Чанъань. Лю Яо воспринял двойственную государственную администрацию, созданную Лю Цуном. Покоренными китайцами управляли два надзирателя, имевшие по 200 тыс. дворов, а покоренными некитайскими племенами — числом более 400 тыс. кибиток — два помощника шаньюя. Армия Чжао распадалась на войска принцев крови, которые с принятием Лю Яо императорского титула также получили китайский титул вана. Военно-феодальный характер власти сюнну таил серьезную угрозу единству только что созданной империи и сыграл не последнюю роль в ее гибели.

Едва Лю Яо провозгласил себя императором, как тут же поссорился со своим сподвижником, выходцем из цзе Ши Лэ, укрепившимся на востоке. Отныне бывшие союзники стали заклятыми врагами. Ши Лэ также нарек свое государство Чжао (Позднее Чжао) и учредил столицу в г. Сянго. Ши Лэ, в свое время побывавший на положении раба у китайских богачей, имел свои счеты с китайцами и мог быть беспощаден к побежденным, но китайскую культуру уважал. Безграмотный воин, он просил читать ему вслух китайские книги, учредил у себя «Гарнизон благородных мужей» для покорившихся ему служилых людей Китая и даже с помощью советника китайца Чжан Биня ввел систему девяти категорий. Война между аристократом Лю Яо и безродным Ши Лэ закончилась в 328 г. победой бывшего раба, а еще через два года Ши Лэ принял императорский титул.

В 333 г. Ши Лэ умер, а престол достался его названному брату Ши Ху, вырезавшему всех законных наследников. Ши Ху

объявил обширные территории своими заповедными угодьями, затеял в своей столице, г. Е, строительство грандиозных дворцовых комплексов, мобилизовав для несения разного рода повинностей три пятых всех мужчин; в качестве личной гвардии он держал несколько тысяч девиц, обученных верховой езде и стрельбе из лука и т. д.

Несмотря на видимость могущества, империя Ши Ху была колоссом на глиняных ногах; озлобленное китайское население только и ждало удобного часа, чтобы сбросить ненавистное иго. Этот час настал, когда в 349 г. Ши Ху умер, а дворец, как обычно, стал ареной братоубийственной резни. Воспользовавшись благоприятной ситуацией, приемный сын Ши Ху, главнокомандующий армией китаец Ши Минь, учинил кровавую расправу над завоевателями: в одной столице было перебито более 200 тыс. цзе, не спаслись даже многие китайцы, похожие на них лицом. Сам главнокомандующий, вернувший себе прежнее имя Жань Минь, провозгласил создание династии Вэй и обратился к Восточному Цзинь с предложением о совместных действиях против кочевников. Однако южный двор колебался и упустил время.

Между тем в события вмешалось сяньбийское государство муюнов — Янь (Раннее Янь), сложившееся к 30-м годам IV в. на берегах Ляодунского залива. Муюнские правители охотно расселяли у себя китайских беженцев, милостиво обходились с учеными людьми и на первых порах даже считались союзниками восточноциньского двора, от которого получили титул вана. Когда империя Ши Ху рухнула, вождь муюнов Муюн Цзюнь двинулся против Жань Миня, разгромил его и завладел восточной частью Северного Китая. Муюн Цзюнь объявил себя императором и в 357 г. перенес столицу в г. Е.

К тому же времени относятся наиболее серьезные попытки Восточного Цзинь отвоевать Север. Главнокомандующий Западной армией Хуань Вэнь в 347 г. покорил сычуаньское царство Чэн-Хань, а в 354 г. снарядил большой поход на Север, нанес ряд поражений муюнам, через два года возвратил цзиньской династии Лоян и удерживал его в течение девяти лет. В излучине Хуанхэ в 351 г. возникло государство Раннее Цинь со столицей в Чаньане. Его основателем был вождь племен ди Фу Цзянь, принявший по обыкновению некитайских правителей титул Небесного вана и Великого шаньюя. С севера муюнов начали теснить усилившиеся табгачи, которые подчинили себе ордосских сюнну. Из разбитых табгачами родов сюнну и муюнов во второй половине IV в. сложилась новая народность — воинственные жужани, расселявшиеся в монгольской степи. Так возникли предпосылки нового этапа борьбы племен в Северном Китае.

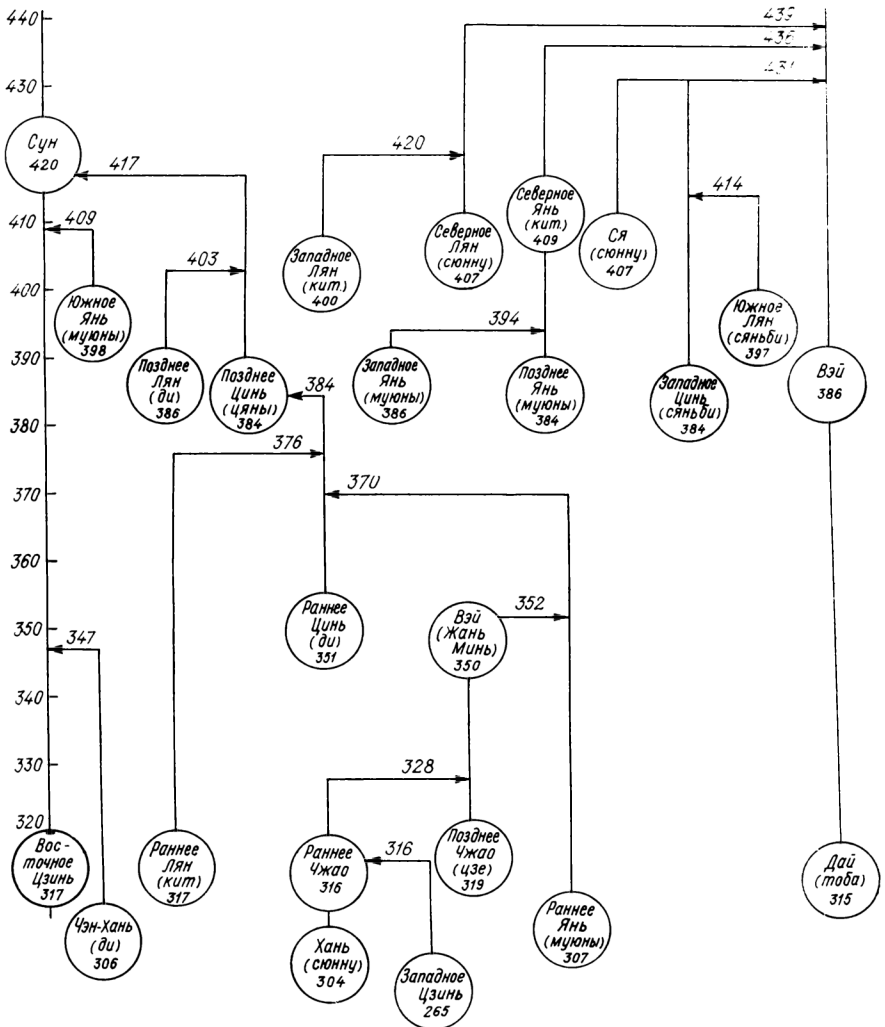
Раннему Янь без особого труда удалось отбить натиск Хуань Вэня, в 369 г. в последний раз попытавшегося вернуть северные земли. Куда более серьезную опасность представляли

внутренние распри и разложение муюнской верхушки. После победы над Хуань Вэнем регент Муюн Пин задумал разделиться со своим сильнейшим полководцем Муюн Чусем. Последний бежал на запад к Фу Цзяню, племяннику основателя Раннего Цинь. Получив предлог для вмешательства в дела Муюнов, Фу Цзянь не стал медлить и в 370 г. одним ударом разгромил Раннее Янь. В 376 г. Фу Цзянь захватил Сычуань, а затем китайское государство Лян в Хэси, существовавшее там со времени гибели Цзиньской империи. Так Северный Китай вновь был объединен, на этот раз под эгидой династии Ранняя Цинь.

Относительная слабость племенной организации дала возможность Фу Цзяню решительнее других завоевателей пойти по пути китаизации. Еще в 361 г. он провозгласил широкую программу поощрения конфуцианской учености, отбора на службу по таланту, отстроил великолепные дороги и т. д. Руками Ван Мэна он устранил знатных сородичей, сопротивлявшихся его курсу. Властитель Цинь имел все шансы попасть в число «добрых государей» конфуцианской исторической традиции, если бы не его неудачная попытка завоевать Юг. Если верить летописям, в битве у р. Фэйшуй (383 г.) почти миллионное войско Цинь разбежалось при столкновении с 80-тысячным войском Восточного Цзинь. Уже через несколько месяцев после битвы держава Фу Цзяня рассыпалась, а сам он вскоре погиб.

После краха Раннего Цинь межплеменная вражда вспыхнула с новой силой. На развалинах империи Фу Цзяня в разное время возникло восемь небольших государств. В Хэбэе и Шаньдуне Муюн Чуй основал Позднее Янь (384—409), поглотившее в 394 г. другое сяньбийское царство — Западное Янь. В Гуаньчжуне сложилось цянское царство Позднее Цинь (381—417), к западу от него располагалось сяньбийское Западное Цинь (385—431), в Ганьсу (Хэси) — диское Позднее Лян (385—403). Одновременно усилились табгачи. Их вождь Тоба Гуй в 397 г. разгромил Позднее Янь, а в следующем году принял императорский титул, положив начало династии Северная Вэй. Муюны отошли в Шаньдун, где они создали в 399 г. государство Южное Янь, через десять лет уничтоженное южным полководцем Лю Юем. В 407 г. китаец Фэн Ба совершил переворот в муюнской столице Лунчэн и основал у берегов Ляодунского залива царство Северное Янь (409—436).

В западной части Северного Китая политическая карта была еще более пестрой. На месте уничтоженного цянами царства Позднее Лян появилось три новых: сяньбийское Южное Лян (397—414), сюннское Северное Лян (397—439) и Западное Лян, основанное правителем Дуньхуана Ли Хао и поглощенное в 420 г. сюнну. В 407 г. предводитель ордосских сюнну Хэлянь Бобо создал свое царство Ся. Позднее Цинь рухнуло после захвата южанином Лю Юем Чанъаня, но окончательная победа осталась за табгачами. Вступивший на вэйский престол



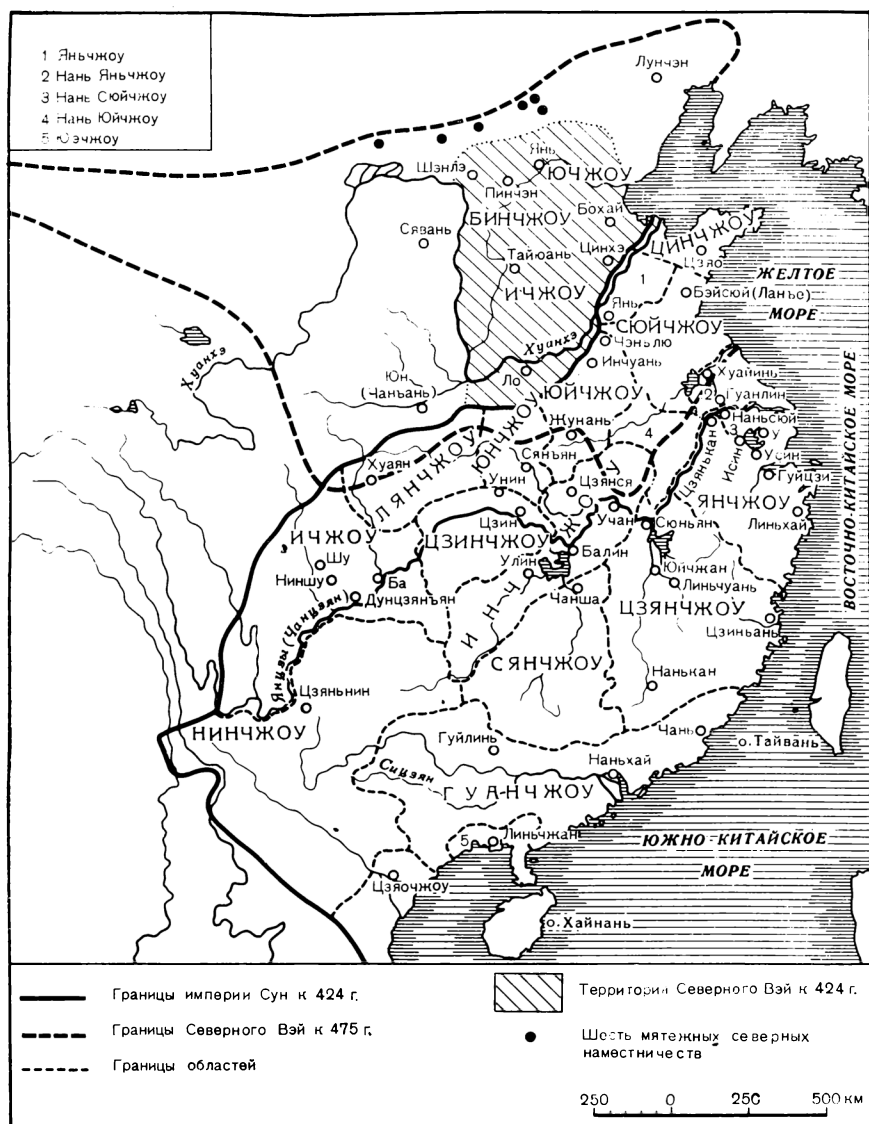
Царства, существовавшие на территории Китая в IV—V вв.

в 424 г. Тоба Тао захватил к 431 г. Ордос, а затем и Хэси, объединив под властью Северного Вэй бассейн Хуанхэ за исключением ее истоков, где держалось княжество Тогон, союзник табгачей. Так закончился период, называемый в китайской традиции эпохой «шестнадцати царств пяти северных племен» (табл. 2).

В то время как на Севере энергично расширяли свои владения табгачи, на Юге тоже произошли перемены. В обстановке острого кризиса, вызванного распрями внутри правящей верхушки и мощным народным восстанием Сунь Эня (399—402) и Лу Сюня (до 411), полководец Лю Юй принудил цзиньского императора «уступить трон». Так было положено начало династии Сун и одновременно периоду Южных династий (420—589) (карта 3).

Воцарение Сун не могло остаться заурядным дворцовым переворотом уже благодаря происхождению Лю Юя. Сын мелкого писаря, будущий император вырос в военных лагерях Цзинкоу и знал только ратное дело, зато знал его превосходно и, взойдя на престол, доверял лишь себе и силе оружия. Лю Юй процарствовал всего два года, но перед смертью оставил завещание, по которому командование Северной и Западной армиями должно было отныне находиться только в руках членов императорского дома. Это правило соблюдалось неукоснительно вплоть до конца Южных династий. Так аристократия потеряла контроль над главной военной силой государства. Лю Юй и его преемники не оставили без внимания и оплот аристократии — столичную администрацию; в период правления Сун 48% шаншуланов (секретарей ведомства чинов), располагавших реальной властью, принадлежали к императорской фамилии, 36% — к аристократии и 16% — к незнатным фамилиям [Оти. 1956, с. 29]. Лю Юй предпринял еще один важный шаг: объявленная им, как подобало при вступлении на престол, всеобщая амнистия впервые распространилась на тех, кто по какой-либо причине был лишен «деревенской категории». В лице Лю Юя, таким образом, императорская власть впервые заявила о своем приоритете над аристократией. В дальнейшем такого рода указы часто повторялись при смене императоров и династий.

В правление Лю И-лина, вступившего на трон в 424 г., в Южном Китае на четверть века воцарилось относительное спокойствие. Упоенный блеском своего царствования, Лю И-лин снарядил в 450 г. «всенародный» поход против Северного Вэй и потерпел полное поражение. Спустя несколько лет характер династийного правления, запечатленный еще в фигуре Лю Юя, роковым образом сказался на судьбе династии. Теперь императоры не доверяли уже не только сановникам, но и родственникам. Кровавой летописью распрей у подножия трона, бессмысленных и садистских дворцовых убийств вторая половина V в. выделяется даже на общем мрачном фоне той эпохи. Со сменой династии в 479 г., произведенной военачальником Сяо Дао-чэном, таким же плебеем-полководцем, как и Лю Юй, ничего не изменилось. Новая династия, названная Ци, просуществовала только 22 года, успев дать истории семь императо-



Карта 3. Противостояние Сун и Северного Вэй

ров. В 501 г. военачальник Сяо Янь низложил последнего цидского правителя и провозгласил воцарение династии Лян.

Десятилетия усобиц изменили расстановку сил в стране. Они способствовали возвышению выходцев из незнатного сословия, особенно военных, и упадку аристократии. Новым яв-

лением в политической жизни стали так называемые любимчики — люди низкого происхождения, нередко из торговцев, которых приближали к себе императоры в расчете хотя бы таким путем найти преданных помощников. Пользуясь высочайшим доверием, «любимчики» добивались огромной власти и без стеснения употребляли ее в корыстных целях, полностью забрав в свои руки финансы.

Политические перемены имели свою экономическую подоплеку. К середине V в. процесс колонизации центральных районов Юга и перехода к интенсивным формам хозяйствования в основном завершился. Примечательно, что с того времени источники почти не упоминают о походах за «горными людьми». Благодаря широкому распространению с IV в. ирригации и метода глубокой вспашки значительно выросла урожайность — именно в V в. крестьяне Юга научились собирать по два урожая в год [Кога, 1959]; товарно-денежные отношения окрепли настолько, что, например, в 475 г. деньги составили 39% поступления в казну [Kawakatsu, 1971, с. 37]. Увеличение объема производимой продукции, как сельскохозяйственной, так и ремесленной, сказалось в постоянной и острой нехватке монеты. Выпуск в 456 г. недоброкачественных денег при сохранении старых полновесных повлек за собой финансовый кризис, предоставивший императорскому фиску, купцам и ростовщикам дополнительные возможности для обогащения за счет простых тружеников. Вместе с развитием торговли разрушались и крупные вотчинные хозяйства — экономическая основа аристократического строя. Южный Китай вступал в новый этап своей истории.

Иными путями шел Север, где, как мы помним, к 30-м годам столетия возникла Северовэйская империя табгачей. Ее образование традиционно считается началом периода Северных династий в Китае.

Еще до переноса табгачьей столицы из Шэнлэ в Пинчэн (398 г.) Тоба Гуй осуществил коренную реорганизацию своего государства. Коренное население было разделено на восемь аймаков со строго очерченными границами и фактически оказалось на положении податных. Для знати Тоба Гуй установил систему чинов по китайскому образцу с той разницей, что должности и титулы в этом случае передавались по наследству. Каждому рангу соответствовали свой удел и определенное число слуг. Наследственное владение титулами позволило знати со временем превратиться в крупных земельных собственников.

Управление покоренными народами составило второй и, пожалуй, более важный аспект вэйской государственности, ведь табгачи составляли не более 20% всего населения империи [Eberhard, 1949, с. 10]. Тоба Гуй ввел китайскую систему округов и областей. Одновременно для снабжения двора зерном (табгачи уже в IV в. перешли на зерновую пищу и болезнен-

но переживали ее нехватку) он насильственно переселял жителей завоеванных территорий поближе к столице. За первую половину V в. здесь было посажено на землю более 1 млн. человек [Лу Яо-дун, 1966, с. 20]. В стратегически важных пунктах империи, а также в столицах бывших царств были учреждены военные наместничества чжэнь, делившиеся на более мелкие единицы шу. Отборные войска столичного гарнизона держали под контролем враждебно настроенных поселенцев, живших вокруг Пинчэна. Табгачи пользовались услугами китайских служилых людей, хотя масштабов их сотрудничества с китайцами не следует переоценивать. Несколько особняком стояла фигура Цуй Хао, в течение тридцати лет оставшегося доверенным лицом двух вэйских правителей. По рекомендациям Цуй Хао третий табгачский император Тоба Тао привлек к управлению сотни ученых-китайцев. Радужно, почти победоостранно встречали Цуй Хао и его сподвижники южных аристократов, заброшенных придворными интригами на Север,— в них явно видели посланцев передовой культуры. Так, если в начале IV в. культура Севера покорила Юг, то спустя столетие уже Юг, представлявший традиции этой культуры, побеждал Север. Милостиво обходились с южанами и вэйские государи, видя в пришельцах из-за Янцзы более надежную опору, нежели местная китайская элита. В целом доля участия китайцев в управлении непрерывно росла: если во времена царствования Тоба Гуя (386—409) среди вэйских придворных чиновников насчитывалось только 2% китайцев, то при Тоба Тао (423—452) китайцы составляли четверть штата столичной администрации и 40% правителей областей [Су Цин-пинь, 1964, с. 79].

К 450 г. Цуй Хао настолько осмелел, что распорядился выбить на каменных стелах историю Тоба, где прошлое завоевателей излагалось довольно правдиво и без всяких упоминаний о мифической родословной, придуманной себе табгачами. Разгневанный Тоба Тао велел казнить Цуй Хао и более сотни человек из его окружения. В одно утро надежды китайских чиновников на создание своего государства под личиной Тоба рухнули, но и хозяева их были уже не те, что полвека назад. Вскоре Тоба Тао умертвили, и ставка табгачей — обычная картина для варварских государств периода разложения — стала ареной затяжной кровопролитной борьбы за престол. Тем временем китайцы все увереннее забирали бразды правления в свои руки, и лет через двадцать чаша весов явственно склонилась в их пользу. На рубеже 70—80-х годов император Тоба Хун издал ряд указов, направленных на китаизацию сяньбийцев. Сам дом Тоба принял китайскую фамилию Юань. Реформы затронули и государственную организацию. По реформе 484 г. все налоги должны были направляться в казну (ранее местные правители по традиции могли брать себе из собранных средств сколько хотели), а чиновникам назначалось жа-

лованье. В 485 г. был обнародован эдикт о «надельной системе», предписывавший закрепить за каждой семьей определенный земельный участок. Этот эдикт означал удар по крупной земельной собственности знати и усиление роли бюрократического аппарата. В 494 г. Тоба Хун, несмотря на отчаянное сопротивление табгачской знати, перенес столицу в Лоян. Ветцом китаизаторской деятельности Тоба Хуна явилось учреждение аристократической иерархии по образцу Южных династий. Высшей знатью среди китайцев стали «четыре фамилии» (фактически их было пять), которым соответствовали «восемь фамилий» из числа знатнейших родов Тоба; ниже располагались еще четыре класса китайских фамилий, также имевшие себе равных по знатности среди табгачской верхушки. Так Тоба Хун пытался решить проблему интеграции китайского и «варварского» обществ.

Начало VI в. открыло этап длительного соседства двух могучих государств Севера и Юга. При преемнике Тоба Хуна Юань Кэ (500—516) Северовэйская империя находилась в зените могущества и славы. В свою очередь, растянувшееся почти на полстолетие царствование основателя лянской династии Сяо Яня можно считать расцветом Южных династий. Пришедший к власти как полководец, родом из незнатной семьи, Сяо Янь позаботился о расширении социальной базы своей власти — среди шаншуланов периода Лян императорские родственники составили только 18% [Оги, 1956, с. 30]. Один из образованнейших людей своего времени, Сяо Янь окружил себя плеядой видных мыслителей, поощрял образование и ратовал за укрепление экзаменационной системы. Он также провел смелую финансовую реформу. В 523 г. правительство заменило медные деньги железными. Устранение монетного голода первое время благотворно повлияло на развитие хозяйства.

Столетия раскола изменили к тому времени характер внешнеполитических отношений между Севером и Югом. После падения сунской династии обе стороны вместо дорогостоящих завоевательных походов перешли к договорной форме отношений. Возникли ритуал приема посольств и штат обслуживающих их чиновников. В дипломаты отбирали цвет высшего общества — людей, славившихся своей ученостью, манерами, остроумием, искусством спорить, так что переговоры, ко всеобщему удовольствию, зачастую выливались в риторический турнир, состязания поэтов и книжников. Но как бы ни были условны словесные колкости, которыми обменивались хозяева и гости, на карту была поставлена честь династии, более того — всей страны (Севера или Юга), и промахов здесь не прощали. Известен случай, когда историк-северянин Вэй Шоу, не сумевший возразить речистому посланнику с Юга, угодил в тюрьму. Вместе с расширением дипломатических контактов росла и торговля между Севером и Югом. Ни одно посольство не обходилось без импро-

визированных торгов, а уже в начале VI в. воины пограничных крепостей, по отзыву современника, предпочитали ратным подвигам выгоды транзитной торговли [Эршиу ши, т. 4, с. 2901].

Через распад к единству

Длительное сосуществование двух государств Севера и Юга, казалось, навсегда закрепило разъединение Китая на две части. Но драматические события второй четверти VI в. еще раз все переменяли.

Вначале рухнула Северовэйская империя. Несмотря на кратковременный успех деятельности Тоба Хуна, видимость китайско-«варварского» союза оказалась обманчивой. Указ о рангах знатности только обострил соперничество между верхами китайцев и табгачей. Императоры же, не доверяя обоим группировкам, все более полагались на дворцовых евнухов.

Реформы Тоба Хуна провели также резкую грань между придворной аристократией и массами рядовых табгачских воинов. Последние не только потеряли все свои привилегии — они вообще не имели никаких шансов в государстве, где от чиновника стали требовать учености и хороших манер.

В 523 г. восстали войска шести северных наместничеств в районе Китайской стены. Расположенные в местах первоначального расселения тоба, эти наместничества давно превратились в глухую окраину империи. На родину вэйских государей теперь ссылали преступников. Коренные табгачи скатились до положения бесправных военнопоселенцев, обираемых чужими им командирами, наезжавшими из столицы. С помощью жужаней правительству удалось усмирить недовольных и переселить их в Хэбэй. Но там восстание вспыхнуло с новой силой, и теперь к нему примкнули массы податного люда, приписанного к войскам внутренних округов, — десятки тысяч подневольных тружеников разных народностей. Правительственные армии оказались бессильными перед стихией народной войны. Дело спасения трона взял на себя Эр Чжу-жун, вождь одного из сяньбийских племен на севере Шэньси. В 528 г. он рассеял войско восставших, а затем без помехи вступил в Лоян, предал казни 2 тыс. сановников и посадил на трон своего ставленника.

С переворотом Эр Чжу-жуна началась агония вэйской династии, окончательно уничтоженной несколькими годами кровопролитной смуты. В 532 г. сподвижник Эр Чжу-жуна Гао Хуань расправился с родом своего покровителя и возвел на престол одного из немногих уцелевших принцев — Юань Сю. Через два года тот бежал от своего благодетеля в Чанъань, к могущественному наместнику Юйвэнь Таю. Ничуть не смутившись, Гао Хуань провозгласил императором другого принца и увез его в безопасное место, в г. Е. Так Вэйская империя рас-

кололась на две части — Западное Вэй со столицей в Чанъане и Восточное Вэй со столицей в Е. Между Западом и Востоком тут же вспыхнула война (537—543), унесшая вместе с голодом десятки тысяч жизней и вновь превратившая столицу бывшей империи Лоян в груды развалин.

Хотя обе стороны претендовали на роль законных наследников Северного Вэй, в действительности они имели мало общего с поверженным колоссом. И Юйвэнь Тай и Гао Хуань вышли из мятежных северных наместничеств, и за ними стояла новая сила — массы военного люда, боровшегося против аристократии. Вожди этого прежде угнетенного слоя образовали новую элиту, так называемую заслуженную знать. Военная природа власти обоих государств наглядно выразилась в том, что Юйвэнь Тай и Гао Хуань имели свои военные ставки, освобожденные от двора: Гао Хуань располагался в Цзиньане (Шаньси), Юйвэнь Тай — в Хуачжоу (Шэньси). Однако разрозненные, проникнутые духом бунтарства и насилия отряды профессиональных военных еще не составляли государства. Успех борьбы между западной и восточной партиями зависел от того, насколько успешным будет процесс создания с их участием стабильной политической системы. Здесь пути Гао Хуаня и Юйвэнь Тая разошлись.

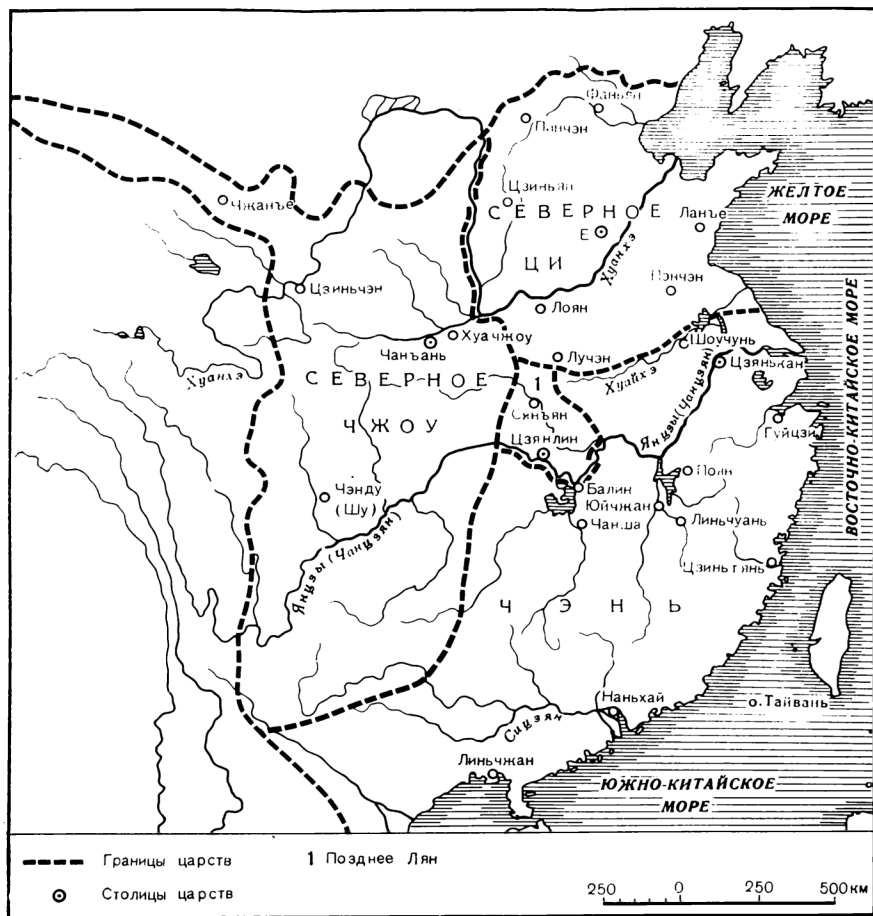
В экономическом и военном отношении восточная половина бывшей империи превосходила западную, но стратегически положение Гао Хуаня, зажатого между южным царством Лян и Западным Вэй, имело неудобства, отягощенные неоднородностью состава его сторонников. Гао Хуань сам признавался, что считает ситуацию, когда его «военачальники переметнутся к Черной Выдре (Юйвэнь Таю.— Авт.), а сановники убегут к старикашке Сяо Яню», отнюдь не невозможной для своего государства [Эршиу ши, т. 4, с. 2926]. Опасения Гао Хуаня объяснялись глубокой этнической и социальной рознью среди его группировки. Войско Восточного Вэй унаследовало структуру шести наместничеств, а гражданская администрация — дух и букву старого аристократизма. Провозглашение Гао Яня, племянника Гао Хуаня, императором династии Северная Ци (550 г.) означало успех аристократической партии. После его смерти (560 г.) борьба между аристократией и «заслуженной знатью» разгорелась с новой силой. Участь разложившейся династии была предрешена.

Что касается Юйвэнь Тая, то он, уступая поначалу Гао Хуаню в силе, сделал решительную ставку на новых военачальников. Ему удалось создать принципиально новую военную организацию, получившую название «фубин». Войска Западного Вэй были разделены на 24 армии, из которых каждые две объединялись в корпус, а каждые два корпуса подчинялись высшему военному чину, носившему звание опоры государства. Семьи воинов освобождались от податей, а продвижение по

службе ставилось в зависимость от воинских заслуг. Таким образом, государственный строй Западного Вэй являл собой полное отрицание чиновной аристократии и решительную победу новых сил, в первую очередь рядовых сяньбийских воинов. В 549 г. последовал указ о восстановлении сяньбийских фамилий и присвоении сяньбийских имен китайским чиновникам. В 554 г. была предпринята попытка реставрации традиционной военно-родовой структуры кочевников: воины армии фубин отныне должны были носить фамилию своего командующего, считавшегося потомком одного из 36 древних родов Тоба или 99 прочих сяньбийских родов. Сяньбийский «ренессанс» сочетался с попытками воскресить китайскую древность, начиная с архаичного стиля письма и кончая административной системой по образцу описанной в древней книге «Ритуалы династии Чжоу». Вместо громоздкого бюрократического аппарата эпохи Хань и Вэй центральные органы управления сводились к шести ведомствам, во главе которых стояли те же «опоры государства», а сам Юйвэнь Тай совмещал должности верховного главнокомандующего и первого советника. Конечно, стройная система фубин по сути не имела ничего общего с родо-племенной организацией древних сяньбийцев. Хотя она была создана с расчетом на сяньбийцев, но Юйвэнь Тай с самого начала брал на службу ополчения китайских военных вожак. Последние также стремились воспользоваться дарованными Юйвэнь Таем привилегиями, и в результате к 70-м годам китайцы в войсках фубин составляли уже явное большинство.

В 556 г. Юйвэнь Тай умер, и через год его старший сын основал династию Северная Чжоу. В 557 г. Северное Чжоу покорило Северное Ци, а в 581 г. власть захватил сановник Ян Цзянь, объявивший себя императором династии Суй.

В сравнении с табгачской империей южная держава Лян погибла еще более внезапно. К 30-м годам VI в. роскошь и расточительство лянской верхушки достигли угрожающих размеров. Увлеченный буддизмом, Сяо Янь тратил миллиарды на строительство храмов, подношения монастырям и т. д., а положение народа, и без того задавленного дополнительными поборами, ухудшилось еще более в результате начавшейся в 30-х годах инфляции железных денег. Крестьяне разорялись, пополняя толпы бродяг, разбойничьи шайки, а чаще всего — гарнизоны провинциальных войск и дружины сильных домов. Центральная власть теряла контроль над армией и страной. На горизонте лянской истории появилась зловещая фигура полководца Хоу Цина, перешедшего на службу к Сяо Яню с Севера. Хоу Цин поднял мятеж, захватил Цзянькан, разграбил его и взял под стражу Сяо Яня; вскоре этот 86-летний старик скончался в своем дворце. Большая часть придворной знати бежала в Цзянлин, к тамошнему правителю Сяо И. Последний сумел к 552 г. расправиться с Хоу Цином и тогда же вззошел на престол в



Карта 4. Государства, существовавшие на территории Китая в третьей четверти VI в.

Цзянлине. Но через два года войска Западного Вэй ворвались в Цзянлин, убили Сяо И и увели на север более 100 тыс. человек. С падением Цзянлина была перевернута последняя страница истории Лян. Страна превратилась в арену междоусобных войн новых южных магнатов.

Одним из них был Чэнь Ба-сянь, в молодости мелкий пиарь из Усина, позднее смотритель столичных складов масла. В годы мятежа Хоу Цзина Чэнь Ба-сянь бежал в северный Гуандун, где сколотил войско из разношерстных отрядов местных сильных домов и выступил против бунтовщика. В 555 г. он возвел на престол малолетнего отпрыска лянского дома, а еще через два года объявил себя императором, основав дина-

стню Чэнь. Созданному на развалинах лянского могущества государству было нелегко утвердиться, и Чэнь Ба-сяню пришлось проявлять чудеса политической ловкости, чтобы сохранить единство своей трещавшей по всем швам группировки. Ему также пришлось выдержать тяжелую борьбу с «новыми героями» из отдаленных областей — в Хунани и Цзянси, на юге Чжэцзяна и в Фуцзяни.

Впервые глубинные районы Юга активно вмешались в политическую борьбу, хотя лидеры новых регионов еще не дозрели до самостоятельной политической программы. С трудом второму чэньскому правителю Вэнь-ди удалось поодиночке усмирить своих врагов, но сил для создания крепкого государства не хватало. Земли к югу от р. Хуайшуй отошли к Северному Ци. Северное Чжоу захватило Сычуань, а в Сяньяне создано марionеточное государство Позднее Лян (карта 4). В начале 589 г. суйская армия форсировала Янцзы и вскоре вошла в Цзянькан. Последний чэньский правитель Хоу-чжу был схвачен и отправлен в Чанъань. Этим эпизодом завершилась четырехсотлетняя история «распада великих сил Поднебесной».

СОЦИАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ ЭТНИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

Проблемы социальной истории Китая III—VI вв. относятся к числу наименее изученных и наиболее спорных в синологической науке. Очевидно, однако, что резкие перемены политической ситуации в это время сопровождались радикальными сдвигами в организации и структуре общества, определившими иные и даже противоположные тенденции этнического развития древних китайцев по сравнению с периодом Хань. Консолидация общества в рамках древней централизованной империи уступила место его дезинтеграции, распадению на замкнутые сословные и партикуляристские общности, скрепленные узами родства и личной зависимости. Иными словами, мы наблюдаем процессы, характерные для формирования этносов в эпоху складывания феодальных отношений. Остановимся на некоторых, наиболее существенных для нас аспектах социальных изменений в III—VI вв.

Особенности процесса феодализации китайского общества в III—VI вв.

Процесс феодализации в Китае протекал в условиях сосуществования и известного противоборства двух форм феодальной земельной собственности: частной и государственной. Первая была представлена так называемыми сильными домами — крупными хозяйственными и социальными объединениями, опиравшимися на подневольный труд личнoзависимого населения.

Исторически они были продуктом развития производительных сил в эпоху Хань, роста имущественного неравенства внутри общин и разложения традиционных форм общинной организации. Ядро сильного дома составлял цзунцзу (3) — клан его предводителя², к которому зависимые люди относились как бинькэ (4) — гости. Соответственно в литературе рассматриваемого периода сильные дома описывались обычно как объединения цзунцзу и бинькэ. Экономически сильные дома являлись замкнутыми, самообеспечивающимися хозяйствами, и современники отзывались о них стереотипной формулой: «Так богат, что может закрыть ворота и открыть рынок».

К III в. сильные дома были отнюдь не новостью в китайской истории, но гибель Хань изменила их облик. Они не только выросли численно и обзавелись собственным семейным войском, но и взяли на себя организующую роль в обществе. Примером может служить деятельность Тянь Чоу, одного из сподвижников Цао Цао. Тянь Чоу увел свой клан в горы, где завел хозяйство и за несколько лет собрал более 5 тыс. семей. Собрав старейшин примкнувших к нему кланов, Тянь Чоу «учредил клятвенный союз и законы об убийствах, грабежах и ссорах. За тяжкие преступления полагалась смертная казнь, менее тяжелых [преступлений] насчитывалось более двадцати. [Он] также ввел правила брачного этикета, учредил школу» [Эршиу ши, т. 2, с. 0951]. Нечто подобное мы встречаем и в жизнеописании Юй Гуня, жившего столетие спустя, в годы гибели Цзиньской империи. Когда началась смута, Юй Гунь увел «свой клан и фамилии простонародья» в горы, где организовал поселение, был провозглашен предводителем и взял с подчиненных клятву: «не дерзить и не лукавить, не чинить беспорядков, не притеснять соседей, не грабить домов, не ломать и не рвать посаженного другими; не замышлять недоброе, отринув добродетель; не преступать закон, нарушая долг; всеми силами крепить единство, заботясь друг о друге, превозмогать трудности». Благодаря мудрому руководству Юй Гуня, говорится далее, «в деревнях выдвигали своих старших, в общинах выдвигали своих достойных» [Эршиу ши, т. 2, с. 1310].

Мы привели два по случайности относительно подробных свидетельства оформления новой социальной общности, где старые органы деревенского самоуправления заслонила фигура могущественного диктатора округа — обычно он именовался «глава деревенского укрепления» или «деревенский вождь». Отношения в таких «клятвенных союзах» строились на беспрекословном подчинении его членов своему вожаку и приравнивались к отношениям правителя и подданного, господина и слуги. Считалось, что глава союза оказывает своим людям ми-

² Цзунцзу — традиционная для древних китайцев патрилинейная организация родственников по пятому колению включительно, имевших общего мужского предка.

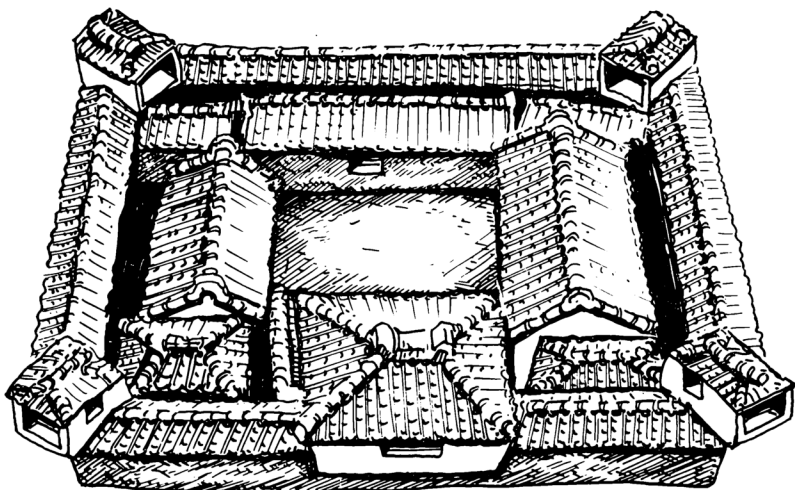


Рис. 1. Усадьба главы сильного дома Терракотовая модель из погребения «полководца Суня» в Эчэнс. Середина III в. [Эчэн, 1978, табл. 6].

лость, тогда как его подчиненные, называемые иногда частными приспешниками, а чаще просто толпой, множеством, лично обязаны своему патрону.

В период правления некитайских династий смута и необходимость консолидации перед натиском кочевников еще более упрочили позиции сильных домов Севера. Завоеватели удовлетворялись номинальным признанием их суверенитета и оставляли могущественным кланам право диктовать свои порядки в округе и поставлять своих людей в местную администрацию. В Шаньдуне, по свидетельству современника, на рубеже III—IV вв. «сто домов объединялись в один двор, тысяча податных вписывалась в один реестр» [Эршиу ши, т. 2, с. 1401]. До конца V в. единицей налогообложения был двор, а обязанности надзора и раскладки податей возлагались на цзунчжу (5) (клановых вождей), вследствие чего «множество людей укрывалось [от повинностей], 50—30 семей составляли один двор» [Эршиу ши, т. 3, с. 2019].

Сходная картина, хотя и не лишенная своеобразия, наблюдалась на Юге, где во II в. в среднем и нижнем течении Янцзы сложился ряд крупных кланов (рис. 1). Численность зависимых людей и размеры земельных владений южных магнатов были колоссальны и, по-видимому, превосходили северные масштабы. Все южные магнаты располагали мощным войском, поскольку наличие обширных массивов свободных земель делало особенно настоятельной задачей сохранения уже имевшихся и

захвата новых рабочих рук. Однако если на Севере сильные дома были наследниками общинной организации, то на Юге оппозиция вотчинно-кабального и общинного укладов выступала вполне открыто, как противостояние сильных домов равнин и сообществ горных людей. Соответственно единоличная власть предводителя клана имела на Юге гораздо большее значение. Войско и весь зависимый люд обязательно переходили по наследству, причем правило это соблюдалось настолько строго, что командование дружиной принимали подчас восьмидесятилетние мальчишки [Эршиу ши, т. 2, с. 1058]. При Южных династиях сильные дома также фактически обладали правами иммунитета в своих владениях и полностью контролировали местную администрацию.

Господство сильных домов вело к утверждению феодальных общественных отношений. Если в эпоху Хань «гости» еще обладали немалой степенью самостоятельности, то в дальнейшем их статус резко понизился. Теперь «гости», составлявшие основную массу личностнозависимых, превратились в бесправных держателей земли крупного феодала, связанных с ним отношениями кабального должничества. Появился термин «подлый гость», а в источниках часто фигурируют сочетания «рабы и гости», «слуги и гости». Известны случаи добровольной продажи себя в «гости» [Тан Чан-жу, 1957, с. 83]. Среди различных групп «гостей» мы встречаем «гостей-работников на полях» и «гостей за одежду и пищу», представлявших, вероятно, наиболее бесправную прослойку внутри этой категории. Отдельно упоминаются некие дяньцзи, или дяньши, служившие управляющими в поместьях сильных домов. Еще одну категорию личностнозависимого населения составляли так называемые буцуй (6). Сам термин восходит к периоду Хань, когда существовали регулярные воинские подразделения бу и цюй. С конца II в. он прилагался исключительно к частным дружинам сильных домов. Однако буцуй нельзя отождествлять только с дружиной, поскольку источники сообщают о наборе буцуй из жителей своей же деревни, а также о «семьях буцуй», «мужчинах и женщинах буцуй» [Эршиу ши, т. 2, с. 0971, 0999]. Есть и прямые упоминания о том, что буцуй возделывали поля в хозяйстве своего предводителя [Эршиу ши, т. 2, с. 1836].

«Гости» и буцуй составили новый слой цзяньминь (7) (подлого люда), занявший промежуточное положение между свободными лянминь (8) (добрым народом) и низшими категориями «подлых»: домашними слугами и рабами. Статус и функции последних не претерпели существенных изменений со времен Хань. Войны и завоевания IV—VI вв. привели к частичной регенерации рабовладельческого уклада, однако он не занял господствующих позиций в экономике, и рынок сбыта рабов оставался крайне узким. Массовые порабощения пленников как на Севере, так и на Юге чередовались с указами об их осво-

бождении или переводе в разряд «гостей». В 577—580 гг., накануне объединения Китая, двор Северного Чжоу специальными эдиктами освободил всех прежде захваченных в войнах рабов [Wang Yi-t'ung, 1953, с. 361]. На Юге в то время рабский труд также не находил большого применения. Когда царство Чэнь одержало крупную победу над Северным Ци, выручки от продажи пленника-раба стало едва хватать на то, чтобы «один раз хорошенько выпить» [Эршиу ши, т. 3, с. 2570].

Резкое увеличение контингента «подлого люда» за счетсловия личностависимого крестьянства — одна из главных характеристик развития китайского этноса в послеханьское время. Знаменуя углубление социального неравенства, оно тем самым расшатывало этническое единство и сближало различные сословия древних китайцев с соответствующими категориями населения в кочевых обществах. При Северных династиях правящая верхушка шла на союз с господствующим классом Китая. И наоборот: в китайских государствах зависимый люд часто оказывался в одинаковом положении с подчиненными кочевниками. Например, в III в. магнаты Шаньси, имея сотни работников-китайцев, одновременно «держали гостями на полях варваров-сюнну, числом до нескольких тысяч человек» [Эршиу ши, т. 2, с. 1323]. Совместная борьба низов китайцев и «варваров» против общих угнетателей — постоянная тема социальной истории III—VI вв. Среди ее наиболее ярких эпизодов можно указать на народные восстания, опрокинувшие Цзиньскую и Северовэйскую империи.

Экономическое и военное могущество сильных домов не получило адекватного выражения в политической и законодательной сфере. Рост крупной частной земельной собственности и числа личностависимых вызывал определенное противодействие со стороны государства, стремившегося установить непосредственный контроль над массами крестьянства. С этим противодействием было связано развитие второй формы феодальной собственности — государственной. В 280 г. цзиньский двор декларировал аграрное уложение, которое затем трансформировалось в так называемую надельную систему, учрежденную в конце V в. в Северном Вэй и воспринятую позднейшими династиями Севера. По этой системе каждая семья, приравнивавшаяся к одному двору, имела право на получение от казны двух категорий пахотных участков: один закреплялся за семьей наследственно, другой предоставлялся во временное пользование. Величина последнего зависела от «силы» двора — числа взрослых мужчин, слуг и пахотных буйволов. Фонд наделов временного пользования ежегодно подлежал переделу с учетом происшедших в хозяйствах изменений. Одновременно вводилась новая система административных объединений. Пять дворов составляли низшую организацию линь, пять линь — среднюю организацию ли, пять ли (125 дворов) — высшее объ-

единение дан. Дробление деревни на мелкие фискальные единицы, связанные круговой порукой, подрывало позиции «клановых вождей» — крупных землевладельцев, несших кабалу и разорение рядовым общинникам.

В советской историографии надельная система рассматривается как выражение общего процесса феодализации в форме возникновения государственной феодальной собственности [Тюрин, 1970]. Для нас важно отметить, что она была призвана обеспечить сохранность сословия «добрého люда» и ее внедрение сопровождалось массовой регистрацией дворов, «укрывае́мых» сильными домами. Вместе с тем правительство пошло на ряд важных уступок крупным земельным собственникам. Одни из них диктовались хозяйственными соображениями: поднятая вновь, например, по закону становилась вечным владением семьи. Другие носили социальный и классовый характер. Власти всегда признавали фундаментальное разделение на «добрый» и «подлый» народ и право господствующей верхушки иметь «гостей», хотя в последнем случае это признание было только частичным. Наконец, за чиновниками в качестве «вознаграждения» признавалось право владеть обширными землями, размеры которых определялись постами и рангами их владельцев. В этом смысле надельная система, не уничтожив существующего крупного частного землевладения, положила начало процессу интеграции крупных земельных собственников в рамках единой бюрократической структуры. На Юге условия колонизируемой страны, относительно развитая торговля, бессилие центральной власти воспрепятствовали утверждению государственной феодальной собственности.

Эволюция форм деревенской организации

Несмотря на то что в эпоху Хань существовали крупные городские центры ремесла и торговли, облик большинства средних и мелких городов на центральной равнине еще не отличался существенно от собственно сельских поселений. По традиции и те, и другие имели форму прямоугольника или квадрата, обнесенного земляным валом с четырьмя воротами. Утром их жители отправлялись на свои поля, размещавшиеся вокруг такой деревни-города, вечером они возвращались под защиту стен. На рис. 2 представлен план ханьского городища, обнаруженного в 1957 г. в местечке Уцзичжэнь (пров. Хэбэй) [Кавакцу, 1974, с. 75]. Мы видим, что оно состояло из десяти равновеликих кварталов, расположенных по обе стороны от главной улицы. Каждый квартал соответствовал тому, что в ханьское время именовали «ли» (9) (общиной). Несколько таких общин, руководимых старейшинами, образовывали в рамках одного поселения более крупные единицы — сянь. Последние также имели свои органы власти, соединявшие функции административно-

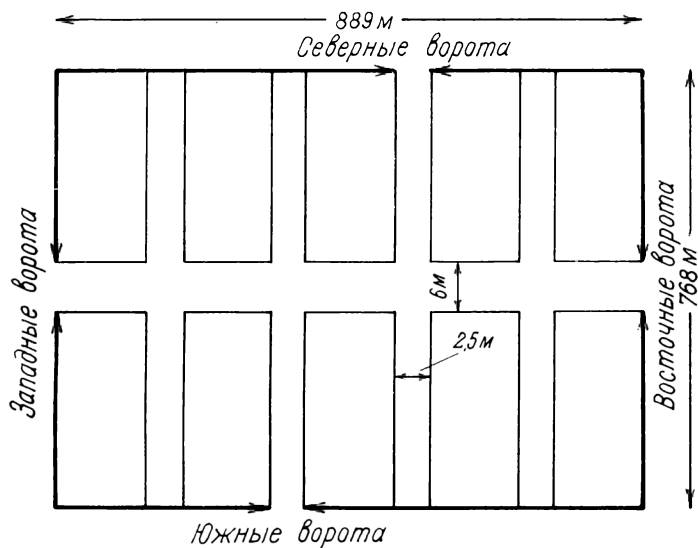


Рис. 2. План ханьского городища близ Уцзицжэня [Кавакацу, 1974, с. 75].

фискального надзора и деревенского самоуправления. Уездные центры (вероятно, к их числу и принадлежало Уцзицжэньское городище) отличались от «деревни» не принципиальной схемой застройки и организации, а несколько большими размерами, наличием уездной управы. Хотя в некоторых районах уже в ханьскую эпоху существовали деревни, не окруженные стенами [Икэда, 1969, с. 37], тип «скупенного поселения», распадавшегося на общины-ли, был основной ячейкой империи.

Упадок Хань означал, по сути, разложение и гибель традиционных форм общинной организации. Достаточно указать на быстрое сокращение численности городов: если на рубеже нашей эры в империи насчитывалось 37 844 города, то спустя полтора столетия — только 17 303 [Миядзаки, 1961, с. 54—55]. Главными факторами этого процесса были, с одной стороны, переход рядовых общинников на положение держателей земли в хозяйствах сильных домов, с другой — увеличение налогового гнета, вынуждавшее членов общины покидать родные места. Большинство крестьян уходило на новые земли, другие устремлялись в уездные и провинциальные центры. Источники второй половины II в. и более поздние содержат немало сообщений о том, что крупные города заполнили толпы бродячего люда, тогда как повсюду лежало много заброшенных полей. Своеобразное «усыхание» древней империи облегчило проникновение в глубь Китая кочевников, которые в ряде областей, напри-

мер Гуаньчжунс, Шаньси, в III в. составляли уже около половины населения. С упадком ханьской общины потеряли свое значение и прежние органы деревенского управления. Если в период Вэй должность деревенских «старейшин» еще соответствовала нижней ступеньке чиновной иерархии, то впоследствии она исчезла из списков административных постов.

В III в. появился термин «цунь» (10), и в современном китайском языке обозначающий слово «деревня». Этимологически он был связан с понятием «тунь» (11) — «селение», которое в ханьское время употребляли обычно в том случае, когда речь шла о силах, противостоявших официальному порядку. Например, «становище варваров», «становище разбойников» [Миядзаки, 1959, с. 81—83]. К этой форме поселения восходили, в частности, созданные в конце правления Хань государственные хозяйства туньтянь — «поля при селении-тунь», которые ко времени Троецарствия стали основой военной и экономической мощи новых государств. Они не отличались большими размерами — в среднем по 60 работников, если судить на примере царства Вэй [Эршиу ши, т. 2, с. 1153]. Как новая естественная форма организации деревня типа «цунь» была объединением семей, подчиненных местному магнату, наподобие «клятвенных союзов» Тянь Чоу и Юй Гуня, о которых говорилось выше. Толчком к ее созданию обычно служила обстановка смуты и войн, поэтому в источниках она зачастую фигурирует как цуньбао (12) (деревенские укрепления). Так было, например, на рубеже III—IV вв. в Сычуани, где «в то время люди жили в опасности и страхе и объединялись в деревенские укрепления» [Эршиу ши, т. 2, с. 1391].

Гибель Цзинь повлекла за собой решительный перелом в эволюции деревни. Характерная для эпохи упадка древней империи тенденция к концентрации населения сменилась противоположной тенденцией — к его диффузии. На Севере «варвары» и китайцы как бы поменялись местами: кочевники, превратившиеся в профессиональных солдат, укрепились в городах, а массы китайцев переселились на окраинные или недосыгаемые для конницы завоевателей районы. На Юге беженцы оседали в большинстве случаев разрозненными группами, и для характеристики их в летописях употребляется термин «ло» (13), ранее обозначавший тип «разбросанного» поселения кочевников. В географическом описании области Наньяньчжоу (Цзянсу) сообщается: «Те, кто переселялся, жили в беспорядке; десять семей составляли пять поселков (ло), и они были рассыпаны, как звезды... Население одного уезда расселялось в пределах целой области» [Эршиу ши, т. 2, с. 1691]. Немалая часть беженцев уходила в пустынные районы «гор и озер», однако большинство пополняло ряды зависимого люда цзяннаньских сильных домов и военнопоселенцев. Независимо от статуса населения оно жило повсеместно в «рассеянных деревнях» типа «тунь».

Хроника Южных династий различают лишь поселения государственные и частные. Государство стремилось подчинить себе естественно складывавшиеся деревенские общности, и к VI в. деревни-цунь уже были поставлены под строгий административный контроль.

Сходные процессы протекали на Севере. С одной стороны, некитайские правители Севера осуществляли широкую программу устройства государственных поселений, где древние китайцы жили попеременно с посаженными на землю кочевниками. С другой — господствующей формой естественной деревенской организации оставались деревни-цунь, в том числе «деревенские укрепления». Государство признавало новую общность и стремилось использовать ее самоуправление в своих интересах. Перемены, происшедшие в облике деревни за четыре столетия, получили к VII в. законодательное подтверждение в Танской империи, где в отличие от унифицированной системы общин (ли) периода Хань существовало официальное разделение на расположенные «внутри стен» городские кварталы (фан) (14) и «находившиеся в диком поле» деревни (цунь) [Нида, 1964, с. 418].

Мы можем говорить о важных качественных изменениях самой среды формирования китайского этноса, которым сопутствовали сдвиги в социальной структуре. В отличие от античной цивилизации в Европе, не пережившей гибели римской городской культуры, древнекитайская цивилизация, по-своему также изначально «городская», сумела перестроиться и возродиться на новой, «деревенской» основе. Перемещение ее центра на периферию, в «деревенскую глушь», ощущается на всех уровнях и в самых различных чертах общественной жизни и сознания той эпохи: от легенд о затерянной в горах вольной деревушке до подлинного культа отшельничества и эстетического любования природой. Переход к деревне «рассеянного типа» придавал древнекитайской цивилизации «открытый» характер и способствовал скорейшему перемешиванию китайцев и «варваров».

Родственно-личные отношения как социальный фактор

Уже в ханьскую эпоху господствовала обычная малая семья из 4—5 человек. Структура же и функции семьи как формы экономической, социальной и духовной общности имели свою специфику для различных географических регионов и слоев общества.

Во II в. н. э. на севере Китая распространился тип семьи, где взрослые сыновья вели с отцом совместное хозяйство. Главной причиной этой практики был, вероятно, прогресс агротехники, в частности новый метод вспашки плугом утяжеленной конструкции, осуществлявшейся, как правило, целой артелью из

расчета шесть человек на два пахотных буйвола [Кога, 1971, с. 144—148; Оти, 1977, с. 14—15]. Новый способ хозяйствования сложился первоначально на северо-востоке Китая, откуда распространился на центральные районы Севера. В конце правления Хань существовали официальные запреты на отделение сыновей от отцов, впоследствии отмененные по фискальным соображениям [Оти, 1961, с. 15—16]. Однако независимо от государственного законодательства раздел имущества при жизни родителей считался среди господствующего класса Севера верхом безнравственности.

На Юге, где общинные традиции были гораздо слабее и где развивалась принципиально иная земледельческая культура затопленных рисовых полей, раздел имущества при здравствующем отце был общепринятым для всех общественных слоев. Различия в организации семьи сознавались современниками той эпохи как одна из важнейших черт, разделявшая Юг и Север. В «Суйшу» о жителях области Янчжоу (Цзянси), надо полагать рукой северянина, записано: «В тамошних обычаях верить в демонов и духов, питать пристрастие к непристойным культам, отцы и сыновья нередко живут порознь» [Эршиу ши, т. 3, с. 2440]. То же сообщается о западной области Лянчжоу [Эршиу ши, т. 3, с. 2435]. О северовэйском чиновнике Пэй Чжи, в семье которого братья, живя под одной крышей с матерью, вели раздельное хозяйство и «питались из разных котлов», говорится, что Пэй Чжи «перенял нравы Цзяннани» [Эршиу ши, т. 3, с. 2059]. Впрочем, на Юге регистрировали братьев обычно по одному списку, что облегчало поставку людей на государственные отработки.

Малая семья играла главенствующую, но не исключительную роль в общественной жизни древних китайцев. Над ней стоял клан (цзунцзу), который в своем практическом облике как союз нескольких родственных ветвей, живших по соседству и сознававших свое единство, был важной частью повседневной жизни высших слоев общества. Клан мог осуществлять функции благотворительные, культовые, военной самообороны, образовательные, так что благополучие отдельной семьи не в последнюю очередь зависело от размеров и могущества всего цзунцзу. Границы собственности также зачастую превосходили рамки отдельной семьи. В ханское время и позднее совместное владение братьями или целой группой семей рабами, землей, угодьями было весьма распространено. Подчас все земельные владения родственных семей могли рассматриваться в качестве коллективной собственности клана. В одном случае упоминаются «двести цин клановой земли», отобранных чиновником у местного магната [Эршиу ши, т. 2, с. 1243].

Для рассматриваемого периода можно говорить о существовании среди господствующего класса Севера расширенных семей, охватывавших как минимум побочные линии родства. Раз-

меры их могли быть весьма внушительными. Судя по некоторым сообщениям, в период Северных династий семья, насчитывавшая от нескольких десятков до ста и даже более человек, считалась вполне обычной. Нередко кланы включали в себя семьи однофамильцев, вырастая иногда до колоссальных размеров. Сунский военачальник Сюэ Ань-ду жил вместе с 3 тыс. дворов той же фамилии [Эршиу ши, т. 2, с. 1638]. В начале VI в. предводитель знатного клана Ли из Чжао (Хэбэй) собрал несколько тысяч семей, носивших его фамилию [Эршиу ши, т. 4, с. 2851]. Вообще на Севере в однофамильцах видели родственников и считали своим долгом всячески им помогать — черта, по-видимому, чуждая южанам. Примечателен эпизод из жизни шаньсийского аристократа Ван И. Узнав, что сановник Восточного Цзинь Ван Юй его земляк и однофамилец, Ван И немедленно отправился к нему в надежде лучше устроиться на Юге, но встретил крайне холодный прием [Эршиу ши, т. 2, с. 1558].

Уже не столько к семье, сколько к ее идеальному образу относится формула «жить вместе несколькими поколениями, сообща владеть имуществом», которая со II в. стала подлинным девизом служилого сословия. Историки благоговейно заносили в анналы имена подвижников, сумевших добиться столь прочного согласия среди своей родни, благодарные потомки воздвигали каменные стелы с надписями, прославлявшими «родительскую любовь и сыновнюю почтительность». Но уже сама громогласность похвал молчаливо свидетельствует о том, что такая практика была в лучшем случае большой редкостью. Недаром об одном из героев патриархального быта летописец восторженно записал, что в мире только у него в семье «было сто мужчин и женщин, все носили конопляную одежду³, питались из одного котла, во дворе не слышно было праздных разговоров» [Эршиу ши, т. 3, с. 2031]. Идиллия «трапезы из одного котла» была не более чем семейным мифом служилых людей раннесредневекового Китая. Но не будем забывать, что в обществе строгого сословного разделения, где каждому сословию предписывался свой образ жизни и своя этика, приличествующая репутация, пусть чисто символическая, значила больше действительности.

Тенденция к укреплению родственных связей, рост клановой обособленности являлись оборотной стороной развала древней государственности. Принцип личного долга вышел за рамки семейно-клановых отношений и превратился в могучий фактор всей социальной и политической жизни. С наибольшей резкостью он заявил о себе в конце правления Хань, когда старый порядок уже изжил себя, а новый еще не сложился. Именно тогда появился так называемый трехлетний траур (при Ранней

³ В соответствии с древним этикетом одежду из конопли полагалось носить в знак траура по самым дальним родственникам в клане (так называемый трехмесячный траур).

Хань срок траура ограничивался 36 днями), который соблюдали не только по родителям, но и по своему патрону в администрации. Тогда же широко распространились и получили официальное признание институты гу ли (15) (бывших служащих) — чиновников, лично обязанных тому или иному влиятельному лицу, и мэнь шэн (16), цзы ди (17) (учеников), имевших очень мало общего с настоящими учениками. То были люди, связавшие свою судьбу с кем-либо из сильных мира сего в расчете на выгоды такого альянса. С углублением сословного неравенства «ученики» почти слились с прочими категориями зависимого люда: они могли работать в поле, служить в дружине, вести бойкую торговлю и даже разбойничать под прикрытием своего «учителя». Однако по своему статусу они стояли выше слуг и простолюдинов и относились, скорее, к низшим слоям служилого класса [Кавакацу, 1958, с. 194].

С началом «великой смуты» принцип личного долга приобрел совершенно исключительное значение. Достаточно сказать, что Цао Цао не раз прощал тех, кто под угрозой смертной казни оплакивал его убитых врагов из чувства долга по отношению к прежнему покровителю [Эршун ши, т. 2, с. 0951, 0954]. Что же касается Юга, то Сунь Цюань даже свои отношения с царством Шу мыслил в категориях личного долга. Еще в 208 г. Сунь Цюань, у которого служил советником Чжугэ Цзинь, старший брат Чжугэ Ляна, принял предложение последнего о союзе на условиях преданности младшего брата старшему [Эршун ши, т. 2, с. 1046]. Возобладавший в III в. сословный слой с его объективным критерием родовитости несколько ослабил роль чисто личностных отношений, но идеал «преданности из долга» оставался незыблемой основой феодальной морали, отчасти даже противопоставляемой императорской власти. Формулировки типа «законы государя устанавливаются наверху, этическим нормам следуют внизу», «государь казнит наверху, личному долгу следуют внизу» [Эршун ши, т. 2, с. 1211, 1339] принадлежат всей эпохе III—VI вв.

На личностных началах строился, как мы уже могли убедиться, уклад сильных домов, где отношения господства и подчинения были облечены в патриархальную оболочку. Все члены объединения считались как бы «одной семьей», ибо диктаторские полномочия предводителя господствующего клана целиком распространялись на зависимый люд. Не случайно в новую эпоху появился обычай составления всякого рода «семейных заповедей» или «указов», регламентировавших все стороны жизни такого коллектива. В одном литературном сюжете V в. некий «прислужник-гость», укоряя младшего брата хозяина, вступившего в связь с его женой, ссылается на «семейные заповеди» [Ватанабэ, 1974, с. 15].

Как явствует из данного эпизода, семьи подневольных людей не обладали самостоятельностью по отношению к семье хозяи-

на, но по этой же причине они в известных пределах могли апеллировать к обычному семейному праву. Отечественная любовь и забота о своих людях являются, по крайней мере для Севера, почти непременным атрибутом образа деревенского предводителя, каким он встает со страниц хроник тех времен. И летописцам казалось вполне естественным сравнивать достоинства деревенских вождей следующим образом (речь идет о более воинственных и более коллективистических северянах): «В стрельбе из лука Чэнь Синь уступает Хань Юну, но в раздаче богатств, оказании милостей, умении привлечь сердца своих людей Хань Юн уступает Чэнь Синю» [Эршиу ши, т. 3, с. 2327].

Если клановая замкнутость и противостояние «доброе» и «подлого» люда препятствовали этнической консолидации китайцев в ранне средневековье, то фактор внутреннего единства тех же сильных домов оказывал обратное действие. Коллективизм сильных домов Севера сыграл важную роль в событиях середины VI в., когда не только «деревенские предводители», но также их зависимые люди и даже рабы получали государственные посты. Коалиция различных социальных слоев, имевшая своим истоком сплоченность «деревенских войск» сильных домов, стала основой новой мощной империи.

Слой ши и становление аристократии

Усобица конца правления Хань и Троецарствия осталась в китайской истории романтическим «веком героев». На протяжении III—VI вв. военный фактор решительно преобладал над гражданским управлением. Но ни четыре столетия войн и завоеваний, ни военизированный уклад сильных домов не привели в Китае к выделению особого сословия воинов. Начертанный еще Сыма Цянем образ «странствующего поборника справедливости», как бы ни напоминал он европейский идеал рыцарства, стал в Китае достоянием поэзии и народных романов, отчасти практической морали долга, но не истории социальных и политических институтов. Главными виновниками того, что путь воина, даже в его идеализированных формах, был отнесен на периферию китайской цивилизации и расценивался чуть ли не как синоним беззакония, следует считать слой ши (18) — ученых людей — слой по своему воспитанию и мировоззрению прежде всего чиновничий. Его роль в социальной истории ранне-средневекового Китая столь велика, что о ней надо сказать особо.

Прежде всего хотелось бы отметить одно важное новшество послеханьского времени, которое можно охарактеризовать как рост провинциального самосознания. С конца II в. появился новый жанр литературы — сборники жизнеописаний «возвышенных мужей», «прежних мудрецов» или «почтенных старейшин» той или иной местности. В III в. уже почти каждая область,

включая Сычуань и Цзяннань, располагала одним, а то и несколькими сборниками такого рода, которые впоследствии неоднократно переписывались и дополнялись. Тогда же, с рубежа III в., большой общественный резонанс получили дебаты о достоинствах уроженцев различных местностей, в дальнейшем также уже не утихавшие. Сам факт распространения таких дискуссий, как и однотипность земляческих сборников, мог иметь место лишь там, где существовало отчетливое сознание своей принадлежности к общему кругу ценностей. Действительно, наряду с литературой регионального значения возникли сводные сборники, например: «Жизнеописания возвышенных мужей» Хуанфу Ми (218—282), «Жизнеописания славных мужей» Юань Хуна (328—376), «Категории мужей в пределах морей» Лю И-цина (401—443) и др. Сейчас об этой литературе приходится судить лишь по названиям и разрозненным фрагментам: будучи продуктом своей эпохи, она канула в Лету вместе с ней. Но, видимо, не будет натяжкой полагать, что образы «прежних мудрецов» или «славных мужей» символизировали собой определенные формы духовной и в конечном счете социальной общности, правда, общности, имевшей своей основой региональное различие.

Чтобы оценить характер этой общности, нужно вернуться к обстоятельствам политической борьбы, развернувшейся в обстановке острого кризиса Ханьской империи. Со второй половины II в. в центральных областях страны, главным образом в Инчуане, Шаньяне, Жунане, Чэньлю, Наньяне, возникла самодеятельная практика личных оценок, именовавшихся «чистыми» или «деревенскими» суждениями — циньи (19), сялунь (20). В кратких отзывах, нередко стихотворных, прославлялись достоинства ученых людей и предводителей влиятельных семей округи, чиновников провинциальной и даже столичной администрации. Отражая борьбу за власть между отдельными группировками правящего класса, «чистые суждения» в конкретной исторической обстановке тех лет приобрели ярко выраженный оппозиционный характер. Объявляя своих противников в государственном аппарате «грязными», вдохновители движения, списавшие почетное прозвище славных мужей, выступали, по существу, против уклада сильных домов: роста крупной земельной собственности, денежной экономики и, наконец, против связанного с ними ханьского режима. Их идеалом была конфуцианская утопия патриархальной общины, отрицаемая объективной тенденцией социально-экономического развития. После расправ над критиками с позиций «чистоты» в 166 и 169 гг. консервативно-утопическая природа их программы проступила еще нагляднее. Героями дня стали мужи, ушедшие от общества, предпочитавшие скромную жизнь в родной деревне блеску службы.

Сентиментальные рассказы о «бедных ученых», в таком изобилии произведенные на свет движением «чистоты», не следует

принимать за чистую монету. Но мода на опрощение не была и случайной. Концентрация земельной собственности и жажда обогащения, охватившая правящую верхушку Хань, неудержимо влекли империю к дезорганизации и развалу. Соответственно институт «чистых суждений» отразил внутреннюю противоречивость этого развития: огромная сила и вес принципа «чистоты» были прямым следствием роста могущества местных магнатов, идейно же этот принцип являл собой его отрицание. Но, раз возникнув, новый идеал сам начал диктовать обществу свои законы. Пожалуй, никогда за всю историю Китая не было так важно сохранить лицо скромного любимца деревни и никогда репутация отшельника не сулила столько выгод, как в III—VI вв.

Тридцать лет действия «чистых суждений» не пропали даром: в полосу смут ши вступили вполне сформировавшимся слоем, носившим звание миньван (21) (надежда народа)⁴. Присущее ему сознание своей общности, собственного достоинства и, наконец, избранности звучит в мотиве дружбы, столь ярко запечатленном в новой лирике, множестве эпизодов из жизни «славных мужей» и даже изобразительном искусстве той эпохи (рис. 3). Сподвижник Цао Цао Кун Жун выражал, хотя и в крайней форме, характерное умонастроение тех лет, когда доказывал, что некий человек, убивший в дороге своего спутника, чтобы накормить брата, не сделал ничего дурного, поскольку, во-первых, он выполнял свой родственный долг, а, во-вторых, спутник не был его другом и, следовательно, убить его значило убить всего лишь «говорящую птицу или зверя» [Ма Цун, б. г., с. 60]. Одновременно, с тех пор как в 184 г. опальные сборники «чистоты» получили прощение, наблюдается тесное сотрудничество между главами военных союзов и «славными мужами», которые оказались практически единственной силой, способной консолидировать разрозненные военные клики. Более других стремился заручиться поддержкой деятелей «чистых суждений» Цао Цао, назначавший их на ключевые посты в гражданском управлении. Так прежде оппозиционный и провинциальный институт получил государственную санкцию. Тот факт, что инициатива учреждения порядка «девяти категорий» принадлежала сановнику Чэнь Цюню, выходцу из клана, давшего немало «славных мужей», лишний раз подтверждает очевидную истину: в новых условиях жизнеспособная политическая система могла быть создана только на базе «деревенских суждений».

На Юге «чистые суждения» не встретили поддержки. Сунь Цюань и его окружение милостиво обходились с ши, бежавшими от смуты на Юг, но последние оставались нахлебниками в домах местных магнатов; в них ценили ученых, но не признавали политических деятелей. Еще в 205 г., когда молодой ученый

⁴ Это понятие означало также: «те, к кому обращены чаяния народа».



Рис. 3. Разговор друзей. С настенного рельефа из погребения V—VI вв. [Ван Цю-юнь, 1957, № 7].

Шэнь Ю задумал насадить в ставке Сунь Цюаня нравы критики с позиций «чистоты», властитель Юга попросту убил его [Эршиу ши, т. 2, с. 1033]. Квазиобщинные институты не имели на Юге ни базы, ни среды для существования в условиях, когда

общинный уклад горных сообществ открыто противостоял сильным домам Цзяннани. В то самое время, когда на Севере династия апеллировала к «надежде народа», правители У выслали карательные экспедиции против «народных вождей».

На Севере действие системы «деревенских категорий» за полстолетия радикально изменило облик господствующего класса. Из числа влиятельных кланов, наследственно закрепивших за собой высшую вторую категорию из присуждаемых «деревенскими суждениями», сложилась новая аристократия, не чиновная, но, скорее, «провинциальная» по своему характеру. Ее привилегии узаконил эдикт 280 г., даровавший освобождение от налогов и право держать зависимых людей «царствующему дому, гостям государства, потомкам прежних мудрецов, сыновьям и внукам ши» [Эршиу ши, т. 2, с. 1154]. Наметившийся еще на рубеже столетия разрыв между провинциальными и огосударствленными «чистыми суждениями» завершился к тому времени полной эмансипацией последних от своей базы. Теперь создаваемое ими общее мнение стало орудием в руках узкого круга семей, обеспечивших себе высшие посты в администрации. Соответственно изменился смысл личных оценок. Ушли в прошлое времена боевых лозунгов конца правления Хань и споры о критериях определения способностей в период Вэй: новой знати было чуждо первое и не нужно второе. Она нашла свою точную, хотя и довольно своеобразную мерку человеческих достоинств. Практика личных оценок выродилась в чистую риторику, в искусство составления афористических «прозвищ», как правило не имевших никакого отношения ни к деловым, ни к нравственным качествам оцениваемой личности. Чаще всего здесь фигурировали цветистые образы вроде «безбрежного оксана», «могучей сосны», «белого журавля в небе», «ослепительной горы из яшмы» и т. д.

Сословный характер общества Южных и Северных династий

Историк-южанин Шэнь Юэ (441—513), рассуждая о судьбе системы «деяти категорий», отмечал, что если при Чжоу и Хань общество разделялось на «мудрых» и «неученых», то со времен Вэй и Цзинь картина изменилась: теперь основная грань пролегла между «знатными» и «безродными», иначе говоря, между ши и шифафу (22) (аристократами) и шу (23) (простолюдными) [Эршиу ши, т. 2, с. 1646]. Шэнь Юэ предвосхитил точку зрения современных исследователей, единодушно отмечающих в качестве главного отличительного признака правящего класса в Китае в III—VI вв. господство знати по праву рождения. Строжайшая сословная иерархия, безусловный примат идеи родovitости и сопутствовавшее им обостренное чувство сословной принадлежности пронизывают всю общественную жизнь правя-

ших верхов Южных и Северных династий до последних мелочей. Изучение такого общества, столь непохожего на привычный образ позднейших бюрократических империй, ставит ряд специфических проблем, в большинстве своем еще не решенных.

На Юге заметное культурное превосходство бежавшей за Янцзы северной знати позволило ей выработать сравнительно полный и тщательный сословный регламент. Верхнюю ступеньку социальной лестницы занимали цзяцзу (24), цзюмэнь (25) (первостатейные, или старые, кланы), которым противостояли худородные ханьжэнь (26), суши (27) (букв. «холодные, или простые мужи»). Последние, в свою очередь, разделялись на цзымэнь (28) и хоумэнь (29) (второстепенные и поздние дома). Низший слой свободного населения составляли дома трех и пяти, называвшиеся так в соответствии с правилами поставки людей для несения повинностей: от трех податных один человек, от пятерых — два. Родовитость клана удостоверялась его географическим происхождением, даже если оно, как было с переселенческой знатью, не соответствовало фактическому месту жительства аристократов. Не менее важным документом являлась родословная клана, на основании которой присваивались, точнее, подтверждались личные категории. В начале правления Восточной Цзинь появился первый свод знатных фамилий, состоявший из десяти разделов. Впоследствии реестры знатных фамилий, так называемых байцзя (30) — «ста семей» неоднократно исправлялись, дополнялись и довольно скоро приняли вид многотомных уложений. Пальма первенства принадлежала «переселенческим фамилиям» бывших северян. Коренные «кланы Юго-Востока» были представлены в генеалогических реестрах отдельным разделом с оговоркой, что они не принадлежат к числу «ста семей» [Эршиу ши, т. 3, с. 2684]. Как всегда в аристократическом обществе, важным признаком знатности считался определенный шифэн (31) (стиль жизни ши). Старинная оппозиция благородного мужа и низкого человека звучала в то время так: «Благородный муж заботится о стиле жизни ши, низкий человек занят несением повинностей» [Эршиу ши, т. 2, с. 1279].

Высшая знать Юга, почти сразу выродившаяся в консервативную замкнутую касту, не принимала в свои ряды представителей даже именитейших кланов Севера, если они переселялись позднее нее [Эршиу ши, т. 2, с. 1301]. Сами императоры не были властны над сословными перегородками. Характерный эпизод связан с именем Цзи Сэн-чжэня, фаворита императора У-ди династии Ци. Выходец из семьи мелкого военного чиновника, Цзи Сэн-чжэнь просил своего августейшего покровителя даровать ему звание шидафу. «Я сам не могу это сделать», — ответил император и посоветовал обратиться к аристократу Цзян Сяо. Когда же Цзи Сэн-чжэнь пришел к Цзян Сяо, последний, выслушав просьбу, только и сказал слугам: «Отнеси-

те-ка мое сиденье подальше от гостя!» [Эршиу ши, т. 3, с. 2635].

В государственном аппарате барьер между аристократами и «холодными» выражался в разделении должностей на «чистые» и «грязные». Эти понятия давно утратили моральный оттенок и стали просто частью канцелярской терминологии. Обладание второй категорией давало аристократам право занимать «чистые» должности (главным образом высшие посты в столичной администрации) и заступать на них еще в юном возрасте, тогда как «холодные» ши могли поступать на службу только с 30 лет и лишь после сдачи экзаменов. В те времена ходила поговорка: «Кто может залезть в экипаж и не вывалиться, становится составителем указов. Кто умсет написать „Как вы себя чувствуете“, получает пост в императорской библиотеке» [Янь Чжи-туй, б. г., с. 25].

Все же аристократия даже в период ее наибольшего расцвета нельзя назвать в полном смысле правящим классом. Само понятие «ши» по-прежнему подразумевало не только знатность, но и ученость, и современники подчас не находили ничего странного в том, что какой-нибудь слуга «владел стилем ши», и даже хлопотали о его освобождении [Эршиу ши, т. 2, с. 1245]. Кроме того, аристократия не прибрала к своим рукам всю власть и не стремилась к этому. В сущности, она была равнодушна к чиновной номенклатуре. В словах Цзи Сэн-чжэня, заявившего после встречи с Цзян Сяо, что «знать не служит Сыну Неба», звучала не только личная обида. Аристократы были преданы не существующей власти, но существующему социальному порядку и представляли себя «необычайными людьми», теми «белыми журавлями в небе», которых было не так-то просто запрячь в телегу бюрократического правления. Зато чиновники из «холодных» домов, представлявшие семьи военачальников и южных магнатов, не только направляли повседневную работу государственного аппарата, но и играли всевозрастающую роль в политической жизни. Так сложилась пронизывающая всю историю Южных династий оппозиция деятельного, напористого, опирающегося на военную силу хунородного чиновника и сентиментального, изнеженного, витающего в облаках аристократа. И если аристократы считали «холодных мужей» деревенщиной, то в глазах этих последних они сами выглядели пошлостью.

Взаимная неприязнь аристократов и хунородных в одних сферах не мешала им сотрудничать в других. Одним из каналов, смягчавших сословную рознь, был институт «ученичества». Поскольку аристократы освобождались от уплаты рыночной пошлины и налога с торгового оборота, «ученики» из хунородных купцов пользовались этими льготами к выгоде патрона и своей собственной.

Практически безраздельное господство аристократии продолжалось лишь до конца IV в. С воцарением династии Сун ари-



Рис. 4. Император и его свита. С барельефа VI в.
[Кавакацу, 1974, с. 241].

стократия потеряла контроль над армией, а ее деятельность была поставлена под строгий надзор государства. Известное укрепление сословных барьеров в V в. было, по-видимому, не более чем «аристократической реакцией» в обстановке возвышения низших слоев ши и богатых простолюдинов, хотя размеры этого процесса еще нуждаются в уточнении. Династии взяли на себя заботу об охране сословной чистоты, но делали это в интересах фиска и, более того, дальнейшего ослабления аристократии. Разгром Цзянькана и Цзянлина в середине VI в. окончательно обескровил старую аристократию. Но если уже к VI в. родовитая знать умерла как политически активное сословие, то она сохраняла за собой огромную силу культурной традиции, миссию учителя и наставника. Возможно, аристократы были нелепы в своей «декоративной» роли знатоков этикета и сочинителей стихов — того, что относилось к «малому пути» в отличие от «великого пути» управления государством. Но у них было одно несомненное достоинство: даже под угрозой голодной смерти они не желали выменивать свои книги на рис. И потомки тех, кто, подобно военачальнику Шэнь Цин-чжи в 450 г., смеялся над «бледными книжниками», сами бержно принимали и хранили их наследие.

На Севере ситуация была более запутанной. Стремясь привлечь к себе верхи китайского общества, «варварские» правители «принимали реестры Вэй и Цзинь», т. е. признавали сословную градацию и привилегии знати. Встречающиеся в хрониках северокитайских государств упоминания о «домах ши второй категории», «семьях Вэй и Цзинь», «чистом чиновничестве»

имели, надо полагать, вполне реальный социальный смысл (рис. 4). В V в. отчетливо выделяется небольшая группа родо-витой знати, скрепленной воедино узами внутрисловных браков [Миякава, 1943, с. 203]. Однако владычество «варваров» заключало в жесткие рамки и привилегии северной знати, и весь ее престиж. Характерный для некитайских династий курс на отбор чиновников «по талантам», бесспорно, не был простой данью традициям древнекитайской государственности. Он объективно отвечал интересам завоевателей, стремившихся удержать в повиновении все китайское общество. Поэтому трудности альянса императорской власти и аристократии, не совсем приятного для обеих сторон даже на Юге, ощущались на Севере особенно сильно. По сравнению с Югом северные аристократы в гораздо большей степени зависели от императорского двора и вместе с тем гораздо острее ощущали свою отчужденность от него — вплоть до советов детям никогда не занимать высоких постов [Эршиу ши, т. 4, с. 2827].

Хотя на Юге регулирование сословной иерархии, по крайней мере до VI в., оставалось частным делом самих аристократов, консерватизм южной знати, опиравшийся на ее неоспоримый культурный авторитет, имел черты почти законодательной гласности. На Севере, несмотря на видимую опеку государства, аристократический консерватизм, вырвавшийся главным образом из практических норм социального поведения, например заключения браков, существовал, скорее, негласно. Облик северной знати нес на себе глубокую печать провинциальной ограниченности сильного дома. Аристократы Севера были значительно деятельнее, авторитарнее, воинственнее «переселенческих фамилий» Юга и тем не менее много беспомощнее их в организации единой государственной иерархии. Существовали три основные региональные группировки: знатные фамилии Хэбэя и Шаньдуна, Гуаньчжуна и севера Шаньси. По свидетельству историка китайской аристократии той эпохи Лю Фана (VIII в.), самой родо-витой считалась хэбэй-шаньдунская знать, которая «устанавливала порядок для всех ши Среднего государства» [Эршиу ши, т. 5, с. 4094]. Едва ли, однако, этот порядок отличался прочностью, ибо попытка Тоба Хуна учредить на его основе официальную сословную иерархию породила ожесточенные споры и соперничество между отдельными аристократами и целыми группировками, впоследствии уже не ослабевавшие. После падения Северовэйской империи разгорелась борьба между старой аристократией и новой «заслуженной знатью», представленной сяньбийскими и китайскими военными вождями. Победа «заслуженной знати», военно-плебейской по своей природе, по сути, означала закат прежнего аристократизма Южных и Северных династий.

Сословный строй и аристократия III—VI вв. сыграли в этническом развитии китайцев не менее двойственную роль, чем

прослеженный ранее фактор господства социально неоднородных, но крепко спаянных личностных объединений. Сама позиция аристократии была крайне противоречива. Будучи наиболее привилегированным слоем общества, она оставалась чуждой императорско-бюрократической государственности; «провинциально-общинная» по своим истокам, она открыто противостояла действительному провинциализму местных сильных домов и только играла в общинное прошлое. Так, будучи по самой своей природе призванной воплощать «истинно китайский» дух, родовитая знать, как целостный историко-культурный феномен, была, в сущности, сугубо антитрадиционалистским слоем. Она и предложила нечто абсолютно новое — внесоциальное социальное и культурное единство, воздвигнутое на основе безусловного признания регионально-земляческих различий. Одним из первых практических результатов этой ориентации явились подчеркнута равноправные дипломатические отношения между Севером и Югом — тоже дело рук исключительно аристократов. Возможно, изложенные в таких, несколько парадоксальных понятиях, особенности социально-политического положения аристократии в какой-то мере помогут пролить свет на загадку эволюции китайского этноса в рассматриваемый период: его необычайной устойчивости при столь же поразительном обновлении.

ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ



ЧИСЛЕННОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ

Формулируя свой взгляд на «смутное время» — III—VI вв. — как на период долгого и неотвратимого упадка, Л. Н. Гумилев считал, что объективным критерием достоверности подобной оценки является кривая численности населения: в рассматриваемое время она, по его мнению, опустилась до минимального уровня между пиками, соответствующими эпохам Хань и Суй — Тан [Гумилев, 1974, с. 232—233]. Констатация резкого изменения численности населения страны явилась основанием и для другого не менее важного вывода: новая популяция, пришедшая в конце VI в. на смену старой, ханьской, не была продолжением последней. Это были совершенно новые этносы — южнокитайский и северокитайский, существенно отличавшиеся от древнекитайского [Гумилев, 1974, с. 233]. Изучение проблемы численности населения древнего Китая в III—VI вв. приобретает, таким образом, особое значение в свете вопросов, являющихся предметом исследования в данной книге.

Кривая численности населения и темпы прироста

Если в эпоху Хань, полагает Л. Н. Гумилев, население древнего Китая составляло 59 594 978 человек (а это, по его словам, «можно считать оптимальным наполнением вмещающего ландшафта, без необходимости изнурения природных ресурсов» [Гумилев, 1974, с. 232]), то в результате восстания «краснобровых» погибло 70% жителей, а затем прирост покрыл потерю, и к 157 г. число древних китайцев достигло 56 486 856. После смуты Троецарствия население Китая насчитывало 7 672 881 человек, к 280 г. численность населения составила уже 16 163 863, а в 589 г. — 11 млн. Однако, отмечает Л. Н. Гумилев, в 50—80-х годах VI в. население интенсивно росло, и, следовательно, в наиболее тяжелое двадцатилетие — с 534 по 554 г. — его численность упала еще ниже, нежели после Троецарствия. После-



Рис. 5. Кривая численности населения Китая в III в. до н. э. — XIII в. н. э. (по Л. Н. Гумилеву) [Гумилев, 1974, с. 232].

дующий подъем произошел к 606 г., когда она поднялась до 46 млн.—«это [был] опять-таки результат естественного прироста, характерного для земледельческих стран с мягким климатом» [Гумилев, 1974, с. 232, 233]. В целом динамика численности населения Китая в III—VI вв. представляется Л. Н. Гумилеву в виде кривой, представленной на рис. 5. Цифровые данные о численности населения страны во 2 г. н. э., 280 и 609 гг., по материалам «Ханьшу», «Цзиньшу» и «Суйшу», приведены в табл. 3.

Таблица 3
Данные о территории и населении империй Хань, Цзинь и Суй

	2 г. н. э.	280 г.	609 г.
Округа	103	172	190
Уезды	1 346	1 232	1 255
Дворы	12 233 062	2 343 765	8 907 546
«Рты»	59 594 978	?	46 019 956

Основываясь на сопоставлении статистических данных, приводимых в китайских исторических сочинениях, многие современные ученые, подобно Л. Н. Гумилеву, констатировали колоссальный спад численности населения древнего Китая, происходящий на IV—VI вв. Все они исходили из допущения, что восстания, внутренние междоусобные войны или вторжения кочевников могли приводить к катастрофическим сдвигам в численности населения страны (так, Л. Джайлз, например, утверждал, что мятеж Ань Лу-шаня привел в 755 г. к сокращению

населения с 51,5 млн. до 17 млн. [Giles, 1915, с. 480]. Соответственно восстановление «порядка» в сочетании с благодатными условиями мягкого климата могли якобы в течение жизни одного поколения удвоить численность населения. Если бы это действительно было так, то годовой прирост населения должен был составлять 3—4%. Утверждение же, что с 50-х годов VI в. до 606 г. население Китая выросло с 7 млн. до 46 млн., предполагает возможность годового прироста, составляющего около 10%.

Естественно возникает вопрос: возможны ли были столь высокие темпы прироста населения Китая в эпоху раннего средневековья?

Как было показано Б. В. Урланисом, сравнение темпов прироста населения может быть использовано демографом в качестве критерия достоверности используемых им данных. «В ряде случаев,— пишет он,— обнаруживается дефектность материала, если проверка его показывает несуразно большие темпы» [Урланис, 1941, с. 16].

Историко-демографические исследования свидетельствуют, что общей тенденцией динамики численности населения Земли в разные исторические периоды является относительное ускорение темпов роста его численности, причем резкий скачок в этом отношении наблюдается лишь накануне перехода к эпохе капитализма. В Европе годовой процент прироста в XI—XV вв. колебался от 0,09 до 0,2% [Урланис, 1941, с. 91]. В Китае в XVII—XIX вв. среднегодовой прирост численности населения не превышал 1%¹. С этой точки зрения уровень темпов прироста, составляющий в III—VI вв. 3—10% в год, явно указывает на необходимость критически рассмотреть исходные данные с точки зрения их надежности.

Перепись населения или списки налогоплательщиков?

Одним из важных аспектов этой проблемы Г. Биленстейн, автор специального исследования по исторической демографии Китая I—VIII вв., считает ответ на вопрос: на чем основываются приводимые источниками данные — на переписях населения или на ведомостях сбора подушного налога [Bielenstein, 1947, с. 128]? Его предшественники по-разному отвечали на этот вопрос. Э. Бьё [Biot, 1836], У. Рокхил [Rockhill, 1904, с. 303], К. Фитцджеральд [Fitzgerald, 1936, с. 137] и другие синологи считали, что всюду в источниках речь идет о численности налогоплательщиков; И. И. Захаров [Захаров, 1852], Л. Джайлз [Giles, 1915, с. 480], А. Масперо [Maspero, 1916, с. 681] утверждали противоположное. Г. Биленстейн впервые убедительно

¹ Устное сообщение Дж. Росмана (Принстон, США), автора неопубликованного исследования по демографии Китая в эпоху Цинь.

показал, что в исторических сочинениях до нас дошли данные двоякого рода; в одних случаях это результаты переписи всего населения, в другом — только взрослого населения, подлежащего обложению налогом. Если это так, приводимые источниками цифровые данные нельзя сопоставлять без их предварительной корректировки.

Имеющиеся в нашем распоряжении письменные памятники нередко приводят численность как «ртгов», так и «дворов». Это обстоятельство было использовано Г. Биленстейном: очевидно, считает он, что в переписи всего населения, включая детей и престарелых, средние размеры семьи должны быть больше, чем в переписи податного населения. Подсчеты показывают, что в Китае в конце эпохи древности средние размеры семьи составляли примерно 5 человек. В ханьское время положение, когда «земледелец имеет семью из пяти едоков», считалось нормальным [Бань Гу, 1964, т. 4, с. 1132]; ведомости на ссуду зерном в общине Чжэнли, датируемые началом II в. до н. э., дают среднюю цифру 5,2 человека на семью [Хун И, 1974, с. 81, 82]. Во 2 г. н. э. численность населения Ханьской империи определялась в 12 233 062 двора и 59 594 978 человек, что дает в среднем по 4,8 человека на двор [Бань Гу, 1964, т. 6, с. 1640], а в 140 г.— соответственно 9 698 630 дворов и 49 150 220 человек, т. е. около 5 человек на двор [Ван Сянь-цзянь, 1959, т. 5, с. 4133]. В VII—VIII вв. средние размеры семьи в данных переписей остаются на прежнем уровне: в 609 г. население империи Суй составляло 8 907 536 дворов и 46 019 956 человек, что соответствует 5,2 человека на семью; в 732 г. в Танской империи было 7 861 236 дворов и 45 431 265 человек (по 5,7 человека на двор), а в 742 г.— соответственно 8 525 763 двора и 48 909 800 человек (по 5,2 человека на двор) [Bielenstein, 1947, с. 126].

Обращает на себя внимание тот факт, что в «Цзютаншу» приводится не только численность населения на 742 г., но и параллельные данные, помеченные словом «прежде». Установлено, что они могут относиться к 634—643 гг. Численность населения, равная в то время 2 992 779 дворам и 12 млн. человек, должна, казалось бы, указывать на еще один резкий спад демографической кривой между пиками 609 г. (49 млн. человек) и 742 г. (45 млн. человек). При этом, поскольку в источнике приводится не только суммарная численность населения, но и данные по отдельным округам империи, приходится допустить, что столь резкое сокращение населения в середине VII в. произошло не в одном каком-либо месте, а равномерно по всей территории страны, после чего столь же равномерно утроилось. Между тем средние размеры дворов в данных 634—643 гг. (4 человека) не согласуются с предшествующими и последующими материалами. На этом основании Г. Биленстейн и приходит к выводу, что катастрофическое сокращение численности населения империи Тан в VII в. является мнимым: цифры, по-

Наличие статистических материалов о численности населения страны, содержащихся в различных исторических источниках *

Источник	Год н. э.	Наличие исторических материалов	
		Все население	Податное население
«Ханьшу»	2	+	—
«Хоуханьшу»	140	+	—
«Цзиньшу»	280	—	+
«Суншу»	464	+	—
«Вэйшу»	VI в.	—	+
«Цзютаншу»	634—643	—	+
«Цзютаншу»	742	+	—

* Bielenstein, 1947, с. 155.

меченные словом «прежде», представляют собой данные лишь о податном населении [Bielenstein, 1947, с. 153].

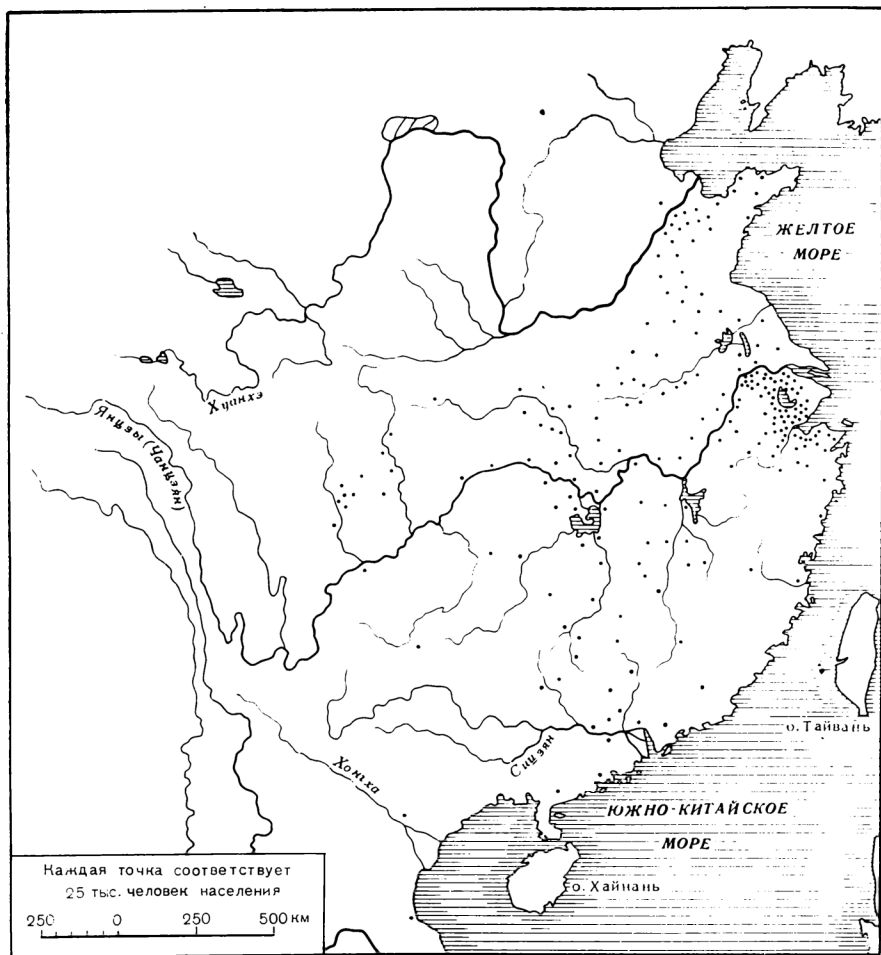
Учитывая критерий среднего размера семьи, Г. Биленстейн следующим образом дифференцирует материалы о численности населения в различных источниках (табл. 4).

Факторы, влиявшие на достоверность статистики

Установление указанного различия в характере данных о численности населения Китая, приводимых в различных источниках, не исчерпывает проблемы их критического анализа. Изучая материалы о численности населения Юга, датируемые серединой V в., Г. Биленстейн обратил внимание и на другие обстоятельства, которые необходимо учитывать при оценке степени достоверности статистических материалов китайских источников.

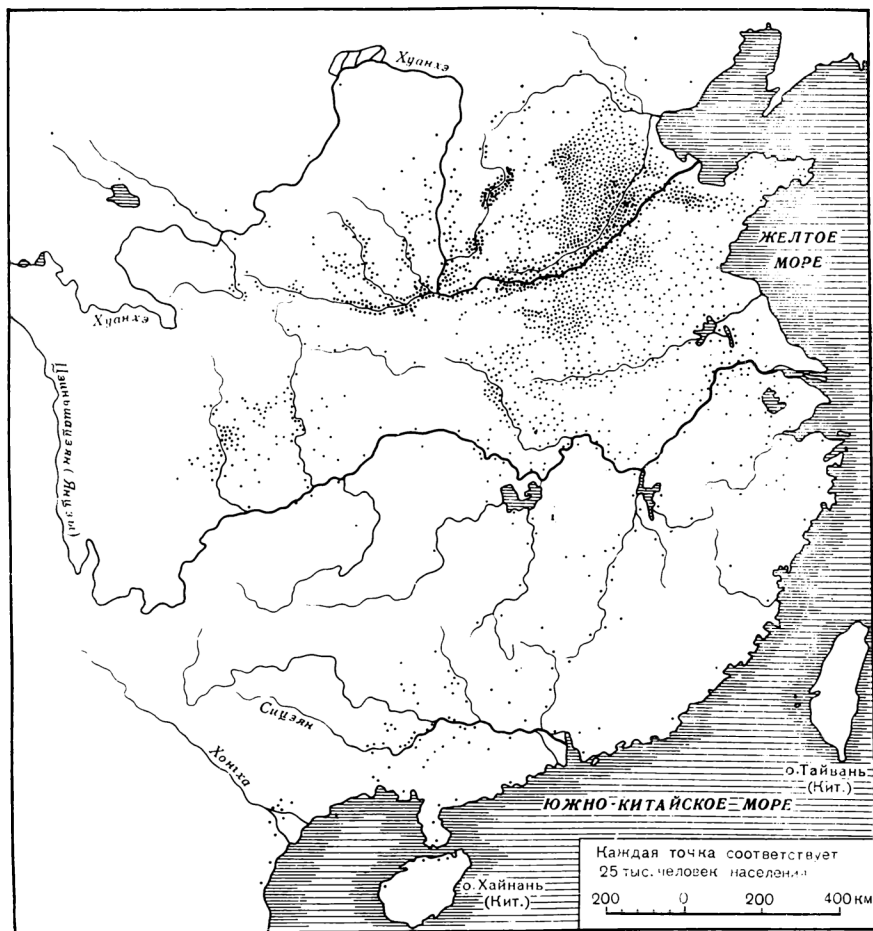
«Суншу» содержит сведения о том, что в V в. общее число дворов в государстве Сун равнялось 0,9 млн. при общей численности населения 5,3 млн. Среднее число «ртов», приходящееся на один двор (5,9), исключает возможность того, что перед нами результаты переписи одного лишь податного населения. Но эти цифры сами по себе настолько низки, что на первый взгляд, казалось бы, подтверждают гипотезу демографического перигея в IV—VI вв.

Однако картина в значительной мере проясняется, как только эти данные были представлены картографически (карта 5). Сопоставление с аналогичной картой, составленной на основе материалов 609 г. (карта 6), показывает, что более или менее достоверные сведения о численности населения царства Сун касаются почти исключительно районов, непосредственно приле-



Карта 5. Размещение населения на территории царства Сун в 464 г.

гавших к столице. Для всей остальной территории сообщаемые сведения не соответствовали реальному положению вещей. Вполне закономерен поэтому вывод Г. Биленштейна: в государстве Сун «уездные чиновники либо контролировали лишь небольшие районы вблизи городов, где они находились, либо вовсе не заботились о составлении достоверных переписей населения; в любом случае оказывается, что влияние правительства было ограничено незначительной частью страны, а это, в свою очередь, объясняет, почему империи Юга так и не смогли использовать благоприятные возможности для восстановления единства Китая» [Bielenstein, 1947, с. 145].



Карта 6. Размещение населения на территории царства Суй

Такое же положение было характерно и для Севера. В данных о численности населения отдельных округов и областей империи Северная Вэй ряд граф содержит лакуны. Автор «Вэйшу» по этому поводу замечает, что «в тех местностях, которые расположены далеко и сообщение с которыми затруднено, сведения о числе округов, уездов, дворов и населения зачастую отсутствуют» [Эршиу ши, т. 3, с. 2156]. Это и неудивительно: составление подворных списков было в то время чрезвычайно сложным делом, что видно на примере списка, обнаруженного в Дуньхуане и датированного 416 г.:

«Община Гаочан, волость Ситан, уезд Дуньхуан, округ Дуньхуан.

Пэй Бао, солдат, 66 лет. Его жена Юань, 63 лет. Его сын Цинь, 39 лет. Младший брат Лун, 34 лет. Жена Циня, Чан, 36 лет. Жена Луна, Су, 22 лет. Сын Циня, Ян, 2 года. Взрослых мужчин — 2. Взрослых сыновей — 1. Детей — 1. Женщин — 3. Всего сдоков — 7» [Giles, 1915, с. 475].

Необходимая для составления подобных списков тщательная регистрация каждой семьи и всех без исключения ее членов с указанием имени, пола и возраста была возможна лишь при условии хорошо налаженного контроля над населением со стороны местных властей.

Другим фактором, оказывавшим воздействие на степень достоверности данных переписей, были последствия тех социальных процессов, которые характеризуют в целом весь период III—VI вв. Речь идет о развитии форм частной зависимости непосредственного производителя от крупных земельных собственников. Цзиньское правительство, официально ограничив в 280 г. число крестьян, находившихся в частной зависимости от землевладельца и не уплачивавших налога государству, тем самым вынуждено было признать законность такого рода отношений. Что же касается регламентации числа частнозависимых, то она соблюдалась чем дальше, тем меньше. Время от времени правительство предпринимало попытки провести ревизию «укрытых дворов», но проблема эта на всем протяжении III—VI вв. так и не была решена. Поэтому последовательное увеличение числа частнозависимых приводило (в особенности на Юге) к парадоксальному положению, когда общая численность населения росла, а та его часть, которая регистрировалась в подворных списках, неизменно сокращалась [Тан Чан-жу, 1957, с. 25].

Приведенные выше соображения говорят против гипотезы о том, что на IV—VI вв. приходится колоссальный спад численности населения Китая, который затем был компенсирован несуразно высокими темпами прироста. Нам осталось указать еще на один факт, заслуживающий внимания с этой точки зрения.

В 370 г., после разгрома Фу Цзянем царства Раннее Янь, им были захвачены государственные архивы побежденных, в которых имелись сведения о территории и населении. В этих данных значилось 157 округов, 1579 уездов, 2 458 969 дворов и 9 987 935 «ртвов» [Эршиу ши, т. 2, с. 1373]. Средняя численность семьи (4 человека) в данном случае недостаточна для того, чтобы считать эти цифры результатом переписи всего населения государства Янь. Исходя из числа дворов и нормального среднего размера семьи (5 человек), можно полагать, что общая численность населения Янь составляла около 12,5 млн. Учитывая же размеры территории этого царства в конце IV в., следует предполагать, что общая численность населения на Севере составляла почти 25 млн. С этим вполне согласуются сведения о том, что после объединения Севера табгачами и пере-

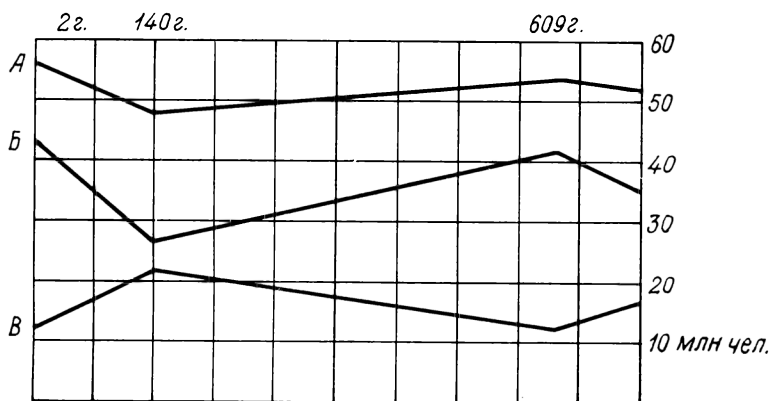


Рис. 6. Кривая численности населения Китая в I—IX вв. (по Г. Биленштейну). А — Китай в целом; Б — Северный Китай; В — Южный Китай [Bielenstein, (1947, с. 157), 158].

носа столицы в Лоян (конец V в.) число жителей государства Северное Вэй в два с лишним раза превосходило численность населения империи Цзинь в 280 г. [Ван Тун-лин, 1934 (I), т. 1, с. 92], когда число дворов приближалось к 2,5 млн. Общая численность населения Севера в конце V в. в свете этих данных превышала 25 млн.

Итак, перед нами вырисовывается совершенно иная картина, чем та, которая была сконструирована посредством механического нанесения на ось абсцисс цифровых величин, сообщаемых древнекитайскими письменными источниками. С учетом корректировки этих данных, позволяющей устранить или, во всяком случае, нивелировать расхождения между официальными переписями населения в III—VI вв. и фактической численностью населения в этот период, можно полностью согласиться с основным выводом Г. Биленштейна, что, несмотря на отдельные периоды спадов, в целом кривая роста численности населения не знала резких пиков и соответствующих им падений (рис. 6). После заметного сокращения общей численности в I в. население Китая на протяжении всего рассматриваемого периода увеличивалось крайне невысокими темпами, соответствующими среднему уровню прироста, характерному для общества, которое стояло на пороге средневековья.

МИГРАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ

Одной из наиболее существенных особенностей III—VI вв. как определенного периода этнической истории древних китайцев было то, что в силу различных исторических причин значи-

тельные массы населения Восточной Азии пришли в движение и, покидая места своего первоначального обитания, начали перемещаться порой на весьма значительные расстояния. Что же конкретно представляло собой это «великое переселение народов» Восточной Азии?

Северные кочевники

Как уже отмечалось выше, довольно широко распространено представление о том, что создание на территории Северного Китая многочисленных «варварских» государств было следствием неожиданного вторжения кочевников в III—IV вв., не вполне адекватно соответствует исторической истине. Перемещение отдельных групп кочевников, приведшие к появлению их на землях, населенных до того древними китайцами, начались задолго до III—IV вв. и отнюдь не всегда носили характер воинского вторжения.

Основная причина описываемых событий, по мнению Л. Н. Гумилева, в том, что на III в. приходится кульминация процесса усыхания восточноазиатских степей. Резкое сокращение пастбищных угодий вызвало «выселение кочевников из середины степи к ее окраинам» [Гумилев, 1974, с. 12—13]. Не исключено, что изменения в природной среде обитания, если они действительно происходили в первых веках нашей эры, могли оказать известное стимулирующее воздействие на демографические процессы. Но при этом нельзя не учитывать того, что тезис о кульминации процесса усыхания в III в. сам по себе не может считаться доказанным. Вопреки мнению Л. Н. Гумилева, считающего, что «начиная с I в. до н. э. в хрониках постоянно отмечаются очень холодные зимы и засухи, выходящие за пределы обычных» [Гумилев, 1974, с. 12], изучение данных письменных источников о засухах в бассейне Хуанхэ обнаруживает гораздо более сложную картину.

Помимо возможного воздействия естественно-природных факторов одной из причин перемещения в I—III вв. некоторых кочевых племен на юг следует считать достигнутый ими в это время уровень социально-экономического развития. Кочевые общества, в особенности на этапе интенсивной имущественной и социальной дифференциации, как правило, не могут длительное время существовать в изоляции от земледельческих цивилизаций. Наиболее развитые из кочевых народов севера Восточной Азии (в частности, сюнну) уже в последние века до нашей эры устанавливали с древним Китаем постоянные контакты, благодаря которым у них появилась возможность получать такие продукты земледельческого производства и ремесла, как зерно, вино, ткани, лаковые изделия и пр. Некоторые другие группы кочевников (например, сяньби) начали испытывать острую потребность в такого рода контактах несколькими веками позднее.



Рис. 7. Печать предводителя сяньбийцев, признавшего власть империи Цзинь [Су Бай, 1977, II, с. 39].

С середины I в. отдельные группы сяньби стали перемещаться с одной стороны на Ляодунский полуостров, с другой — в район округов Юйян и Шангу, где совершали нападения на древнекитайское население. Однако после создания в г. Нинчэне специального места для «сезонных торгов» более 40 лет военных столкновений между сяньби и Хань не отмечалось. Как справедливо писал ханьский государственный деятель Ин Шао в 185 г., объяснялось это отнюдь не тем, что сяньби были устрешены военной мощью Ханьской империи, и не тем, что они добровольно вступили

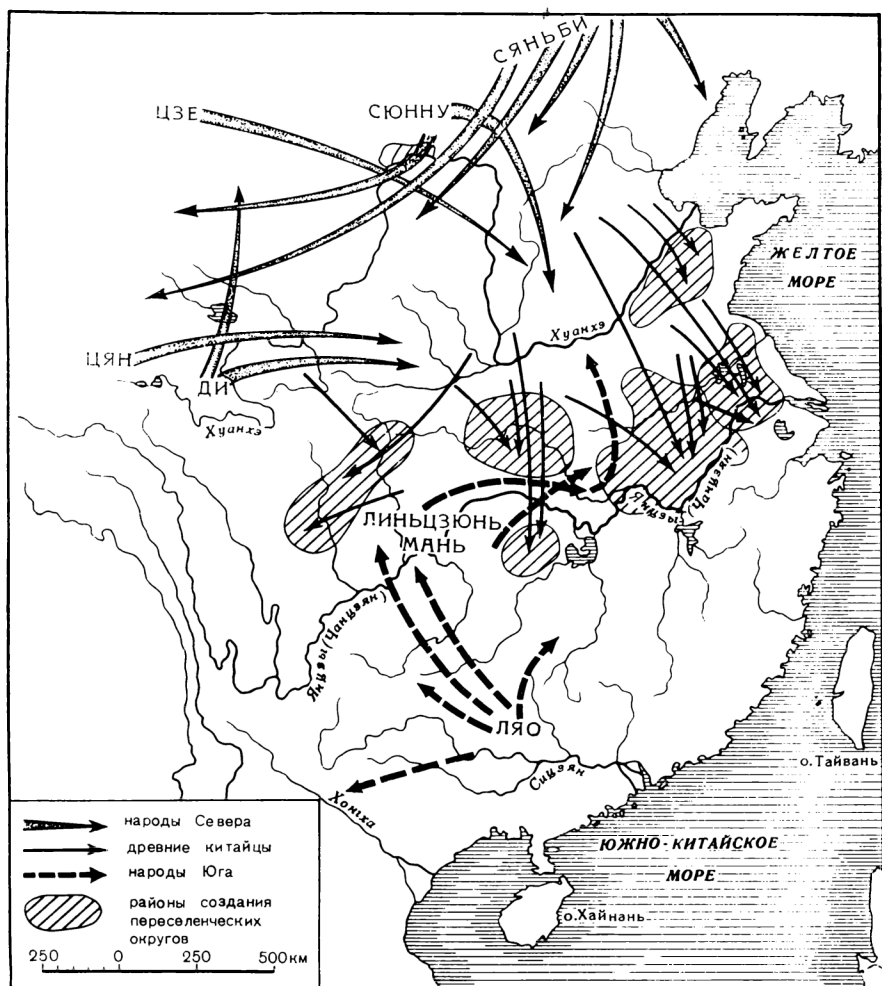
на «путь добродетели»: просто они «любыми средствами стремились получить драгоценные для них товары Среднего государства» [Люй Мин-чжун, 1965, с. 84] (рис. 7).

Одной из важных причин перемещения больших масс кочевников на территорию северных округов Ханьской империи была политика переселения во внутренние районы тех групп соседних с древним Китаем народов, которые заявляли о своей лояльности по отношению к императору. Основной целью такого рода мероприятий было установление контроля над покорившимися племенами и использование их для защиты приграничных областей от нападений извне.

Важнейшим событием в этом отношении было поселение во II в. южных сюнну на территории округов Аньдин, Бэйди, Инчуань, а также цянов в округах Тяньшуй, Аньдин, Фуфэн, Фэнъи. Аналогичную политику продолжали проводить правители династий Вэй и Цзинь в III в.

В самом начале IV в. Цзян Тун выступил со своим знаменитым памфлетом «О переселении варваров», в котором призывал цзиньского императора Хуай-ди отказаться от такой практики [Эршиу ши, т. 2, с. 1231]. Но совет Цзян Туна не был принят, и хотя его худшие опасения оказались пророческими, политика переселения покорившихся соседей во внутренние районы государства продолжала широко использоваться правителями практически всех династий, сменявших друг друга в Северном Китае в IV—VI вв.

В результате в рассматриваемый период на Среднекитайской равнине сформировалось этнически смешанное население, в состав которого помимо древних китайцев входили представители нескольких различных этносов, первоначально обитавших далеко за пределами данной территории.



Карта 7. Миграция этносов на территории Китая в III—VI вв.

Большинство из них — прежде всего сяньби (32), сюнну (33), цяны (34), ди (35), динлины (36) — имели политические и культурные контакты с древними китайцами еще в эпоху централизованных империй Цинь — Хань. Однако в поток их миграций на юг были вовлечены и другие этнические группы, ранее не имевшие прямых контактов с населением Среднекитайской равнины. Среди них особенно выделялись цзе (37), резко отличавшиеся от древних китайцев не только своей внешностью (у сына Ши Лэ, основателя династии Поздняя Чжао, родом цзе, «был варварский облик и глубокие глаза»), но и обычаями (в

частности, Ши Лэ ввел у себя в государстве закон, предписывавший сжигать усопших «в соответствии с традициями этого народа») [Эршиу ши, т. 2, с. 1357]. Большинство современных исследователей считает цзе выходцами с территории Средней Азии [Тан Чан-жу, 1955, с. 414—427]; на Среднекитайской равнине они оказались вместе с сюнну.

Направление путей проникновения северных кочевников в бассейн Хуанхэ в III—VI вв. схематически представлено на карте 7. К сожалению, мы не располагаем даже приблизительными сводными данными о численности этих групп населения. Известно, что после переселения южных сюнну в долину Фэньхэ «число их постепенно увеличивалось» [Эршиу ши, т. 2, с. 1337]. В период правления династий Вэй «число их дворов достигло нескольких десятков тысяч, и по числу ртов населения они превосходили западных варваров» [Эршиу ши, т. 2, с. 1232]. О численности некитайского населения долины Вэйхэ Цзян Тун писал следующее: «В Гуаньчжуне насчитывается более миллиона человек, а западные и северные варвары составляют половину этого числа» [Эршиу ши, т. 2, с. 1232]. Наконец, число воинов сяньби (тоба) после переселения их в Ордос определялось в 400 тыс. с лишним [Люй Мин-чжун, 1965, с. 87]. Если исходить из того, что в среднем численность воинов по отношению ко всему населению составляла $\frac{1}{5}$, то численность тоба в этом районе могла достигать в конце III — начале IV в. 2 млн.

Народы Юга

Против гипотезы о решающей роли изменения природно-географических условий в миграции северных кочевников на юг говорит, между прочим, то обстоятельство, что в III—VI вв. процесс перемещения больших масс населения захватил также и районы, расположенные далеко от лесостепной зоны Центральной Азии. В этот период засвидетельствованы, в частности, значительные миграции коренного населения бассейна Янцзы. При этом основное направление движения было здесь противоположным тому, куда перемещались северные кочевники: племена, обитавшие ранее в среднем течении Янцзы; не только приблизились к Среднекитайской равнине, но частично оказались даже в сфере непосредственных контактов с ее населением.

Среди аборигенов бассейна Янцзы древние китайцы отчетливо выделяли две группы, именовавшиеся в источниках общим термином «мань» (южные варвары) (38). Одна из них — баньшунь мань (39) (или линьцзюнь мань) (40) — вла свое происхождение от мифического первопредка, представлявшегося в образе белого тигра. Его духу баньшунь мань приносили человеческие жертвы [Ван Сянь-цзянь, 1959, т. 4, с. 3139]. Другая группа мань — паньху мань (41) — почитала в качестве первопредка пятицветную собаку Паньху [Ван Сянь-цзянь, 1959,

т. 4, с. 3125]. Это различие в этногенетических мифах указывает на отсутствие родственных связей между двумя группами мань, первая из которых была связана, по-видимому, с тибето-бирманскими народами (возможно, она входила в число предков ицзу), вторая же несомненно относилась к этнической общности мяо-яо.

Район первоначального расселения линьцзюнь мань находился на стыке современных провинций Сычуань и Хубэй [Чжан Гуань-ин, 1957, с. 68]. В первых веках нашей эры племена линьцзюнь мань распространились по всей территории современной провинции Хубэй. Одна из ветвей группы, которая расселилась в долинах пяти притоков Янцзы, берущих истоки на южных склонах хребта Дабешань, получила в китайских источниках наименование «ушуй мань» (42) [Фэн Юн-сюань, 1962, с. 19—22]. Из этого района в конце III — начале IV в. мань начали двигаться на север, в пределы современной провинции Хэнань. «Вэйшу» следующим образом описывает обстоятельства их переселения: «В период правления Вэй они почти не причиняли беспокойства. Но в конце династии Цзинь они увеличились в числе и усилились, после чего всё чаще стали заниматься разбоем и бунтом. После смуты Лю Юаня и Ши Лэ мань вообще утратили страх и их соплеменники постепенно стали двигаться на север. К югу от Лухунь они живут повсюду в горах и долинах» [Эршиу ши, т. 3, с. 2126]. Тот же источник, характеризуя район расселения мань, утверждает, что их можно встретить всюду от Шоучуня на востоке до Шанло на западе и до долин Жушуя и Иншуя на севере [Эршиу ши, т. 3, с. 2126]. Эти данные в целом совпадают со сведениями, сообщаемыми «Суншу»: «Ушуй мань живут в малодоступных местах... на севере вплоть до Хуайхэ и Жушуя, на юге до Янцзы и Ханьшуя, занимая территорию в несколько тысяч ли в окружности» [Эршиу ши, т. 2, с. 1656].

Таким образом, в IV—VI вв. мань были повсеместно расселены на севере Хубэя и на юге Хэбэя, т. е. на пограничных территориях, входивших в разное время в состав то Южных, то Северных государств. Вот почему взаимоотношения с мань привлекли пристальное внимание правителей Севера и Юга.

К середине V в. относятся события, связанные с попыткой династии Лян подчинить ушуй мань военной силой. Результатом нескольких походов, возглавлявшихся генералом Шэнь Цинчжи, было пленение большого числа мань и насильственное переселение их в Гуанлин и Цзянькан. В 445 г. в столицу было переселено более 14 тыс. мань; в 449 и 450 гг. — еще несколько десятков тысяч [Чжан Гуань-ин, 1957, с. 73]. Впрочем, политика Южных династий по отношению к мань не оставалась неизменной, и время от времени правители прибегали к методам уступок для привлечения местного населения на свою сторону. Известен случай, когда в VI в. к мань был послан военачальник со свитой из 500 человек, для того чтобы «осведомиться о нуж-

дах» мань; но те, воспользовавшись случаем, захватили посланца в плен и перешли на сторону Вэй [Эршиу ши, т. 3, с. 1862]. По свидетельству «Тунчжи», предводители мань зачастую принимали титулы вассальных правителей одновременно как от Южных, так и от Северных династий. Они стремились оставаться некоей «третьей силой» в борьбе между Югом и Севером [Чжан Гуань-ин, 1957, с. 78]. В V—VI вв. мань неоднократно выступали как против китайских императоров, обосновавшихся в Цзянькане, так и против сяньбийских правителей. В 528 г., например, восстание против Вэй поднял «предводитель мань Ли Хун», в результате чего были сожжены и разграблены почти все населенные пункты от устья Ишуя на западе до уезда Гунсяня на востоке, т. е. в непосредственной близости от столицы Лояня [Эршиу ши, т. 3, с. 2049]. В 500 г. сяньбийцы предпринимают даже попытку переселить мятежных мань на север от Хуанхэ [Эршиу ши, т. 3, с. 2126].

Итак, следствием перемещения некоторых групп аборигенного населения бассейна Янцзы на север явилось то, что они оказались в числе этнических компонентов, активно взаимодействовавших между собой в «плавильном котле» Среднекитайской равнины.

Что же явилось той силой, которая привела в движение коренное население среднего течения Янцзы и заставила его перемещаться в северном направлении? На современном уровне изученности проблемы трудно дать исчерпывающий ответ на этот вопрос. Тем не менее представляется весьма вероятным, что одной из причин миграций линьцзюнь мань на север была начавшаяся в первых веках нашей эры экспансия предков современных тайских народов.

Исследования топонимики на территории современных провинций Гуандун и Гуанси, осуществленные Сюй Сун-ши, позволяют считать, что прародина тайских народов находилась именно в этом районе. Интенсивно протекавшая на грани нашей эры консолидация тайской общности привела к тому, что уже через несколько столетий она начинает распространяться за пределами первоначального ареала своего формирования. Есть основания связывать с тайским этносом сведения о народе ляо (43), содержащиеся в источниках III—VI вв.

Данные письменных памятников показывают, что в VI в. ляо жили на значительной территории, простиравшейся от Сычуани на западе до Хунани на востоке и до прибрежных районов Гуандуна на юге. Однако еще за несколько веков до этого ареал расселения ляо был значительно уже. Так, в биографии Ли Ши в «Цзиньшу» прямо указывается, что «вначале на землях царства Шу не было ляо, но к этому времени они начали появляться с гор и дошли до округов Цзяньвэй и Цзытун; в горных долинах они основали более ста тысяч поселений; справиться с ними было невозможно, и они причиняли

большие бедствия простому народу» [Эршиу ши, т. 2, с. 1390]. К VI в. ляо распространились на север вплоть до центрального района современной Хунани [Эршиу ши, т. 3, с. 1864].

Древние китайцы

В потоки грандиозных миграций IV—VI вв., естественно, не могли не быть вовлечены и древние китайцы, еще за одно-два столетия до того бывшие безраздельными хозяевами своей этнической территории.

Можно выделить два основных этапа миграций древнекитайского населения в III—V вв.

Первый этап (конец II — начало III в.) связан с событиями, последовавшими за восстанием «желтых повязок». Попытки подавить крестьянское восстание с помощью ополчений, создававшихся крупными землевладельцами, постепенно перерастали в междоусобную борьбу за власть на местах. От междоусобицы и военных действий страдали прежде всего беднейшие слои населения. Лишенные защиты от огня и меча, жители многих районов империи предпочитали покинуть обжитые места. Источники сообщают, что беженцы из долины Вэйхэ направлялись с одной стороны на запад, в район округа Бэйди, с другой — на юг, в Ханьчжун, и на юго-восток, в Нань и Цзянься. Этот последний район принял также переселенцев из столичной области. Жители Шаньдунского полуострова направлялись либо через пролив в Ляодун, либо на юг (знаменитый деятель эпохи Троецарствия Чжугэ Лян был родом из Ланьсе; в смутное время начала III в. он переселился в область Цзинчжоу). Наконец, часть жителей областей Цинчжоу и Сюйчжоу переместилась в низовья Янцзы [Хэ Цзы-цюань, 1958 (I) с. 18—19].

Второй этап миграций древнекитайского населения относится к IV—V вв. По своим масштабам и последствиям переселения в этот период намного превосходили предшествующие и оказали заметное влияние на ход последующей политической истории. Тань Ци-жан, посвятивший миграциям IV—V вв. специальное исследование, установил, что они происходили четырьмя волнами.

Первая волна (307—313 гг.) была связана с поражением, нанесенным сюнну правительственным войскам династии Цзинь, когда Лоян и Чанъань были взяты штурмом, а император Хуай-ди и его преемник Минь-ди пленены. Когда в Цзянькане возвели на престол нового императора — Юань-ди, часть древнекитайского населения Хэбэя, Шаньдуна, Шаньси, Хэнани устремилась на юг. «После того как пал Лоян, 6—7 из каждых 10 мужчин и женщин из Срединных областей отправились в поисках убежища на южный берег Янцзы» [Эршиу ши, т. 2, с. 1254].

Вторая волна переселений (326—342 гг.) была связана с военными действиями между Севером и Югом в районе междуречья Хуайхэ — Янцзы. Устрашенные молвой о жестокости кочевников, овладевших Среднекитайской равниной, жители южного берега Хуайхэ и бывшие беженцы с Севера, ранее обосновавшиеся в этом районе, двинулись на юг и, переправившись через Янцзы, оказались в безопасности.

Третья волна (345—356 гг.) захватила преимущественно древнекитайское население современных провинций Шэньси и Ганьсу. Одна часть беженцев двинулась на юго-восток вниз по течению р. Ханьшуй, другая — на юго-запад, в пределы современной Сычуани (царство Шу, существовавшее здесь ранее, к этому времени уже было уничтожено).

Наконец, четвертая волна мигрантов (465—471 гг.) хлынула из района нижнего течения Хуайхэ на юг и из долины Вэйхэ на юго-запад после военных неудач лянских императоров Шао-ди и Мин-ди.

Таким образом, в IV—V вв. миграции древнекитайского населения были направлены с севера на юг и связаны с военными действиями против кочевников, обосновавшихся в бассейне Хуанхэ. Лишь после того как Север был объединен сяньбийцами и Вэнь-ди начал осуществлять политику китаизации своего государства, начинается движение незначительных по численности групп древних китайцев с юга на север. Среди чиновников, которые предпочли порвать с южным правительством и перейти на службу к Вэй, были такие деятели, как Ван Сяо, о котором еще будет упомянуто в последующем изложении. В период реформ Ван Сяо оказал значительные услуги императору-сяньбийцу, приняв участие в разработке конкретных предложений по перестройке государственной системы на традиционный древнекитайский лад.

Миграции древнекитайского населения в IV—V вв. отнюдь не были целенаправленными мероприятиями правительства — они осуществлялись стихийно. Ход переселений, направление движения беженцев и их численность не фиксировались и поэтому не нашли систематического отражения в официальных исторических документах. К счастью, помимо отдельных упоминаний в биографиях деятелей той эпохи современный исследователь располагает некоторыми косвенными данными, позволяющими в общих чертах восстановить картину миграций. Речь идет о том, что на Юге начиная с 320 г. создаются специальные административно-территориальные единицы, предназначенные для расселения беженцев — выходцев из определенных районов Севера. Расположение «переселенческих» округов и уездов, а также численность их населения позволяют установить, откуда были родом вновь прибывшие и сколько их было.

Обобщение этого материала показывает, что в момент воцарения династии Восточная Цзинь ее территория охватывала

лишь 6,5 из 21 области, существовавшей в Западноциньской империи. Среди беженцев с Севера, обосновавшихся на Юге, были выходцы из всех северных областей, за исключением Пинчжоу. «Переселенческие» уезды были образованы на территории всех южных областей, за исключением Нинчжоу, Цзяочжоу и Туанчжоу [Тань Ци-жан, 1934, с. 51—52].

Наибольшее число беженцев приняли окрестности столицы Восточноциньской империи Цзянькана. По данным «Суншу», в пределах современной провинции Цзянсу было создано в общей сложности 23 «переселенческих» округа (75 уездов), принявших мигрантов из Шаньдуна (15 округов, 39 уездов), Хэбэй (1 округ, 5 уездов), Хэнани (1 округ, 2 уезда), Шаньси (3 уезда), Шэньси (1 округ, 1 уезд). Здесь отсутствовали переселенцы лишь из Ганьсу. На территории современной провинции Аньхуэй было образовано 9 «переселенческих» округов (66 уездов) с населением из Хэнани (8 округов, 54 уезда), Хэбэя (1 округ, 6 уездов), Шаньдуна (3 уезда) и Шаньси (3 уезда). В Сычуани после ее присоединения к Югу возникло более 10 «переселенческих» округов и несколько десятков уездов; здесь, за исключением немногочисленных переселенцев из Хэнани, большинство населения было родом из Шэньси и Ганьсу.

В целом Тань Ци-жан выделяет два больших региона, на территории которых разместились беженцы с Севера. Первый из них — низовья Янцзы и бассейн Хуайхэ. Этот регион можно разделить на три района: столичная область, современная провинция Аньхуэй и часть Шаньдуна. Второй регион — верхнее течение Янцзы и бассейн Ханьшуйя — с тремя районами: часть современной провинции Хубэй и Хунань, Сычуань и долина Ханьшуйя на стыке Шэньси, Хэнани и Хубэя. При этом основная тенденция переселения древних китайцев в южном направлении заключалась в том, что выходцы из восточных районов Севера направлялись преимущественно в восточные районы Юга, а миграция из западной части Севера также происходила в меридиональном направлении.

Беженцы использовали традиционные пути, связывавшие Север с Югом: по долине Ханьшуйя жители Шэньси и Ганьсу двигались на юго-восток вплоть до Наньчжэна и Сяньяна, а по горному проходу Цзиньнюдао — на юго-запад до Сычуани. Канал Ханьгоу, соединявший Хуайхэ и Янцзы, позволял жителям Шаньдуна достичь района Цзянькана. Притоки Хуайхэ текут в юго-восточном направлении, и поэтому беженцы из Хэнапи направлялись не прямо на юг, в Хубэй, а на юго-восток, в Аньхуэй [Тань Ци-жан, с. 73—74].

Если попытаться определить численность беженцев с Севера на основании данных о населении «переселенческих» округов и уездов, то можно прийти к выводу, что в IV в. на Юг переместилось около 1 млн. человек. Из них примерно 250 тыс. обосновалось в низовьях Янцзы, более 200 тыс. — в Шаньдуне,

около 170 тыс.— в Аньхуэе, 100 тыс.— в Сычуани. В районе Цзянькана в IV в. в общей сложности насчитывалось 420 тыс. населения, 220 тыс. из них были беженцами с Севера. Это обстоятельство объясняет, почему именно столичная область стала в то время ареной наиболее активных контактов местного населения с перселенцами-северянами. Что же касается среднего и верхнего течения Янцзы, то число мигрантов с Севера было здесь относительно небольшим. Вот почему широкое освоение этих районов китайцами относится к гораздо более позднему времени [Тань Ци-жан, с. 72].

Начавшийся в ханьское время отток древнекитайского населения со Среднекитайской равнины на Юг, будучи ускорен политическими событиями IV—V вв., привел к существенному изменению в отношении численности древнекитайского населения на Севере и Юге, что способствовало формированию новой этнической ситуации.

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ НА ЮГЕ

Два основных фактора определяли сущность этнических процессов, протекавших в III—VI вв. в Южном Китае,— этническое развитие аборигенных народов, большинство из которых находилось в то время на этапе разложения родового строя и перехода к классовому обществу, и их контакты с древними китайцами. Конкретное сочетание специфических условий, в которых оказались те или иные этнические группы местного населения, определило различия в их исторических судьбах.

Ассимиляция горных юэ

Ведущей тенденцией этнических процессов в восточном приморском районе (низовья Янцзы) была быстро прогрессирующая ассимиляция коренного населения древними китайцами. Ее предпосылки были созданы еще в ханьское время, когда значительная часть местных юэских племен оказалась под политическим господством древнекитайской империи. Своеобразие культуры восточных групп юэ, отчетливо проявлявшееся в последние века до нашей эры, с течением времени утрачивалось. Юэ, находившиеся в контакте с пришлым древнекитайским населением, все больше смешивались с ним. Лишь в горах благодаря удаленности и труднодоступности мест обитания часть коренного населения сумела сохранить свою этническую специфику — она и получила в источниках наименование «горные юэ» — шаньюэ (44).

Основной район расселения горных юэ в III—IV вв. находился на стыке современных провинций Аньхуэй, Цзянсу и Чжэцзян. Первым достоверным упоминанием о горных юэ яв-

ляется. по-видимому, сообщение «Хоуханьшу» относительно выступления в 169 г. «шаньюэ из Даньяна» против местной администрации [Ван Сянь-цзянь, 1959, т. 1, с. 312]. С горными юэ так или иначе связаны важнейшие события, непосредственно предшествовавшие созданию в Цзяннани царства У: для того чтобы укрепить здесь свое господство, дому Суней пришлось потратить немало сил, прежде чем сопротивление населения горных районов этого края было окончательно подавлено.

В 195 г. Сунь Цэ разгромил предводителя горных юэ Тайши Цы, который перешел на его сторону и впоследствии активно участвовал в борьбе против своих одноплеменников. Спустя два года наместник округа У, решив выступить против Сунь Цэ, установил связь с горными юэ в районе Даньяна, но был разбит. Примерно в то же время Юань Шу, обеспокоенный успехами Сунь Цэ, попытался опереться на недовольство местных жителей для совместных действий против Суней. Через некоторое время Сунь Цэ был окружен в Линьяне юэской армией во главе с Цзу Ланом и лишь чудом остался жив. Одновременно будущий основатель династии У, Сунь Цюань, также оказался на волосок от смерти во время нападения отряда горных юэ на Сюаньчэн.

Основной территорией, на которую распространялась после 200 г. власть Сунь Цюаня, были округа Хуэйцзи, У, Даньян, Юйчжан и Лулин, но труднодоступные места в горах еще не подчинились Суню. Лишь к 208 г. удалось нанести несколько чувствительных ударов по юэ, мобилизовав армию в десятки тысяч человек. В тот период выступления горных юэ против Суней провоцировал Цао Цао.

В 234 г. наместником округа Даньян и «Полководцем, усмиряющим юэ» был назначен Чжугэ Кэ. С его деятельностью связаны решающие успехи правительственных войск в деле подавления горных юэ. «Отныне у нашего государства не будет неприятностей на юге» — так оценил заслуги карателя Сунь Цюань [Эршиу ши, т. 2, с. 1063].

Последующая политика правительства по отношению к горным юэ («сильных забрать в армию, а слабых сделать податным населением» [Эршиу ши, т. 2, с. 1059]) осуществлялась путем переселения их из районов первоначального обитания в долины. Это способствовало постепенному перемешиванию горных юэ с древнекитайским населением. Со временем сам термин «шаньюэ» встречается в источниках все реже. Отдельные выступления их против местных чиновников отмечены во второй половине VI в. Однако, характеризуя специфику населения отдельных районов империи Суй, автор «Суйшу» уже не упоминает о горных юэ: к тому времени процесс ассимиляции этой этнической группы был практически уже завершен.

Иначе складывались этнические судьбы племен, населявших в первых веках нашей эры более западные районы Цзяннани, соответствующие современным провинциям Цзянси, Хунань и восточной части Сычуани.

Как уже отмечалось выше, в III—IV вв. одна из групп местного нескитайского населения — линьцзюнь мань — была вовлечена в миграционные процессы, приведшие к ее перемещению в северо-восточном направлении. В V—VI вв. значительная часть линьцзюнь мань оказалась далеко за пределами района своего исконного обитания, что предопределило их дальнейшую судьбу. На севере Хубэя и в Хэнани они были обречены на утрату своей этнической специфики и ассимиляцию.

В конкретной этнополитической ситуации, в которой оказались линьцзюнь мань, китаизации в первую очередь подверглась их верхушка, те «предводители маней», которые стремились извлечь выгоду из политического противостояния Севера и Юга. В династийных историях мы находим примеры биографий таких вождей местных племен, воспринявших древнекитайскую культуру, говоривших по-китайски и, в сущности, мало чем отличавшихся от типичных представителей китайской знати. К их числу относился, в частности, деятель начала IV в. Чжоу Чан, родом «мань из Ияна», который уже в молодости стал уездным чиновником [Эршиу ши, т. 2, с. 1344]. Процесс этнокультурного смешения затронул несомненно и самые широкие массы линьцзюнь мань, тем более что, по свидетельству источников, представители беднейших слоев древнекитайского населения Юга искали в районах, где жили преимущественно мань, убежища от притеснений властей и тяжелого налогового бремени [Эршиу ши, т. 2, с. 1655].

В результате в V—VI вв. постепенно формируется две территориальные группы линьцзюнь мань. Более северная постепенно утрачивала черты традиционной культуры. Так, согласно старинному обычаю этих племен молодые супруги селились отдельно от родителей, но под влиянием своих соседей «некоторые из них стали следовать китайским обычаям» [Эршиу ши, т. 3, с. 2316]; был забыт ими и обычай приносить человеческие жертвы на алтаре своего первопредка: их заменили подношения вина и сушеного мяса, как того требовал древнекитайский ритуал [Эршиу ши, т. 3, с. 2002], и т. д. Что же касается южной группы линьцзюнь мань, то под давлением китайских переселенцев она также оставила район своего первоначального расселения и переместилась в южном направлении, в район на стыке современных провинций Хубэй, Хунань, Сычуань и Гуйчжоу. Эта группа не испытала на себе столь значительного влияния древних китайцев и продолжала сохранять свою этни-

ческую специфику вплоть до эпохи Тан — Сун [Чжан Гуаньин, 1957, с. 81, 82].

Основную массу местного населения современных провинций Хунань и Хубэй (южная часть) составляли племена паньху мань. Как сообщает «Суйшу», часть их жила вперемишку с китайцами и почти не отличалась от них; «обитавшие в удаленных горных ущельях отличались по языку, привычкам и жилищу» [Эршун ши, т. 3, с. 2441].

Однако в данном случае стирание различий между паньху мань и древними китайцами носило несколько иной характер, чем у переместившихся на север линьцзюнь мань. Воспринимая отдельные черты древнекитайской культуры, паньху мань активно влияли на древнекитайское население этих районов. Достаточно сказать, что именно в рассматриваемый период этногонимский миф о Паньху в трансформированном и переосмысленном виде был инкорпорирован китайской мифологической традицией. Впервые этот персонаж под именем Паньгу был включен в систему представлений древних китайцев о происхождении мира в III в. Хотя пятицветная собака Паньху и превратилась в великана высотой 90 тыс. ли, однако совпадение имен не оставляет сомнений в том, что мы имеем дело с китаизацией мифа, широко распространенного в наши дни у народов группы мяо-яо [Юань Кэ, 1957, с. 35—39].

Автор «Суйшу» описывает некоторые обычаи, распространенные в его время среди паньху мань, в том числе погребальные. Несмотря на длительный контакт с древними китайцами, паньху мань продолжали практиковать похоронный ритуал, резко противоречивший конфуцианской традиции. Сразу после смерти, пишет Вэй Чжэн, покойника клали посреди двора (а не в доме, как у древних китайцев), а затем относили в горы, где и оставляли. Через 13 лет выбирали благоприятный день для обряда, именуемого «собрание костей». Руководил церемонией зять усопшего (Вэй Чжэн объяснял это тем, что у паньху мань зять вообще пользовался особым уважением). Очищенные кости складывали в небольшой гроб, после чего родственники с длинными шестами в руках направлялись к месту повторного погребения [Эршун ши, т. 3, с. 2441].

В том же описании «Суйшу» впервые в китайской литературе встречается упоминание о том, что на территории округа Чанша (современная провинция Хунань) живут варвары, именующие себя «мояо» (45). Сами они якобы объясняют происхождение этого этнонима тем, что их предки имели заслуги перед китайским правительством и в награду были освобождены от налогов и повинностей. Специалисты справедливо высказывают сомнения в правильности такой этимологизации [Итс, 1972, с. 225]. Так или иначе, к этнониму «мояо» восходит современное название народа яо. По свидетельству Вэй Чжэна, мояомужчины носили рубаху из белого полотна и не знали ни голов-

ных повязок, ни штанов, а женщины одевались в синие кофты и пестрые юбки [Итс, 1972, с. 225].

Противопоставление автором «Суйшу» паньху мань и моюо, возможно, следует истолковать в том смысле, что в первых веках нашей эры исходная протообщность народов мяо-яо уже дифференцировалась на две ветви. Последующие столетия были периодом их интенсивной этнической консолидации.

Древние китайцы и «юго-западные варвары»

Если для укрепления позиций царства У решающее значение имела борьба против «горных юэ», то для судеб государства Шу столь же существенную роль сыграло подавление мятежа в Наньчжуне. Однако этнические последствия этих двух событий были различны.

В 223 г., когда поход Шу на У кончился неудачей, а вскоре после этого умер правитель Шу, Лю Бэй, в южных районах государства, где значительный процент населения составляли некитайские племена, вспыхнул мятеж. В округах Юэси, Ичжоу, Цанкэ предводители «юго-западных варваров» (46) один за другим объявляли себя ванами, независимыми от Шу. Некоторые из них вступали в контакт с У для противоборства династии Лю. Решительные действия против восставших были предприняты Чжугэ Ляном лишь спустя два года, в 225 г.

Подавив выступления местного населения Наньчжуна, Чжугэ Лян тем не менее отказался от размещения там постоянной армии и решил действовать методами традиционной ханьской политики «управления варварами руками варваров», опираясь на верных ему вождей племен. «Кое-кто стал отговаривать Чжугэ Ляна от этого,— пишет автор одного исторического сочинения, цитируемого в комментарии к „Саньго чжи“,— но Чжугэ Лян сказал: „Если оставить в Наньчжуне выходцев из других районов, то придется оставить там и войска, но их нечем будет кормить,— это первое неудобство; варвары только что потерпели поражение и носят траур по отцам и старшим братьям, поэтому если оставить там выходцев из других районов без войск, это непременно приведет к смуте,— таково второе неудобство; к тому же варвары долгое время совершали преступления, смещая местных чиновников и убивая их... если сейчас оставить там выходцев из других районов, то они не смогут установить взаимного доверия,— это третье неудобство. Поэтому я решил не оставлять в Наньчжуне войск и не заниматься транспортировкой для них продовольствия, но тем не менее навести там порядок и установить мирные отношения между варварами и людьми Хань“» [Эршиу ши, т. 2, с. 1013].

Усмирение Наньчжуна имело для Шу огромное политическое и экономическое значение. Но достигнуто оно было иными средствами, нежели подавление горных юэ в У. И сам Чжугэ

Лян и его преемники последовательно привлекали на свою сторону местных вождей, предоставляя им возможность управлять своими соплеменниками традиционными методами. Показателен факт смещения с должности генерал-губернатора Наньчжуна некоего Чжан И, который намеревался «ввести там строгие законы и был непримирим к чуждым обычаям» [Хуаян гочжи, 1936, т. 1, разд. 4, с. 56]. Деятельность другого крупного чиновника в Наньчжуне, Хо И, была, напротив, отмечена тем, что он «терпимо относился к чужим обычаям» [Хуаян гочжи, 1936, т. 1, разд. 4, с. 6а].

Все это имело немаловажные последствия для древнекитайского населения Наньчжуна. Не составляя здесь большинства и будучи фактически оторванными от основного этнического массива, древние китайцы, обосновавшиеся в этих районах в ханьское время, оказались под сильным влиянием «юго-западных варваров». Процесс их аккультурации усилился в последующие столетия, когда в V—VI вв. связи этого региона с основной территорией Южных династий становятся все более эфемерными.

В 140 г. в округах Цанкэ, Юэси, Ичжоу и Юнчан насчитывалось более 420 тыс. дворов древнекитайского населения; в 464 г. эта цифра сократилась до 10 253 [Эршиу ши, т. 2, с. 1538]. Несомненно, что одной из главных причин столь резкого сокращения численности древних китайцев в этом регионе было растворение их в местной иноэтнической среде.

Когда в 648 г. танский полководец Лян Цзянь-фан пришел с войсками на территорию Юньнани, он обнаружил, что в районе оз. Эрхай местное население живет группами (от 200 до 600 дворов), принадлежащими к нескольким десяткам фамилий. Он не нашел там «крупных вождей», но фамилии Ян, Ли, Чжао и Дун считались наиболее известными. Самое любопытное было то, что жители этих мест, «обитавшие в горах и вдоль рек и не подчинявшиеся друг другу, утверждали, что их предки были людьми Хань». Они жили оседло в деревнях и небольших городах, были вооружены луками, стрелами и алебардами и говорили на языке, который «хотя и был не совсем правильным, но в основном не отличался от китайского». Местные жители знали письменность и календарь, но год у них начинался в 12-м месяце. На своих полях они возделывали рис, пшеницу, просо и бобы, что «также совпадало с китайскими культурами». Позднее Фань Чо отмечал, что население этого района, которое он называл «белые мань» (47), «хоронит на третий день после смерти и устраивает могилы на ханьский манер»; «произношение у белых маней самое правильное из всех местных говоров, но вещи они называют не так, как люди Хань, и тоны у них искаженные и более грубые» (цит. по: [Фан Го-юй, 1957, с. 3]).

Весьма вероятно, что довольно значительное по численности древнекитайское население этого района, ассимилирован-

ное на протяжении первых веков нашей эры местными тибето-бирманскими народами, явилось одним из компонентов формирования в I тысячелетии н. э. этнической общности бай. Хотя вопрос о происхождении этой народности, этногенез которой в основном завершился в IX—X вв., продолжает оставаться предметом дискуссии [Юньнань байцзу, 1957], участие в формировании бай древнекитайского компонента признается практически всеми специалистами. Существует даже мнение что народность бай представляет собой потомков древнекитайского населения Юньнани [Юньнань байцзу, 1957, с. 134—135].

Этническое развитие населения крайнего Юга

В результате переселений III—IV вв. различные группы ляо проникли из Гуанси и Гуйчжоу далеко на север. На территории Сычуани они в первой половине IV в. постоянно вступали в стычки с местным населением. Автор «Вэйшу» Вэй Шоу высказывал даже мнение, что падение государства Чэн (Хань), существовавшего в Сычуани в течение почти полувека (304—347), было отчасти обусловлено непокорностью ляо [Эршиу ши, т. 3, с. 2127]. После присоединения этого района к империи Цзинь часть древнекитайского населения переместилась на восток, и ляо, воспользовавшись этим, заняли долины в горах. В тех случаях, когда они селились чересполосно с древнекитайским населением, с них взимали налоги, но ляо, обосновавшиеся глубоко в горах, по-прежнему не включались в податные реестры. На протяжении V в. ляо Сычуани неоднократно поднимали восстания против империй Сун и Ци, нередко заканчивавшиеся поголовным истреблением жителей целых деревень — мужчин и женщин, детей и стариков [Эршиу ши, т. 2, с. 1713]. Во время военных действий, связанных с присоединением этих районов к Северному Чжоу, захваченных в плен ляо во множестве продавали в рабство местным богатым [Эршиу ши, т. 3, с. 2338]. В источниках этого времени упоминаются «дикие ляо» (шэн ляо) (48) и «мирные ляо» (шу ляо) (49); однако неоднократные карательные экспедиции в 60—70 годах VI в. привели к тому, что «ляо во множестве подчинились» [Эршиу ши, т. 3, с. 2339]. И хотя источники характеризуют местных ляо как грубую, чувствующую себя в малодоступных горных районах как дома [Эршиу ши, т. 3, с. 2339], перспективы их дальнейшей этнической консолидации на территории Сычуани были ограниченны. С течением времени они чем дальше, тем больше сливались с китайским населением. Характеризуя особенности населения области Лянчжоу, автор «Суйшу» писал: «В южных горах живут вперемежку с дворами ляо, и многие из числа богатых женятся у них на китаянках. По одежде, жилищу, языку они почти не отличаются от китайцев» [Эршиу ши, т. 3, с. 2435].

Совершенно по-другому шло развитие этнической общности

ляо в более южных районах, на основной территории их обитания. В Гуйчжоу и Гуанси ляо составляли подавляющее большинство населения. Здесь сложились благоприятные условия для их консолидации на основе своей традиционной культуры и специфического этнического самосознания.

Письменные памятники донесли до нас сведения о некоторых чертах матеральной и духовной культуры ляо, которые казались древним китайцам непривычными и особенно привлекали их внимание. Среди этих особенностей культуры (подробнее см.: [Жуй И-фу, 1957, с. 741—743]) существенно то, что ляо жили в свайных домах, местный термин для обозначения которых транскрибируется в источниках иероглифами ганьлань (50) [Эршунь ши, т. 3, т. 2127]; высоко ценились у ляо бронзовые барабаны, использовавшиеся во время религиозных церемоний и как средство оповещения о начале военных действий и т. д. [Эршунь ши, т. 3, с. 2440].

Су Гуань-чан, автор исследования по этногенезу чжуан, приводит содержащиеся в более позднем источнике сведения о лексике языка ляо, в том числе о нескольких терминах родства: отца они называли «ба», мать — «най», старшего брата — «хуай», младшего брата — «нун» [Су Гуань-чан, 1959, с. 43]. Эта терминология сразу же вызывает ассоциацию с современными тайскими системами родства, в которых отец обозначается термином «по», младший брат — «нонг», а старший брат наряду с общепринятым «пи» может в некоторых тайских языках называться «ай»; в отличие от приведенного значения термина «най» у ляо в тайских языках так обозначается бабка по материнской линии [Benedict, 1943, с. 168—175].

Малочисленность древнекитайского населения в южном приморском районе Китая предопределила своеобразие этнической ситуации, заключавшейся в том, что местное население не только не подверглось здесь сколько-нибудь значительной ассимиляции, но, в свою очередь, в III—VI вв. активно воздействовало на китайцев-переселенцев. Одним из проявлений этого процесса была сформировавшаяся в танское время привычка называть китайцев-южан «ляо» [Жуй И-фу, 1957, с. 755].

Довольно противоречивы содержащиеся в письменных источниках сведения о другой группе местного населения крайнего Юга страны, именовавшейся «ли» (51). В одних случаях древнекитайские авторы описывают ли и ляо как отдельные этносы [Эршунь ши, т. 3, с. 2440], в других — отождествляют их. Так, Чэнь Вэнь-чэ, возглавивший в самом начале VI в. восстание местного населения в Гуанчжоу, в «Чэньшу» назван выходцем из ляо [Эршунь ши, т. 3, с. 1864], а в «Ляншу» — предводителем ли [Эршунь ши, т. 3, с. 2688]. Так или иначе, первые века нашей эры были периодом интенсивного этнического развития коренного населения Юга, в котором уже отчетливо дифференцируются предки современных народов Южного Китая.

Принципиально иная этническая ситуация сложилась на Севере. Ее особенности: соперничество в борьбе за власть между несколькими различными по своему происхождению, языку и традициям этническими группами; исключительная жестокость в выборе методов и средств в этой борьбе; обострение этнических конфликтов, приведшее к современному затушевыванию конфликтов социальных.

*Неудавшаяся попытка преодоления
межэтнической розни*

Поражение, нанесенное воссначальниками Лю Юаня цзиньским войскам в 310—311 гг., до основания потрясло империю, ослабленную «смутой восьми ванов». Пленение сначала императора Хуай-ди, а затем наскоро возведенного на престол Минь-ди было событием, не имевшим прецедентов за все время существования единой империи: «Это был первый в истории случай, когда китайский император живым достался в руки иноземного врага» [Гумилев, 1974, 55].

Но сам факт пленения Хуай-ди не был еще самым страшным ударом по традиционному этническому автостереотипу древних китайцев: Сын Неба был затем отправлен в Пинъян и стал прислуживать Лю Цуну во время трапезы, разнося кубки с вином [Эршиу, ши, т. 2, с. 1350]. Такая же судьба была уготована и Минь-ди, который подавал вино, мыл посуду, а когда его хозяева выезжали на охоту, в одежде кочевника сопровождал Лю Цуна в качестве слуги [Эршиу ши, т. 2, с. 1089]. Взятие Лояна сопровождалось жестокой резней, во время которой погибло несколько сот тысяч жителей. Эти события до крайности обострили чувства ненависти к иноземцам-завоевателям, хотя Лю Юань и утверждал, что он воюет против Цзинь, а не против китайцев. Исключительно жестоко расправлялся с покоренным населением Среднекитайской равнины Ши Лэ; когда древним китайцам, возглавляемым Жань Минем, представился случай для мести, они ответили поголовным истреблением «варваров цзе».

Первая попытка приглушить остроту этнического антагонизма была предпринята Фу Цзянем, правителем царства Цинь. Поставив перед собой задачу объединения разрозненных «варварских» государств Севера и последующего завоевания Юга, он смог успешно выполнить лишь первую ее часть. Немаловажную роль в достижении этой цели сыграла политика Фу Цзяня, направленная на то, чтобы избегать эксцессов, способных усилить вражду между отдельными этническими группами населения его царства. Фу Цзянь не прибегал к ставшим уже привычными жестоким репрессиям по отношению к побежденным. Даже

вражеские полководцы, захваченные в плен Фу Цзянем, не только оставались в живых, но и получали почетные должности при дворе. Правитель-ди отклонял советы некоторых своих чиновников, предлагавших «постепенно уничтожать» сяньбийцев и цянов, которые якобы были «злейшими врагами» его народа [Эршиу ши, т. 2, с. 1378].

Обосновывая правильность проводимой им политики, Фу Цзянь неоднократно утверждал, что без этого ему не удастся достичь своей конечной цели — «объединения всего человечества» (букв. «всех, живущих между Небом, Землей и четырьмя странами света») (52). Эта мысль, чрезвычайно интересная с точки зрения представлений об исходном единстве людей, формулируется Фу Цзянем неоднократно. Своему младшему брату Фу Цзянь как-то сказал: «Ныне земля меж четырех морей охвачена смутой, простой люд не знает спокойствия. Нужно оказать милость народу, умиротворить варваров, и лишь после этого человечество будет соединено как в одной семье» [Эршиу ши, т. 2, с. 1374]. Готовя поход на Юг, Фу Цзянь доказывал его необходимость не тем, что «у нас мало земли и недостаточно населения, а тем, что нужно объединить человечество и тем оказать благодеяние простому люду». Огорченный кончиной своего советника Ван Мэна, он воскликнул: «Это Небо не хочет, чтобы я уравнил и объединил человечество!» [Эршиу ши, т. 2, с. 1376]. Лишь перед самой смертью, потерпев поражение при Фэйшуй и попав в руки восставших цянов, Фу Цзянь с горечью признал неосуществимость своих чаяний. Предводитель цянов потребовал у него императорскую печать, на что возмущенный Фу Цзянь воскликнул: «Ничтожный цян! Как можешь ты требовать этого от Сына Неба!.. Среди пяти варваров твоего имени, цян, нет и в помине!» [Эршиу ши, т. 2, с. 1377].

Этнические конфликты в начале правления династии Северная Вэй

Совершенно иначе, нежели Фу Цзянь, представляли себе методы и средства создания единого государства первые правители сяньбийской династии Северная Вэй. Они предпочитали действовать не посредством смягчения этнических конфликтов между отдельными компонентами населения Северного Китая, а сразу и бесповоротно встать на путь откровенного подавления иноплеменников.

Наиболее отчетливо и недвусмысленно эта дискриминационная политика правителей Вэй нашла свое выражение в известном послании, направленном в 451 г. Тоба Тао коменданту осажденной им сунской крепости: «В войсках, посланных пынц мною на штурм, нет людей моего государства. К востоку от крепости — динлины и ху, к югу — ди и цяны. Если погибнут динлины, то тем самым уменьшится число бандитов в округах Чаншань и

Цжао. Смерть ху сократит количество бандитов в области Бинчжоу. Уничтожение ди и цянов приведет к искоренению бандитов в Гуаньчжуне. Итак, если Вы разгромите их, то это не принесет нам ничего, кроме пользы!» [Эршиу ши, т. 2, с. 1607]. «Людьми государства» для Тоба Тао были лишь сяньби; все другие этнические группы, населявшие территорию Вэй, рассматривались им лишь как потенциальные «бандиты».

Начальный период существования Северной Вэй отмечен постоянными выступлениями несяньбийского населения царства против новых правителей. За 37 лет (с 386 по 423) в источниках зафиксировано около 30 таких восстаний иноплеменников. Так, за время правления Тоба Гуя в 398 г. против сяньбийцев выступили «предводитель ху» Хуяньте из Лиши, «предводитель ху» Чжан Суй из Сихэ, ухуань Чжан Цжао и др. На следующий год вспыхнуло восстание, руководимое ди по имени Ли Бянь. В 402 г. против господства сяньбийцев выступили динлины под предводительством Сяньюй Цыбао в Чаншане, а также динлины и китайцы во главе с Ди Ду и Цинь По в Шандане. После воцарения Тоба Сы наиболее значительным было выступление «голодных ху из Хэси» во главе с Байяусу в 415 г. Особенностью этого этапа борьбы населения Северного Китая против сяньбийцев Лю Чунь-фань считает локализацию выступлений в районе Шаньси и Хэбэя, их разрозненность и сравнительно небольшие масштабы, что предопределило быстрое подавление восстаний [Лю Чунь-фань, 1957, с. 30].

За 60 лет (424—484), прошедших с момента вступления на престол Тоба Тао до начала реформ Вэнь-ди, число восстаний не пошло на убыль. Более того, выступления против сяньбийцев приняли более широкий размах, захватив теперь также территорию к югу от Хуанхэ и Гуаньчжун. Так, при Тоба Тао в 428 г. в Бинчжоу восстали ху во главе с Бу Тянем, в Динчжоу — динлины, руководимые Сяньюй Тайяном и Ди Цяном, в 430 г. — телеуты в Юньчжуне и Хэси, в 434 г. — горные ху в Хэси, а в 452 г. — «переселенцы с юга» и т. д. За время правления Тоба Цзюня в восстаниях участвовали динлины в Динчжоу (456 г.), ху в Хэси (460 г.), ди в Юнчжай (462 г.) и пр.

Наибольшее значение среди этих многочисленных восстаний имело выступление под руководством Гай У. Он был выходцем из луншуй ху и в 445 г. возглавил недовольных в Синчэне (современная Шэньси). После ряда удачных сражений с правительственными войсками Гай У потерпел поражение недалеко от Чанъаня. Однако вскоре с ним установили связь отряды повстанцев-китайцев, ди и цянов. Восстание вступило в новый этап. Тоба Тао вынужден был бросить на подавление восставших армию во главе со своими лучшими военачальниками и даже самому отправиться для инспектирования войск. В начале 446 г. повстанцы потерпели поражение, но борьба продолжалась вплоть до августа, когда был убит Гай У.

Это восстание продолжалось в общей сложности более года и охватило территорию от Ганьсу на западе до Шаньси на востоке. В нем впервые приняли участие представители нескольких этнических групп — древних китайцев, цянов, ди, лушуй ху, тугэ и др. В то же время в подавлении восстания наряду с сяньбийцами участвовали телеуты, чьи конные отряды широко использовались Тоба Тао.

Восстания во второй половине IV — первой половине V в. были выражением преимущественно этнических, а не социальных противоречий. Об этом свидетельствует тот факт, что в них принимали участие практически все этносы, расселенные на Среднекитайской равнине, кроме самих сяньбийцев. Но с конца V в., когда усиливающаяся социальная дифференциация в среде господствующего этноса постепенно становилась важнейшей тенденцией развития социально-экономической ситуации в стране, сяньбийцы все чаще начали примыкать к древним китайцам и цянам, выступавшим против власти правителей Вэй. Среди руководителей крупных восстаний 525 г., потрясших империю Вэй и предопределивших ее падение, наряду с древними китайцами и телеутами были и сяньбийцы, в частности Ду Ло-чжоу и Гэ Жун. Разумеется, не следует преувеличивать степень координации усилий различных групп восставших. Гэ Жун, например, выступая против центрального правительства, не скрывал в то же время своих антикитайских настроений. Но все же изменение характера народных восстаний, выдвижение на первый план социальных противоречий, заглушавших собой межэтническую рознь,— все это способствовало созданию благоприятных условий для ускорения процесса этнической ассимиляции.

Этнокультурные взаимоотношения между древними китайцами и сяньби в IV—V вв.

Несмотря на этническую мозаичность состава населения Среднекитайской равнины, большинство в нем было представлено древними китайцами, а наиболее многочисленной группой «варваров» были сяньби. Из 19 государств, возникших в IV — начале V в. на Севере, 8 были сяньбийскими. В середине V в. сяньбийцы объединили Север и политически господствовали там почти столетие. Но и после падения династии Вэй на Севере еще в течение полувека существовали сяньбийские государства. Поэтому при всей сложности этнических взаимоотношений на данной территории в рассматриваемый период наибольшее значение имели китайско-сяньбийские контакты.

Раскопки погребений, относящихся к разным этапам продвижения сяньбийцев на Среднекитайскую равнину, позволяют нам сегодня не только проследить пути их миграций, но и получить представление о трансформации образа жизни и культуры этих кочевых племен. Последнее тем более важно, что пись-

менные источники по ранней истории сяньбийцев крайне фрагментарны.

Специфика раннесяньбийских захоронений в районе Чжалайнора довольно отчетливо отражает этап истории этих племен, когда они, «переселяясь с места на место, пасли скот и занимались охотой» [Эршиу ши, т. 3, с. 1903]. Сопогребение коней, а также отделенных от туловища конских, коровьих, собачьих голов, большое число костяных наконечников стрел и накладок на лук, берестяная посуда, типично кочевнические бронзовые котлы — все это характеризует самобытный облик сяньбийской культуры, еще не подвергшейся сколько-нибудь значительному влиянию со стороны древних китайцев (правда, в чжалайнорских погребениях найдены уже ханьские бронзовые зеркала; они, между прочим, позволяют датировать эти захоронения I в. н. э.) [Су Бай, 1977 (I), с. 47—50].

Следующий этап ранней истории сяньбийских племен нашел отражение в археологических памятниках в районе Линьдуна, где найдены не только захоронения, но и жилища. Культурный облик этих памятников во многом схож с чжалайнорскими (ориентировка могил на северо-запад, сопогребение конских, коровьих и собачьих голов). Но наряду с этим встречаются такие предметы, как костяные пряслица, свидетельствующие о развитии ткачества, железные орудия. Различия в количестве и качестве инвентаря погребений свидетельствуют об усиливающемся имущественном расслоении сяньбийского общества во II в. (датировка могил — на основании находок позднеханьских монет) [Су Бай, 1977 (I), с. 50—51].

Восточная ветвь сяньбийцев — муюны (53) рано вступили в непосредственный контакт с древними китайцами. Муюнские погребения III—IV вв., раскопанные близ Бэйпяо (Ляонин), позволяют судить о культуре этой части сяньбийцев после ее переселения в долину Далинхэ. Здесь мы уже не видим сколько-нибудь отчетливых следов кочевого быта. Оседлый образ жизни, свидетельством которого является, в частности, обильная керамика, изготовленная на гончарном круге, заметное имущественное расслоение, распространение некоторых предметов древнекитайской материальной культуры — все это говорит о трансформации социальной и этнической специфики муюнского общества. Наряду с этим здесь все еще прослеживаются и сугубо традиционные черты сяньбийской культуры. Интересно, что в одном из погребений близ Бэйпяо было найдено золотое украшение для головного убора, упоминаемое в письменных источниках как специфическая деталь муюнского костюма [Су Бай, 1977 (I), с. 43—44].

Воспринимая отдельные черты древнекитайской культуры, муюны в то же время воздействовали на окружающее несяньбийское население. Отнюдь не случайно упоминание источника о том, что основатель государства Северное Янь китаец Фэн

Ба долгое время жил среди муюнов и «поэтому усвоил обычай варваров» [Эршну ши, т. 3, с. 2114]. По счастливому стечению обстоятельств в Бэйпяо были обнаружены погребения младшего брата северояньского правителя Фэн Су-фу и его супруги [Ли Яо-бо, 1973]. Эти находки во многом примечательны.

Прежде всего, оба погребения расположены в непосредственной близости друг от друга под одной насыпью. Могильные ямы, ориентированные с запада на восток, выложены плохо отесанными каменными плитами, что совершенно не характерно для древнекитайских погребений этого времени. Один из основных мотивов фресок, украшающих стены саркофага, — изображение собак. (Кроме того, в погребение жены Фэн Су-фу было положено два щенка.) В этом можно видеть отражение распространенных у ухуань и сяньби представлений о том, что собаки сопровождают дух усопшего на место его окончательного успокоения на горе Чишань [Ван Сянь-цзянь, 1959, т. 4, с. 3322]. Среди многочисленных предметов, найденных в этих захоронениях, кроме древнекитайских лаковых изделий и бронзовых печатей представлены традиционные сяньбийские вещи — котел «кочвнического» типа, украшения, оружие из кованого железа. Все это — наглядное свидетельство того, как китайская знать Северного Янь «усвоила обычай варваров».

Сходные процессы происходили в IV в. и на территории расселения другой ветви сяньбийцев — табгачей (54). Археологические данные позволяют установить, что к моменту создания на севере Шаньси государства Дай первоначальный облик культуры табгачей значительно трансформировался под воздействием, с одной стороны, древних китайцев, с другой — сюнну. В погребениях близ Цзинина на границе между Внутренней Монголией и провинцией Шаньси, датируемых III в., мы обнаруживаем многочисленные китайские вещи (зеркала, монеты, керамика), а также ажурные бронзовые бляхи сюннуского стиля [Су Бай, 1977 (I), с. 51] (рис. 8).

Вместе с тем дошедшие до нас письменные свидетельства показывают, что табгачская верхушка очень ревниво относилась к сохранению своих культурных традиций и всячески стремилась воспрепятствовать распространению китайского влияния, отношение к которому в этот период было резко отрицательным. В середине III в. сын одного из табгачских ханов, Шамохань, был отправлен в Лоян, где прожил вплоть до воцарения Цзинь, а затем вернулся в родные места. Его поведение и внешний вид вызвали недоумение у старейшин. «Манеры и одежда наследника — совсем как у южных ся (древних китайцев.— Авт.)... Если он будет приемником государства, то несомненно изменит прежние обычаи нашего народа». Когда это мнение дошло до хана, тот ответил: «Этого допустить нельзя!» — и велел казнить Шамоханя [Эршну ши, т. 3, с. 1903].

Показательна в этом отношении и история сяньбийца Хэ Ди-

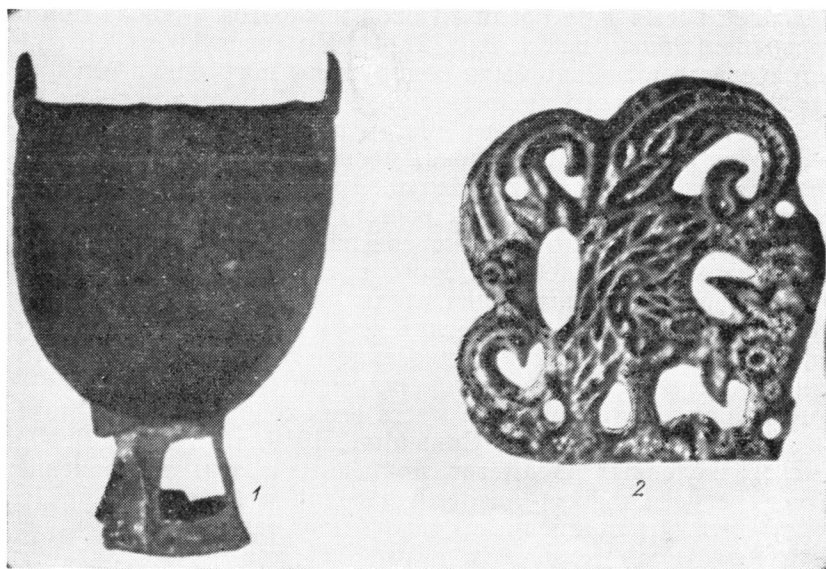


Рис. 8. Бронзовые вещи из сяньбийских погребений близ Хуххото. Конец IV в.

1 — бронзовый котел; 2 — фигурная бляха [«Каогу тунсюнь», 1956, № 2, табл. V].

ганя, направленного Тоба Гуем к Яо Чану, правителю Поздней Цинь, в качестве посла. За время пребывания в Чанъане Дигань овладел древнекитайским языком, основательно изучил «Лунью» и «Шаншу», своим поведением и образом жизни стал напоминать типичного конфуцианца. Когда через несколько лет Дигань вернулся домой, Тоба Гуй обнаружил, что тот напоминает цянов (фактически древних китайцев, потому что в конце IV в. цяны района Чанъаня были уже почти полностью китаизированы). Разгневанный Тоба Гуй казнил Диганя [Эршиу ши, т. 3, с. 1969].

Хотя многие табгачи в этот период хорошо знали древнекитайский язык, в армии и при дворе в употреблении был только сяньбийский. Китайцы, стремившиеся получить доступ к чиновничьим постам в государстве Вэй, могли рассчитывать на успех только в том случае, если умели говорить по-сяньбийски. Одним из должностных лиц при Тоба Гус стал, например, китаец Чао И; он был назначен на должность потому, что «в совершенстве владел языком северян» (сяньбийцев) [Эршиу ши, т. 3, с. 2095]. Симптоматично, что среди китайцев, сделавших карьеру при дворе Вэй, распространился обычай давать детям сяньбийские имена. Например, у Се Бяня, уроженца Сычуани, было два внука, старшего из которых звали Чугуба, а младше-

го — Челуба; эти имена были «пожалованы» им табгачским правителем [Эршиу ши, т. 3, с. 1995].

Политическая ситуация, сложившаяся в начальном периоде правления Тоба — Вэй, способствовала тому, что сяньбийский язык и сяньбийская культура приобретают в глазах состоятельных китайцев престижное значение. В противовес постепенной китаизации сяньби в это время происходит процесс сяньбизации высших слоев древнекитайского населения.

Реформы Тоба Хуна

Положение изменилось лишь в самом конце V в., когда табгачи завоевали все противоборствующие «варварские» государства и объединили Север.

По мере того как процесс феодализации сяньбийского общества заходил все дальше и дальше, правители Северного Вэй убеждались в необходимости перенять у древних китайцев их государственное устройство, чиновничий аппарат и систему налогообложения. А это, в свою очередь, потребовало серьезного изучения всего комплекса древнекитайской письменной культуры. Решающим поворотным пунктом в трансформации традиционной системы ценностей сяньбийцев явились реформы Тоба Хуна (Вэнь-ди), целью которых была последовательная китаизация его соплеменников. Важнейшие аспекты этих мероприятий сводились к следующему.

Во-первых, Вэнь-ди решил перенести свою столицу из Пинчэна в Лоян. Старая резиденция, расположенная на севере Шаньси, не соответствовала требованиям, предъявлявшимся главному городу единой централизованной империи, какой хотел видеть свое государство Вэнь-ди. Вопрос о перенесении столицы поднимался и раньше, но осуществить это важное мероприятие было решено в 494 г.

Во-вторых, после перенесения столицы Вэнь-ди запретил жителям государства носить сяньбийскую одежду (494 г.), а затем и разговаривать по-сяньбийски (495 г.). В указе 495 г. говорилось: «Запрещается говорить при дворе на северном языке. Нарушивший запрет лишается занимаемой должности» [Эршиу ши, т. 3, с. 1920]. При этом оговаривалось, что для лиц старше 30 лет, которым трудно сразу отказаться от привычного языка, может быть сделана скидка. Особенно строго следовало наказывать людей, умышленно нарушавших запрет [Эршиу ши, т. 3, с. 1954]. Вэнь-ди пришлось в этом отношении преодолеть сопротивление многих своих приближенных. Любопытна его аргументация в пользу введенного им запрета: «Если следовать старой привычке, то через несколько поколений на берегах И и Ло, пожалуй, снова окажутся лишь люди, заплетающие косы» [Эршиу ши, т. 3, с. 1954] (ношение кос было старой сяньбийской традицией).

В-третьих, в 496 г. Вэнь-ди специальным указом сменил свою сяньбийскую фамилию на китайскую — Юань [Эршиу ши, т. 3, с. 1920]. За этим последовала массовая смена фамилий сяньбийской знати. Было запрещено давать детям сяньбийские имена. (Так, некоего Му Тая в детстве звали Шило, но Вэнь-ди «пожаловал» ему имя Тай [Эршуну ши, т. 3, с. 1967]. Все это привело к тому, что сяньбийца уже нельзя было отличить по фамилии и имени от китайца.

В-четвертых, Вэнь-ди поощрял смешанные сяньбийско-китайские браки. В указе 483 г. он предписывал своим младшим братьям взять в жены китайских девушек [Эршиу ши, т. 3, с. 1954]. У самого императора было четыре жены-китаянки — одна по фамилии Линь из Пинъюаня, две по фамилии Фэн из Синьду и одна по фамилии Гао из Бохая [Ся Цзэн-ю, 1955, с. 518—519].

Сяньбийский ренессанс VI в.

Реформы Тоба Хуна способствовали тому, что в процессе взаимовлияния сяньбийской и древнекитайской культуры перевес в конце V — начале VI в. оказался на стороне последней. Но интенсивная китаизация сяньбийцев затронула главным образом столичную область. В районах, удаленных от Лояна (прежде всего на севере Шаньси), нововведения Вэнь-ди осуществлялись с трудом. Здесь, как и прежде, господствовали настроения, препятствовавшие быстрой утрате сяньбийским населением своей культурной специфики. Кроме того, наметилось резкое противопоставление двух основных социальных слоев табгачского общества: знать оказалась почти полностью китаизированной, низы все еще сохраняли свою традиционную культуру [Eberhard, 1965, с. 86].

Сохранение позиций «традиционалистов» и их недовольство политикой китаизации явились одними из главных причин антиправительственных выступлений начала VI в., получивших название «мятеж шести пограничных областей». Ослабление центральной власти и последующее разделение государства Северное Вэй на две части предопределили начало нового этапа сяньбийско-китайских контактов, характеризовавшегося значительными сдвигами в соотношении сил.

Это нашло свое отражение прежде всего в политической сфере. В современной исторической литературе высказывались различные точки зрения на то, какова была этническая принадлежность Гао Хуаня, основателя династии Северная Ци. В «Бэйши» излагается версия, согласно которой Гао Хуань был китайцем из Бохая; его предки «в течение нескольких поколений жили на северной окраине и потому усвоили тамошние обычаи, став похожими на сяньби» [Эршиу ши, т. 4, с. 2760]. Чжоу И-лян

высказал предположение, что генеалогия Гао Хуаня, приводимая в источнике, представляет собой плод фальсификации и что он не был китайцем [Чжоу И-лян, 1963]. Версию о сяньбийском происхождении Гао Хуаня поддерживали Э. Паркер и Мяо Юэ [Мяо Юэ, 1963, с. 80—82]. Тань Ци-жан считал Гао Хуаня когурёсцем, оказавшимся на севере Китая и подвергшимся сяньбизации [Мяо Юэ, 1963, с. 93—94].

Как бы то ни было, сам Гао Хуань несомненно считал себя сяньбийцем, хотя, по-видимому, и стремился преодолеть взаимную антипатию представителей двух основных групп населения страны. Он полагал, что войска шести северных наместничеств «не должны обижать ханьских парней» [Эршиу ши, т. 4, с. 2761]. Обращаясь к китайцам, Гао Хуань говорил: «Сяньби — ваши слуги! Пусть они возьмут у вас меру зерна и кусок шелка, но зато они защищают вас от бандитов, обеспечивают вам спокойную жизнь. Почему же вы ненавидите их?» Сяньбийцам же он говорил: «Ханьский народ — ваши рабы. Мужчины пахут для вас, женщины ткут для вас, обеспечивают вас зерном и тканями, обогревают и кормят вас. Зачем же вы притесняете их?» ([цит. по: Мяо Юэ, 1963, с. 84]).

Старший сын Гао Хуаня, Гао Чэн, которого Хоу Цзин презрительно называл сяньбийским мальчишкой, привлек к себе на службу нескольких китайцев, в том числе Цуй Сяня и Цуй Ци-шу, назначенных им на высокие должности. После смерти Гао Чэна его младший брат Гао Ян велел наказать их двумя ударами плетей и сослать на северную границу. Чиновники, высказывавшиеся за использование китайцев на государственной службе, попали в опалу, а затем были казнены [Эршиу ши, т. 4, с. 2850].

Главной женой Гао Яна была китайка по фамилии Ли, родом из округа Чжао. По словам современников, она отличалась красотой и добродетелью, но сородичи Гао Яна не любили ее и неоднократно препятствовали тому, чтобы она стала императрицей. «Ханьская женщина, — утверждали они, — не может быть матерью правителя Поднебесной» [Эршиу ши, т. 3, с. 2213]. Она тем не менее родила Гао Яну сына, и тот был назначен наследником. Отец недолюбливал его: «У наследника характер ханьца, он не похож на меня» [Эршиу ши, т. 3, с. 2209]. После смерти Гао Яна в руках императрицы сосредоточилась реальная власть, что вызвало новую вспышку антикитайских настроений: «Как можно допустить, чтобы ханьская старуха помыкала нами?» [Эршиу ши, т. 3, с. 2243]. Открытое проявление презрительного отношения к китайцам становилось модой; «в то время сяньби повсеместно подвергали унижениям сановников-китайцев» [Эршиу ши, т. 3, с. 2229]. Попытки знатных китайских семей укрепить свое пошатнувшееся положение, как правило, кончались неудачей [Мяо Юэ, 1963, с. 85—93].

Закономерным следствием подобной политической ситуации было возвращение к порядкам, существовавшим в первый период господства сяньбийцев на Среднекитайской равнине.

О запрете Вэнь-ди говорить при дворе и в армии по-сяньбийски теперь и не вспоминали. Уже Гао Хуань, обращаясь к своим воинам, пользовался только сяньбийским языком, а его жена «ни разу в жизни не сказала ни слова по-китайски» [Эршиу ши, т. 4, с. 2788]. Чиновники-китайцы начинали понимать, что их карьера в значительной мере будет зависеть от того, знают ли они сяньбийский язык, и всерьез принялись за его изучение. Знание сяньбийского языка вновь становится одним из критериев лояльности китайцев по отношению к правящей верхушке, и в источниках неоднократно встречаются прямые указания на этот счет [Эршиу ши, т. 3, с. 2300 и др.].

По свидетельству Янь Чжи-туя, в его время считалось, что образованный человек должен разбираться в астрономии, рисовать, уметь играть в шахматы и разговаривать по-сяньбийски. Один из знакомых Янь Чжи-туя говорил ему, что считает необходимым научить своего семнадцатилетнего сына играть на пиане и изъясняться по-сяньбийски, так как это откроет ему доступ в общество власть имущих. Сам Янь Чжи-туй отнюдь не грешил низкопоклонством перед сяньбийской знатью. Однако он, как полагают, знал сяньбийский язык, благодаря чему его внук, известный комментатор Янь Ши-гу, также владел этим языком [Мяо Юэ, 1963, с. 63].

Сказанное не позволяет полностью согласиться с мнением В. Эберхарда, что разделение Севера на царства Чжоу и Ци было обусловлено прежде всего тенденциями этнических процессов в среде сяньбийцев: нескитаизированные рядовые племена отделились от своих вождей и создали новое государство на северо-западе, тогда как табгачская знать оказалась инкорпорированной в государстве Ци, бывшем, «в сущности, китайской империей» [Eberhard, 1965, с. 85]. Сяньбийский ренессанс был характерен не только для Чжоу, но и для Ци.

Как в Чжоу, так и в Ци вновь входят в моду отмененные в конце V в. сяньбийские фамилии и имена, причем их начинают принимать и китайцы. Так, правитель Чжоу даровал Ли Би, китайцу из Ляодуна, фамилию Тухэ; Чжао Гуй получил фамилию Ифо; Лю Лян — Хоумочэнь; Янь Цин — Дас и т. д. и т. п. [Мяо Юэ, 1963, с. 64]. Комментируя текст стелы VI в., в котором упоминается некто по имени Тудучжэнь, ученый XII в. Чжао Мин-чэн писал: «Вэйскому Вэнь-ди не нравились варварские фамилии, и он изменил их, но при династии Поздняя Чжоу во всем произошел возврат к прошлому, и поэтому нет ничего удивительного в том, что тогдашние чиновники носили варварские имена» [Мяо Юэ, 1963, с. 65].

В VI в. сяньбийцы вновь начали заплетать косы [Эршиу ши, т. 3, с. 2216]. Возрождались прежние сяньбийские привычки,

связанные с манерой запахивания наплечной одежды и повседневным ношением сапог (подробнее см. ниже, с. 151).

Длительный процесс этнокультурного взаимодействия древних китайцев и сяньбийцев в конечном счете завершился ассимиляцией последних. В источниках VII—VIII вв. упоминания о сяньби становятся все более редкими. Однако, исчезнув с исторической арены, сяньбийцы не только вошли в число физических предков китайцев позднейшего времени, но и способствовали трансформации древнекитайской культуры. Многие черты духовной и материальной культуры эпохи Тан сложились под непосредственным воздействием северных народов, среди которых наибольшую роль суждено было сыграть сяньбийцам.

ВНЕШНИЕ СВЯЗИ

Интенсивное взаимодействие древних китайцев со своими непосредственными соседями-кочевниками в рассматриваемый период не должно заслонять от нас этнокультурные контакты в масштабах всего Азиатского континента. Правда, если официальные хронисты даже о завоевателях-«варварах» писали больше по необходимости, то на гостей из дальних стран они, как правило, и вовсе не обращали внимания. Типична история буддийского проповедника III в. Чжи Цяня.

Благодаря своему уму и образованности последний приобрел на Юге такую популярность, что Сунь Цюань назначил его учителем наследника престола, но, как сообщает его буддийский биограф, «поскольку Чжи Цянь был чужеземцем, анналы У о нем не упоминают» [Ноеи-кiao, 1968, с. 22]. Посмотрим, насколько фасад имперского высокомерия соответствовал реальному положению дел в области внешних связей Китая.

Страны Западного края

По мере расширения географического кругозора древних китайцев понятие «Западный край» стало включать в себя все известные им земли на западе вплоть до Восточного Средиземноморья. Практически же оно всегда относилось в первую очередь к странам Туркестана, через которые осуществлялись сношения Китая с другими частями Азии.

Ближе всех к Срединной империи находились оазисы и полуоазисы Кашгарии, цепочкой окаймлявшие пустыню Такла-Макан. По расе и языку их древние жители принадлежали к индоевропейским народам, хотя заметно отличались друг от друга на севере и на юге Таримского бассейна. Оазисы разделяли обширные пространства пустынь и степей, населенных кочевыми народами. Доминируя над оазисами политически, кочевники, как правило, ограничивались сбором дани, поскольку

сами нуждались в продуктах оазисного земледелия и ремесла. Столь же охотно пользовались они выгодами международной торговли.

И географически и исторически кашгарские оазисы всегда тяготели к Средней Азии и Северной Индии, но после того как во II в. до н. э. Восточный Туркестан подвергся китайскому завоеванию, южный, а затем северный их пояс превратились в один из участков знаменитого Шелкового пути, связавшего Ханьскую империю с Парфией и Римом. Основными оазисами на северной дороге были Турфан (кит. Гаочан), Карашар (Яньци), Куча (Цзюцзы), Аксу (Гумо), Уч-Турфан (Вэньсу); на южной — Шаньшань, Яркенд (Сочэ), Хотан (Юйтянь). В IV—VI вв. довольно оживленным был путь, проходивший через владение кочевников-телеутов Тогон (кит. Тууйхунь). Обе дороги сходились в Кашгаре (Сулэ). Оттуда на запад также вели два пути. Один тянулся через Памир в согдийские пределы и далее через Мерв в Персию. Другой проходил через Бактриану.

Пестр и многогранен был облик древней Кашгарии — перекрестка Азии, где встречались великие цивилизации континента. Не говоря о разнородности хозяйственной жизни этого района с ее симбиозом высокоразвитого оазисного земледелия и скотоводства, народы древней Кашгарии, иранские по своему этническому субстрату, издавна испытывали сильнейшее воздействие индийской, греко-бактрийской и частично китайской культур. Неудивительно, что господствующей религией Кашгарии на протяжении первых восьми столетий нашей эры была мировая религия — буддизм.

В III—VI вв. Кашгария не потеряла своего значения «окна в мир» для Китая. Неверно думать, будто бы кашгарские оазисы в III в. «захирели» [Гумилев, 1974, с. 12]. Вследствие усыхания некоторых рек часть оазисов, главным образом на Юге, действительно была заброшена. В конце III в. на три столетия обезлюдели оазисы группы Ния и Эндере [Ноуапаги, 1975, с. 95—96]. В середине IV в. та же участь постигла город Лоулань у северо-западной оконечности Лобнора, где в разное время были обнаружены документы китайской администрации за период 250—345 гг. [Епоки, 1963, с. 139]. Однако торговые пути продолжали жить, а крупнейшие оазисы, особенно на Севере, отнюдь не пребывали в упадке. Китайские источники отмечали плодородие почвы в оазисах, а о кучарцах, например, отзывались как о сибаритах, утопавших в роскоши [Эршиу ши, т. 2, с. 1390; т. 3, с. 2340]. Полководец Раннего Цинь Люй Гуан, занявший в 384 г. Кучу, вывозил добычу на 20 тыс. верблюдов, прихватив более 10 тыс. лошадей, а также «искусных шутов и прекрасных актеров, редких зверей и диковинных птиц числом свыше тысячи» [Эршиу ши, т. 2, с. 1390]. Не менее внушительны и достижения культуры Кашгарии той эпохи.

Принято считать, что уход китайцев из Кашгарии в середине II в. и восстание 184 г. в Лянчжоу, на четверть века прервавшее выход к Западному краю, привели к ослаблению связей Китая с Центральной Азией. Это мнение справедливо лишь отчасти. После гибели Цзинь роль представителя Срединной империи перешла к провинции Лянчжоу (Ганьсу), полномочным хозяином которой после падения Чанъяня в 316 г. остался цзиньский наместник Чжан Цзюнь. В государство Чжан Цзюня, именовавшееся Ранним Лян, бежало немало жителей из Северного Китая. Чжан Цзюнь неоднократно снаряжал военные экспедиции на запад и принимал «дань» от различных оазисных государств. В 328 г. он учредил областную управу в Гаочане, где с ханьских времен существовала колония китайских поселенцев.

С 460 г. до танского завоевания в 640 г. у власти в Турфане стояли правители из местных китайцев, имевшие титул вана и администрацию по китайскому образцу [Эршиу ши, т. 3, с. 2340]. В этот период Гаочан стал одним из очагов космополитической китайско-«варварской» культурной среды, знаменовавшей новый этап развития китайской цивилизации на Севере в целом. Тамошние законы и обычаи «в малом расходились, а в основном совпадали» с китайскими [Эршиу ши, т. 3, с. 2340]. Мужчины в Гаочане одевались на «варварский» манер, а женщины — по-китайски. Существовала казенная школа, где преподавали некоторые конфуцианские каноны, но толковали их на местном языке [Эршиу ши, т. 3, с. 2340]. Господствовавший буддизм выполнял роль идеологической скрепы разнородных этнических элементов.

Возвышение Северовэйской империи, в 445 г. завоевавшей Шаньшань, а в 449 г. принудившей капитулировать кучарцев, открыло период особенно интенсивных контактов между Центральной Азией и Китаем. Судя по большому числу найденных в Дуньхуане рукописей из южнокитайских государств, страны Западного края поддерживали, в основном через Сычуань, тесные связи также с Южными династиями. В 502 г., по сообщению «Ляншу», большинство государств Кашгарии ввели у себя китайский календарь, что расценивалось в Китае как знак вассальной зависимости [Эршиу ши, т. 2, с. 1842].

Нужно, однако, иметь в виду, что политические связи Китая с Западным краем были отнюдь не равнозначны связям неофициальным — торговым, культурным, идеологическим. Китайское владычество в Кашгарии, расстраивавшее естественные связи между оазисами и кочевниками, не сулило никаких выгод местному населению, а временами имело для него даже пагубные последствия [Зотов, 1977, с. 71—72]. Зато мирный Шелковый путь, раз открытый, оказался слишком доходным предприятием, чтобы от него можно было легко отказаться. Правители Китая также хорошо понимали, что караваны с шел-

ком крепче алебард китайской пехоты привязывают Западный край к Срединной империи. Оттого политические бури внутри Китая почти не влияли на состояние международной торговли. Чэнь Шоу, например, отмечал, что, хотя после падения Хань «путь на запад был закрыт, не проходило года, чтобы страны Западного края не приносили двору дань» [Эршиу ши, т. 2, с. 1028]. Между тем за весь III в. в китайских хрониках зафиксированы лишь единичные посольства с Запада. Под оболочкой столь частого «принесения дани» скрывался, надо полагать, торговый обмен, который верхушка оазисных государств вела с Китаем. Из оазисов поставляли в Китай золото, яшму, негораемую асбестовую ткань, высококачественный войлок, а также верблюдов, лошадей, павлинов, зебу. Отсюда же проникло в Китай искусство виноделия.

Весьма плодотворными были культурные контакты Западного края с Китаем. Из кашгарских оазисов в Китай пришел буддизм, а вместе с учением Прозревшего кашгарские миссионеры знакомили китайцев с буддийским искусством — архитектурой, иконографией, скульптурой, музыкой. Замечательным памятником раннебуддийского искусства в Китае остаются и поныне не утратившие свежести и сочности красок фрески «Пещер тысячи будд» близ Дуньхуана — сухопутных ворот в Срединную империю.

Особо следует сказать о распространении в Китае музыкальной культуры древнего Туркестана, индийской в своей основе. С тех пор как Люй Гуан, вывезший большое число кукарских танцоров и музыкантов, обосновался в Дуньхуане, музыкальные инструменты, мелодии и танцы Западного края приобрели огромную популярность в Лянчжоу. После завоевания табгачами царства Северное Лян (439 г.) пришедшие с запада пышные танцы и, как отзывался китайский летописец, «волнующая сердце, ласкающая слух» музыка имели большой успех при северовэйском дворе. Перенесение в 494 г. столицы Северного Вэй в Лоян положило начало золотому веку «варварской музыки» в Китае. Огромным почетом западные моды, в том числе музыка и танцы, пользовались при дворе Северного Ци. В Северном Чжоу музыка Западного края получила наименование «государственного искусства» [Эршиу ши, т. 3, с. 2386]. Когда в 571 г. император Северного Чжоу устроил нечто вроде торжественного концерта западной музыки, в нем приняло участие более пятисот музыкантов [Эршиу ши, т. 3, с. 2272].

Согд и Сасанидский Иран

Как ни велико было значение кашгарских оазисов для развития внешних связей Китая, они оставались большей частью посредниками. Караваны из Китая шли мимо них — через горные проходы и перевалы в Тохаристан и Среднюю Азию.

За Памиром или Луковыми горами, как называли его китайцы, в районе Ферганы и Самарканда в III в. возникло Согдийское царство, полтысячелетия игравшее исключительно важную роль в международных связях Азиатского континента. Китайский хронист VI в. говорит о жителях Согда следующее: «Люди там имеют глубоко посаженные глаза, возвышенный нос и очень волосаты. Искусны в торговле, и чужеземцы для ведения торгов во множестве стекаются в их государство» [Эршиу ши, т. 3, с. 2129]. Согдийские купцы, эти «финикияне Средней Азии», и сосредоточили в своих руках караванную торговлю с Китаем. Уже в III в. колонии согдийцев прочно обосновались в оазисах Кашгарии, Лянчжоу и, по всей видимости, внутри Китая. Среди найденных около Дуньхуана согдийских рукописей сохранились отрывки любопытного письма, в котором согдийский торговец сообщает своему хозяину о гибели Цзиньской империи: «Император, так они говорят, бежал из Сарага (Лояна) от голода, и его дворец и крепость были в огне... Так, Сарага больше нет! Нгапа (г. Кайюань в Хэнани) больше нет! И они... Хумдан (Чанъань) и разграбили страну до Нынима (?) и за Нгану — те сюнну, которые вчера были подданными императора!» [Гумилев, 1974, с. 56]. Автор письма скорбит так, как только может скорбеть купец, видя рухнувшее на глазах верное торговое дело. Как явствует из текста письма, в далеком Согде хорошо знали географию Китая и пристально следили за ходом событий в империи.

К VI в., когда Согд достиг зенита славы торговой страны, а согдийский язык стал общепризнанным языком международного общения от Мерва до монгольских степей, в Китае уже не удивлялись «носатым и волосатым» чужеземцам. Ян Сюань-чжи, оставивший описание Лояна начала VI в., сообщает о деятельности западных купцов в столице, имевших за южными воротами свое подворье и рынок: «Из сотни царств, тысячи городов к западу от Луковых гор до страны Да-Цинь (Византия) не было никого, кто бы не приезжал сюда. Торговые варвары со всех краев земли толкались и теснились целыми днями... Все редкостные товары Поднебесной стекались сюда» [Фань Сян-юн, 1958, с. 161]. По оценке Ян Сюань-чжи, в Лояне того времени проживало более 10 тыс. иностранцев, тогда как всего в городе насчитывалось 109 тыс. дворов [Фань Сян-юн, 1958, с. 161, 349]. Подавляющее большинство иностранных купцов были уроженцами Согда. Немалая численность и крепкие экономические позиции позволили согдийцам стать заметным фактором политической жизни тогдашнего Китая. Выходец из кокандского купеческого рода Кан Сюань, финансировавший переворот Сяо Яня, или его соотечественник Хэ Ши-кай, всемогущий временщик при североисском дворе, составляли в известном смысле такую же характерную примету своего времени, как буддийские пагоды или труппы западных танцов.

Трудно переоценить воздействие культуры Согда на Китай в V—VI вв. Наряду с персидскими и византийскими товарами согдийские купцы везли в Китай изделия среднеазиатских ремесленников — украшения, ткани, благовония, посуду, оружие. Чрезвычайно высоко ценились в Китае ферганские кони. Важное место в связях Согда с Китаем занимал экспорт развлечений: китайцы всегда высоко ценили согдийских танцовщиц, фокусников, циркачей и, конечно, музыкантов. Популяризируя самые разные западные веяния в Китае, согдийцы более других содействовали определенной космополитизации китайской культуры, столь ярко проявившейся в эпоху Тан.

Крупнейшим партнером и соперником Согда в восточной торговле была простершаяся от Мерва до Месопотамии Сасанидская держава (официальные даты существования 224—651 гг.). Благодаря своему географическому расположению и высокоразвитому ремеслу государство Сасанидов фактически завладело монополией на торговлю между Ближним Востоком и Китаем. О воцарении новой династии в Китае узнали не сразу. Китайские известия о Персии III—V вв. полны анахронизмов и вообще не упоминают о Сасанидах. Впрочем, китайцы того времени имели весьма смутное представление даже о Западной Кашгарии. Положение изменилось при Северных династиях, когда Китай установил прямые и довольно тесные сношения с Ираном. С середины V в. северовзыйский двор принял более десяти сасанидских посольств. Официальные миссии посылали в Иран и китайские правители [Чжан Син-лан, 1936, т. 4, с. 60].

Помимо шелка, составлявшего около 90% торгового оборота, из Китая в Иран вывозили меха, корицу, ремень [Hudson, 1961, с. 92, 96]. Ассортимент персидских товаров, поступавших в Китай, был более разнообразен. Один из главных предметов торга составляли драгоценности. К другой категории товаров можно отнести продукты ткацкого производства — шерстяные ткани и ковры, асбестовую ткань, тонкие шелка, расшитые золотыми и серебряными нитями. Большой спрос находили в Китае персидские благовония. За шелк в Персии расплачивались и деньгами: серебряные монеты Сасанидов (драхмы) служили тогда своего рода международной валютой Азии. В VI в. сасанидские драхмы имели широкое хождение в Ганьсу, где они получили официальное признание властей [Эршиу ши, т. 3, с. 2421]. О значительном размахе торговли между Средней империей и Персией в V—VII вв. свидетельствуют многочисленные находки кладов сасанидских монет на территории Китая (рис. 9). В рассматриваемый период из Ирана в Китай проникли и некоторые культурные растения. Не позднее III в. в Китае появился жасмин, не позднее VI в. — огурец [Laufer, 1919, с. 300, 329].

Велико было влияние культуры Сасанидского Ирана в Китае, особенно в области живописи и декоративно-прикладного

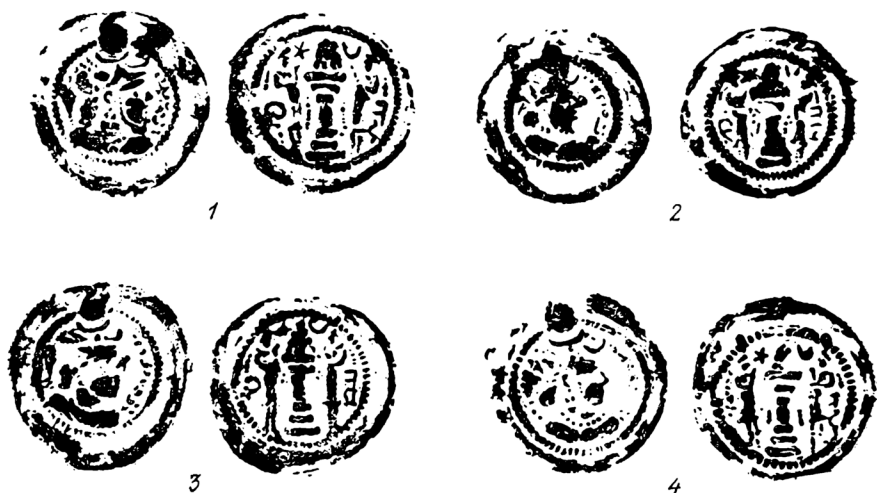


Рис. 9. Серебряные сасанидские монеты периода правления Пероза (457—483), найденные в Цинхэе [Ся Най, 1961, с. 130].

искусства. Персидские мотивы широко представлены в дунхуанских фресках. Большое распространение в Китае получил персидский орнамент в виде стилизованных цветов и листьев. То же относится и к так называемому сасанидскому узору из ритмически повторяющихся фигур или целых композиций, нередко заключенных в медальоны из кружков, розеток или сердечек. Подобный рисунок часто встречается на китайских тканях VI—VIII вв. [Дьяконова, 1969, с. 94—95]. Возможно, китайские мастера сознательно освоили новый и технически сложный для них узор, с тем чтобы лучше угодить вкусам западных покупателей.

Римский Восток и Византия

Крайним западным пунктом трансконтинентальной торговли были восточные провинции Римской империи, а затем Византия. Область восточного Средиземноморья китайцы традиционно именовали страной Да-Цинь или Лигань. С VI в. появилось название «Фулинь»². О существовании Рима китайцы узнали в I в. до н. э., однако огромные расстояния и противодействие Парфии мешали установлению контактов между двумя империями.

² По мнению одних исследователей, «Фулинь» есть искаженное греческое «*polin*» — дательный падеж от слова «*polis*», как обычно называли Константинополь в Византии [Ци Сы-хэ, 1956, с. 6—7]. Более убедительна версия, согласно которой «Фулинь» восходит к слову «*From*», как именовали восточные провинции Рима иранские народы [Shiratori, 1956, с. 186—195].

Все же время от времени китайцы знакомились с уроженцами страны Да-Цинь. Первыми «посланцами» Рима были лица вполне неофициальные — труппа бродячих фокусников, которая в 120 г. прибыла в Лоян с юго-запада и выступала при ханьском дворе [Хеннинг, 1961, с. 421]. Под 166 г. в китайских хрониках содержится известие о прибытии римского посольства южным путем, с моря. В действительности, однако, речь шла о неких купцах, присвоивших себе дипломатический статус из коммерческих соображений [Hirth, 1885, 175—178]. В 226 г. «торговый человек из Да-Цинь» через Цзяочжи (Тонкин) прибыл в столицу У и получил у Сунь Цюаня аудиенцию [Эршиу ши, т. 2, с. 1840]. Эти и некоторые другие сведения заставляют предположить, что контакты между восточноримскими областями и Китаем осуществлялись в основном южным путем. О существовании морской торговли вдоль берегов Азии свидетельствуют найденные в 1941 г. у южной оконечности Индокитая золотые медали римских императоров Антонина Пия (138—161) и Марка Аврелия (161—180) [Harada, 1970, с. 41]. Примечательно, что китайские источники той эпохи причисляли Да-Цинь к южным странам.

Несмотря на скудость информации о «дацинских землях», а вернее, как раз благодаря ей, загадочное государство на далекой окраине мира всегда возбуждало в Китае живой интерес. Китайские летописцы и географы неизменно посвящали Да-Цинь пространное описание, основанное, конечно, на досужих рассказах купцов. И, надо сказать, образ Да-Цинь в китайских источниках выполнял особую функцию: он служил своеобразной проекцией традиционных китайских представлений об идеальном государстве. Да и само уважительное прозвание «Да-Цинь», т. е. «Великая Цинь», они объясняли величием и авторитетом, которым она, по их мнению, пользовалась среди сопредельных народов. За редким исключением все китайские описания Да-Цинь утверждали, что по манерам и даже внешности (!) ее жители не отличаются от китайцев, что коляски, флаги и почтовые станции в Да-Цинь сходны с китайскими, а на дорогах этой страны нет грабителей. Если персы слыли в Китае «развратнейшими из всех народов», то жители Да-Цинь традиционно изображались людьми трудолюбивыми и добродетельными. Смена правителей в Да-Цинь также трактовалась чисто по-китайски — как добровольное отречение от престола в пользу более достойного государя. Вероятно, особую симпатию к Да-Цинь питали даосы. Многие детали административного устройства Да-Цинь были списаны с государственного идеала «желтых повязок» и секты Чжан Лу [R. Stein, 1963, с. 8—17]. Известно приписываемое Гэ Хуну (IV в.) даосское сочинение, где прославляются скромность и мудрость жителей Да-Цинь и порицается жадность китайцев [Maspero, 1967, 95—108].

С появлением переводов буддийской литературы на китай-

ский язык, в которых также фигурировали страны «Цинь» и «Да-Цинь», старая утопия обрела новое звучание. Так, в IV в. предводитель одного из восстаний против Ши Ху объявил себя «наследным принцем Будды», который пришел из «Великой Цинь», чтобы стать государем «Малой Цинь» [Эршиу ши, т. 2, с. 1360].

Восторженные отзывы о Да-Цинь имели под собой некоторую почву, ведь она слыла в Китае страной искусных фокусников и местом, «откуда прибывают все драгоценные вещи земной тверди и морской пучины» [Эршиу ши, т. 2, с. 1654]. Хроника III в. «Вэйлюэ» приводит 59 наименований товаров из Да-Цинь, и почти все они оправдывают ее славу «страны чудес».

Одним из важнейших товаров, поступавших в Китай из Египта и Сирии, было стекло всевозможных видов: оконное, разноцветные матовые стекла для витражей, стеклянная посуда и другие изделия. Славился в Китае ближневосточный хрусталь (китайцы верили, что в Да-Цинь вся посуда и даже колонны дворцов хрустальные), жемчуг, кораллы и янтарь. Из прочих статей торговли Римского Востока и Византии с Китаем следует отметить благовония и около 20 видов тканей. Это были главным образом шерстяные ткани, ковры и тонкий шелк, переработанный из китайского шелка-сырца. Подтверждением интенсивных торговых связей между Китаем и Византией в период Северных династий могут служить находки византийских золотых монет (солидов) на территории Китая. Одна из них, солид времен Льва I (457—474), обнаружена в довольно отдаленной местности — неподалеку от г. Хуххото во Внутренней Монголии, а другая — солид императора Юстина II (565—578) — найдена близ Сианя, в могиле чиновника VI в., служившего в Лянчжоу [Ся Най, 1959, с. 67—69]. Наконец, в захоронении времен Северного Ци (пров. Хэбэй) найдены три византийские монеты: солид Феодосия II (408—450) и два солида чеканки 527 г. [Хэбэй цзаньхуан, 1977, с. 387] (рис. 10). Согласно «Суйшу», в конце VI в. в Лянчжоу ходили иностранные золотые деньги [Эршиу ши, т. 3, с. 2421]. Если учесть, что Сасаниды почти не чеканили золотых монет, это сообщение относится, вероятно, к монетам из Византии.

Индия

История индийско-китайских связей знает несколько каналов, по которым осуществлялись сношения между обими странами. Вероятно, самый древний путь из Китая в Индию был и самым коротким. Он проходил через Сычуань, Верхнюю Бирму и Ассам в Центральную и Северную Индию. О нем сообщал еще во II в. до н. э. китайский путешественник Чжан Цянь [Бокшанин, 1970, с. 103]. Правда, опасности и тяготы ассамо-сычуаньского маршрута, пролежавшего по труднодоступной горной



Рис. 10. Золотые византийские монеты, найденные в Хэбэе.

1 — солид Феодосия II (408—450); 2, 3 — солиды периода правления Юстиниана I и Юстиниана (527) [Хэбэй цзаньхуан, 1977, с. 387].

местности, населенной воинственными племенами, мешали установлению прочных контактов в этом районе. Гораздо более важный для обеих стран путь по суше был открыт в конце II в. до н. э. после завоевания Западного края Ханьской империей. Его трасса проходила через Гандхару и хребет Гиндукуш в Бактриану, а оттуда в Кашгарию. Особенно тесные контакты между Индией и Китаем по этому пути установились с V в.

К рубежу II—I вв. до н. э. относятся первые сношения Китая с Южной Индией и Цейлоном по морю. Интенсивная индийская колонизация Юго-Восточной Азии в I—II вв. н. э. и возникновение сильно индианизированных государств Тямпа (во Вьетнаме), Фунань (в Камбодже) облегчили индийскому миру доступ в Срединную империю. При Южных династиях морское сообщение Китая с Западом достигло подлинного расцвета. Только за первые двадцать лет правления Лян Китай посетили 18 индийских посольств, из них шесть в 511 г. [Чжан Синлан, 1936, т. 6, с. 69—71]. Еще в 405 г. были установлены связи с Цейлоном. Посланцы из «Страны львов» подарили цзяньканским монахам яшмовую статую Будды, считавшуюся в Южном Китае одним из трех буддийских шедевров [Эршиу ши, т. 2, с. 1841].

Без сомнения, морская торговля Южного Китая была оживленной, хотя о ее размерах мы вынуждены судить лишь по косвенным данным. Есть сведения, что в V—VI вв. в Наньхэ (Гуанчжоу), являвшимся главными морскими воротами Китая,

были специальные чиновники, ведавшие приемом иностранных кораблей и торговлей [Бокщанин, 1970, с. 148]. Лянский аристократ Ван Сэн-жу, попав на должность правителя Наньхая, сетовал на неодолимое искушение царившего в городе деляческого духа и колоссальных барышей заморской торговли [Эршиу ши, т. 2, с. 1808]. Помимо экзотических животных — слонов, носорогов, львов, а также драгоценностей и панцирей черепах китайские источники в перечне индийских товаров упоминают обычно тонкие ткани, металлические изделия, благовония, сахар, черный перец, имбирь. И все же история взаимоотношений Индии и Китая есть история не столько торговли двух стран, сколько культурного обмена двух великих цивилизаций.

Величайшим событием в истории народов Дальнего Востока этой эпохи по праву можно назвать распространение буддизма, пришедшего в Китай скорее всего одновременно двумя путями — с северо-запада и с юга. Первые индийские миссионеры появились в Китае в середине I в. н. э., а с V в. они составляли уже явное большинство среди проповедников буддизма. Невозможно перечислить все имена, вписанные в эту славную страницу истории индийско-китайских культурных связей. В общей сложности за III—VI вв. нам известно более 60 индийских миссионеров, действовавших в Китае [Bagchi, см. Та]. В действительности эта цифра была, конечно, намного выше. Достаточно сказать, что в начале VI в. в одном Лояне проживало более 3 тыс. иностранных монахов. Император Тоба Хун специально для них распорядился выстроить храм Юнминсы, насчитывавший свыше тысячи комнат [Фань Сян-юн, 1958, с. 235—236].

Не менее увлекательна и порой даже не лишена черт героической эпопеи другая сторона индийско-китайских связей того времени — путешествия на запад китайских паломников. Первые достоверные известия на этот счет связаны с именем Чжу Ши-сина, который в 260 г. покинул Китай с намерением достичь Индии, но по дороге остановился в Хотане, где нашел компетентных учителей и обширную каноническую литературу. Патриархом же китайских паломников по праву считается монах Фа-сянь, который в 399 г. вместе с девятью спутниками отправился в Индию через Западный край и вернулся обратно морем, проведя в пути 15 лет. Вслед за Фа-сянем, движимые тем же религиозным идеалом, шли другие пилигримы. В 404 г. монах Чжи-мэн с четырнадцатью товарищами покинул Чаньань и, совершив фантастический по трудности переход через Памир, остановился в Кашмире. Лишь один его спутник возвратился с ним спустя двадцать лет в Китай. В 20-х годах V в. Фа-юнь, вышедший из Китая с 25 другими монахами, повторил путешествие Фа-сяня. Крупнейшим паломничеством VI в. была миссия Сун-юня, посетившего буддийские святыни Северной

Численность иностранных переводчиков буддийской литературы
в Китае и китайских паломников на Запад *

Период	Численность переводчиков	Происхождение переводчиков	Численность китайских паломников на Запад
Поздняя Хань	10	Из Индии — 3, из Парфии — 2, из Кушанского царства — 2, из Кучи — 1, из Согда — 2	—
Западная Цзинь	5	Из Индии — 1, из Парфии — 1, из Кушанского царства — 1, из Кашгарии — 2	3
Восточная Цзинь	26	Из Индии — 17, из Кашгарии — 5, из Кушанского царства — 2, из Бактрии — 1, неизвестного происхождения — 1	51
Сун	10	Из Индии — 6, из Кашгарии — 3, неизвестного происхождения — 1	более 70
Ци, Лян,	10	Из Индии — 4, из Кашгарии — 3, из Фунани — 3	10
Северные династии	12	Все из Индии	19

* [Фан Хао, 1974, с. 234—235].

Индии по приказу северовэйского двора. О численности иностранных переводчиков буддийской литературы в Китае и китайских паломников на Запад можно судить из табл. 5.

Кроме богатейшего идейного — религиозного, философского, мифологического — багажа буддизм принес в Китай много ценного практически для всех областей духовной культуры. Скульптура и живопись Гандхары и Северной Индии послужили образцами для пластики знаменитых комплексов пещерных храмов Дуньхуана, Юньгана и Лунмэня. Благодаря буддизму в Китае появились новые типы архитектурных сооружений, в частности многоэтажные пагоды, ставшие украшением китайского ландшафта. С IV в. в Китае распространилась буддийская музыка, и уже лянские государи держали при дворе индийский оркестр [Chin, 1958, с. 33]. В 568 г. кучарец Суципо познакомил китайцев с семиступенным звукорядом индийской музыки [Сян Да, 1957, с. 257—274]. Популярная буддийская литература подарила Китаю массу новых персонажей, сюжетов и дала мощный толчок развитию художественных приемов композиции и стиля; появились жанры «обрамленной повести» и буддийской проповеди. Гигантская переводческая деятельность миссионеров не только ввела в обиход китайцев десятки тысяч новых слов и выражений, но и заставила их задуматься над законами своего родного языка. Помимо филологии индийское



Рис. 11. Когурёский правитель на троне [Джарылгасинова, 1979, с. 156].

влияние затронуло такие отрасли знания, как астрономия, математика, медицина. В библиографическом разделе «Суйшу» приводятся названия 6 трактатов по математике и 20 астрономических трудов из Индии. К тому времени на китайский язык было переведено уже до 100 индийских сочинений по медицине [Chin, 1958, с. 18].

Народы Корейского полуострова

Во II—III вв. на юго-востоке Маньчжурии и севере Корейского полуострова сложилось государство Когурё. Наиболее тесными были контакты когурёсцев с китайскими округами, которые были созданы на территории Древнего Чосона. После гибели Ханьской империи, когда власть на Ляодуне захватило семейство Гунсунь, сюда переселилось немало жителей из внутренних районов Китая, а сами Гунсунь, поддерживая интенсивные связи с царством У, пытались потеснить сопредельные народы. Покорив в 238 г. Ляодун, дом Цао не остановился на достигнутом. В 244 г. наместник области Ючжоу двинулся в поход на Когурё [Эршиу ши, т. 2, с. 0996]. В конце III в. цзиньский сановник Цзян Тун сообщал, что после этого похода в северных областях Китая были расселены сотни больших дворов когурёсцев и что к его времени младшее поколение переселенцев исчислялось уже многими тысячами человек [Эршиу ши, т. 2, с. 1232].

В 342 г. Муюны, владевшие тогда северо-восточной частью Китая, совершили опустошительный набег на Когурё и увели в плен 50 тыс. жителей этого государства [Эршиу ши, т. 2,

1841]. И хотя о жизни когурёсцев, попавших в Китай, сведений не сохранилось, нет сомнения в том, что они стали весомым компонентом в этническом «плавильном котле» китайского Севера в ту эпоху.

Контакты Когурё с Китаем сопровождались процессом взаимного культурного влияния. К IV в. китайское иероглифическое письмо прочно вошло в быт когурёсцев [Джарылгасинова, 1972, с. 24]. В 373 г. из Китая прибыли первые буддийские монахи, встретившие здесь радушный прием. За короткий срок буддизм пустил прочные корни среди верхов когурёского общества. В IV—VI вв. многие достижения древнекитайской культуры были восприняты государствами Пэкче и Силла, а через них распространились и на территорию древнеяпонского государства Ямато.

Когурёские правители (рис. 11) поддерживали сношения с Южными династиями, от которых они время от времени получали почетные титулы [Эршиу ши, т. 2, с. 1841]. Довольно интенсивные связи (главным образом в виде торгового обмена, облеченного в форму «дани») существовали у Когурё и с государствами Севера: когда когурёский властитель удвоил размеры поставляемой «дани», император Северного Вэй Тоба Хун приказал соответственно увеличить «вознаграждение» [Бичурин, 1950, т. 2, с. 55]. На тех же началах строили свои отношения с китайскими государствами правители Пэкче, Силла и Ямато.

Тесные контакты китайцев с соседями на северо-востоке в III—VI вв. способствовали складыванию той историко-культурной общности, которую принято называть «восточноазиатской цивилизацией». По крайней мере три фактора сыграли в этом процессе особенно плодотворную роль: расширение связей китайских царств с соседними государствами и народами; существование на территории самого Китая смешанных китайско-«варварских» государств; распространение буддизма, чуждого ограниченности этноцентрических воззрений. Это был процесс взаимного влияния, который в значительной мере обогатил материальную и духовную культуру китайцев.

ГЛАВА 3

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА



ГОРОД

Хотя в первых веках нашей эры абсолютное большинство древнекитайского населения составляли жители деревень, город тем не менее стал уже неотъемлемой составной частью общественного быта. Сдвиги в географическом размещении городов в III—VI вв., изменение в их внешнем облике были отражением тех важных социально-экономических и этнополитических процессов, которые происходили на территории Китая в этот период.

Масштабы градостроительной деятельности

Представление о том, что III—VI века были «эпохой долгого и неотвратимого упадка», не нашедшее подтверждения в результатах анализа динамики численности населения, оказывается неосновательным и в свете данных о строительной активности в рассматриваемый период.

Изучение исторических фактов показывает, что «смутное время» знало не только смерть и разрушение, но и интенсивное творческое созидание.

Для того чтобы установить это, достаточно сопоставить основные показатели градостроительной деятельности в различные периоды истории Китая. Часть такого рода данных, относящихся к эпохам Чжоу и Хань, можно использовать при исследовании вопроса о географическом размещении городов на всей территории расселения древних китайцев. Эти цифры могут быть рассмотрены теперь в более широком хронологическом контексте. Нами суммированы показатели градостроительной активности в четыре последовательных периода (по данным: [Li Chi, 1928, с. 72—89]):

Век	Число новых городов	Абсолютный показатель строительной активности
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

Таким образом, число городов, построенных в каждом из последующих периодов (в промежутке между VIII в. до н. э.—X в. н. э.), неизменно уменьшалось. Однако абсолютный показатель строительной активности (число городов, построенных на 10 тыс. кв. ли в течение столетия) при тенденции к понижению изменялся менее равномерно. В III—VI вв. за каждые сто лет на единицу площади строилось примерно столько же городов, сколько в период наиболее интенсивного градостроительства в истории Китая (VIII—III вв. до н. э.), и значительно больше, чем в ханьское и танское время.

Большой интерес представляют данные о численности городов и абсолютных показателях строительной активности по отдельным провинциям. Выясняется, что больше всего новых городов было построено в III—VI вв. на территории современных провинций Шаньси (70 городов), Шэньси (52), Хэнань (46), Аньхуэй (34), Шаньдун (31), Цзянсу (30) (табл. 6).

Таблица 6

Число городов, построенных в VIII в. до н. э. — VI в. н. э. в различных провинциях

Провинция	VIII—III вв. до н. э.	III в. до н. э.—III в. н. э.	III—VI вв.	Всего
Ганьсу	14	39	20	73
Шэньси	77	41	52	170
Шаньси	66	14	70	150
Хэбэй	57	71	27	155
Хэнань	150	111	46	307
Шаньдун	39	28	31	98
Аньхуэй	21	47	34	102
Цзянсу	58	21	30	109
Чжэцзян	19	10	15	44
Цзянси	4	37	27	68
Хубэй	44	40	29	113
Хунань	15	30	10	55
Сычуань	9	29	14	52
Юньнань	1	7	5	13
Гуанси	4	5	1	10
Гуандун	5	8	5	18
Фуцзянь	2	2	3	7
Итого	585	540	419	1544

* По данным: [Li Chi, 1928, 72—89].

Таблица 7

**Абсолютные показатели строительной
активности VIII в. до н. э. — VI в. н. э.***

Провинция	VIII в. до н. э.	III вв. до н. э.	III в. до н. э. — III в. н. э.	III—VI вв.	Всего
Ганьсу	0,2		0,7	0,4	1,3
Шэньси	2,0		1,1	1,9	5,0
Шаньси	1,6		0,4	2,4	4,4
Хэбэй	0,9		1,3	0,7	2,9
Хэнань	4,3		3,5	1,9	9,7
Шаньдун	1,3		1,1	1,6	4,0
Аньхуэй	0,7		1,8	1,7	4,2
Цзянсу	2,9		1,1	2,2	6,2
Чжэцзян	1,0		0,6	1,1	2,7
Цзянси	0,1		1,1	1,1	2,3
Хубэй	1,2		1,1	1,1	3,5
Хунань	0,3		0,8	0,3	1,4
Сычуань	0,0		0,3	0,1	0,4
Юньнань	0,0		0,1	0,0	0,1
Гуанси	0,1		0,2	0,4	0,7
Гуандун	0,0		0,2	0,1	0,3
Фуцзянь	0,0		0,1	0,2	0,3
Итого	16,6		15,5	17,2	49,4

* По данным: [Li Chi, 1928, 72—89].

По абсолютным показателям наиболее интенсивное градостроительство отмечается в Шаньси (2,4) и Цзянсу (2,2) т. е. там, где в течение длительного времени находились политические центры Северных и Южных династий (табл. 7).

Сопоставление данных по территории государств Северных и Южных династий в целом указывает, что как на Севере, так и на Юге города строились в III—VI вв. более активно, чем в тех же регионах в III в. до н. э.—III в. н. э., причем Юг значительно опережал Север по абсолютным показателям (табл. 8).

Упадок и возрождение городов в Северном Китае

Если на Юге рост численности городов был более или менее равномерным и отражал постепенное увеличение древнекитайского населения на этой территории, то города на Севере пережили в III—IV вв. период упадка и запустения.

Во время междоусобиц, последовавших за падением ханьской династии, начался массовый отток населения из некогда процветавших районов Среднекитайской равнины. Накануне битвы при Чибэи один из приближенных Сунь Цюаня говорил, что здесь «на расстоянии сотен ли не видно дыма очага, города

Сопоставление показателей градостроительной деятельности в III в. до н. э. — VI в. н. э.

Регион	Число новых городов		Абсолютный показатель строительной активности	
	III в. до н. э. — III в. н. э.	III—VI вв.	III в. до н. э. — III в. н. э.	III—VI вв.
Север (без Шаньдуна)	274	215	6,965	7,420
Юг	266	204	8,560	10,281

опустели, а дороги усеяны трупами» [Эршиу ши, т. 2, с. 1054]. Особенно сильно события начала III в. сказались на Лояне. Когда Дун Чжо перевез императора Сянь-ди на запад, в бывшей столице «дворцы были сожжены дотла, улицы заросли чертополохом» [Эршиу ши, т. 2, с. 935]. Не меньше пострадал тогда и Чанъань. Город был «пуст в течение сорока с лишним дней; те, у кого были силы, разбежались, а истощенные поедали друг друга» [Эршиу ши, т. 2, с. 935].

Общая тенденция эпохи Вэй — Цзинь заключалась в том, что жители покидали города и стремились найти убежище в деревенской глуши. Запустение бывших торговых и политических центров сопровождалось увеличением числа укрепленных усадеб, превращенных в небольшие крепости. В начале IV в. в окрестностях Лояна возникло более 100 таких усадеб.

Упадок городов был тесно связан с натурализацией хозяйства и сужением сферы товарно-денежных отношений. Резко сократилось денежное обращение. Даже жалованье чиновников выплачивалось в это время натурой, чаще всего тканями; ими же расплачивались при совершении торговых сделок. В 20-х годах IV в. Ши Лэ пытался ввести в своем государстве металлическую монету, но безуспешно [Эршиу ши, т. 2, с. 1358]. После объединения Севера табгачской династией Вэй цены на товары по-прежнему исчислялись в «кусках» ткани. Лишь после государственных реформ Тоба Хуна создаются условия для постепенного восстановления прежнего уровня товарно-денежных отношений.

Среди крупных городов, вновь ставших торговыми центрами, пальма первенства принадлежала столицам — Лояну, Е, Чапъаню, Бяньчжоу. Наряду с ними восстанавливались разрушенные и строились новые города. Большинство городов, построенных в III—VI вв. в Шанси, было заложено в период стабилизации и развития экономики при династии Северная Вэй. В городах развивается ремесленное производство — гончарное, кирпичное; на Севере возникают и свои центры изготовления фарфоровых изделий.

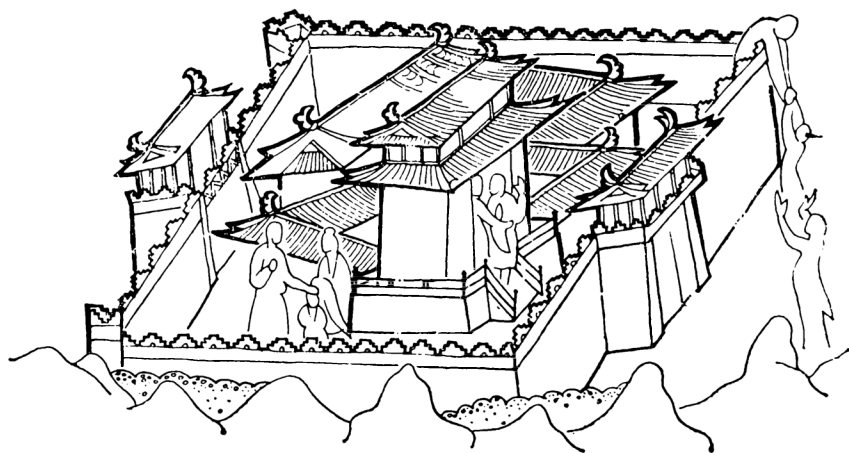


Рис. 12. Изображение городской стены на фреске из Дуньхуана. VI в. [Сяо Мо, 1976, с. 111].

Меняющийся облик города

Города на Юге, не пережившие разорения и упадка, в целом мало чем отличались от своих предшественников ханьского времени. На Севере же возрождавшиеся города были уже во многом не похожи на те, которые существовали здесь несколькими столетиями раньше.

В изменении внешнего облика северокитайских городов немаловажную роль сыграли оживленные контакты, связывавшие Север с государствами Западного края. Восточный Туркестан и Средняя Азия имели многовековые традиции градостроительства, отличные от тех, которые сложились в древнем Китае. Поэтому зодчие V—VI вв. восприняли у своих западных соседей немало конкретных строительных приемов, обогативших их собственный практический опыт.

О том, как выглядели города в V—VI вв., мы можем судить прежде всего по фрескам, сохранившимся в пещерных храмах Дуньхуана. Городские стены на этих изображениях отличаются необычной формой их верхнего среза. Он был окаймлен ажурными зубчатыми украшениями, хорошо прослеживающимися на всех изображениях городов на дуньхуанских фресках (рис. 12). Аналогичные зубчатые городские стены представлены на знаменитом серебряном Аниковском блюде [Орбели, Тревер, 1935, табл. 20]. Археологические раскопки в Средней Азии позволили составить весьма конкретное представление о том, как выглядели эти наверхия стен. При изучении развалин замка VI—VII вв. на городище Ак-Бешим в Киргизии Л. Р. Кызласов обнаружил обожженные фигурные кирпичи, известные ра-

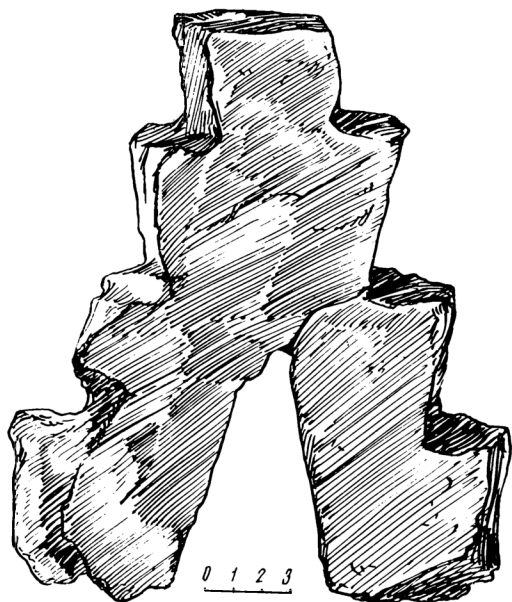


Рис. 13. Ступенчатый кирпич с городища Ак-Бешим. VI в. [Кызласов, 1958, с. 155].

нее лишь по аналогичным находкам в Самарканде, Чаче и Таразе (рис. 13). Сравнение этих предметов с изображениями на Аниковском блюде и на фресках Пянджикента не оставляет сомнения в том, что обычай украшать стены подобными архитектурными деталями был широко распространен на обширной территории от Ирана на западе до Северного Китая на востоке (в Иране зубчатые кирпичи, венчавшие городские стены, известны уже в ахеменидский период) [Кызласов, 1958, с. 152—161].

Существенные изменения происходят в планировке северокитайских городов V—VI вв.

Все древнекитайские города ханьской эпохи, планировка которых известна нам по результатам археологических разведок или по изображениям, характеризуются отсутствием симметрии в использовании полезной площади в пределах городской стены. Так, в ханьском Чанъане императорские дворцы были расположены в нескольких частях города, что вызвало необходимость сооружения специальных закрытых переходов, связывавших их между собой. В окружных и уездных городах административные здания также находились не в центре, а чаще всего вплотную к одной из стен (см. ханьские фрески из Хорингера). Тот же традиционный тип несимметричной планировки прослеживается на изображении главного города округа Ляодун, который в V в. был присоединен к Когурё (фреска, производящая план этого города, была обнаружена в одном из когурёских погребений) [Джарылгасинова, 1972, с. 121] (рис. 14).

Судя по свидетельствам письменных источников, при застройке Е, ставшего столицей царства Вэй, впервые была предпринята попытка создания новой схемы планировки города. Основная ее идея заключалась в том, что территория города делилась центральной осью на две половины, причем дворец располагался также на этой оси. Жилые кварталы были размеще-

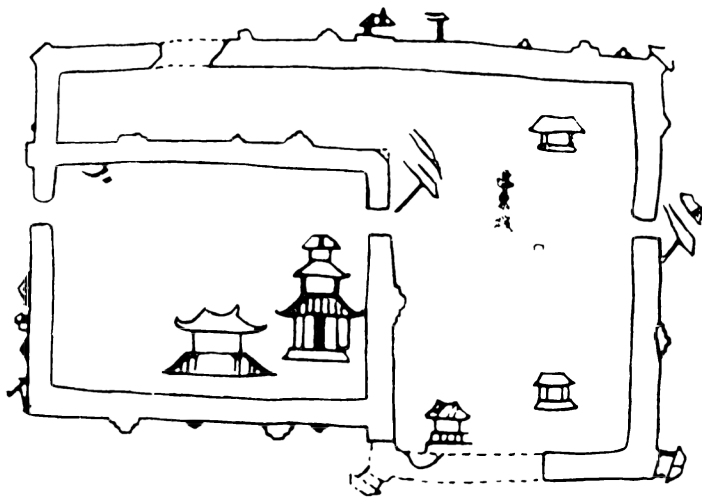


Рис. 14. План города Ляодун. С фрески из когурёского погребения. V в. [Джарылгасинова, 1972, с. 121].

ны симметрично по сторонам улиц, ориентированных по странам света [Лазарев, 1971, с. 374; Сяо Мо, 1976, с. 111].

Древнейшие изображения городов с симметричной планировкой мы находим на дунхуанских фресках, датируемых VI в. Так в первых веках нашей эры складывается новый тип города, который становится характерным для средневековой китайской архитектуры и оказывает позднее влияние на развитие градостроительства соседних стран Восточной и Юго-Восточной Азии.

Лоян — город нового типа

Одному из древнейших городов Дальнего Востока, Лояну, суждено было стать прообразом будущих императорских столиц Китая, Японии, Кореи, Вьетнама. Разрушенный и сожженный в начале III в., он возродился в V—VI вв. в новом облике [Ни Си-ин, 1939].

Мысль о перенесении столицы в Лоян возникла у табгачского правителя Тоба Хуна (Вэнь-ди) в 493 г., когда он посетил этот город и вскоре отдал приказ начать работы по его восстановлению. В 495 г. дворцы еще не были отстроены, но Вэнь-ди вместе со своим двором переехал в Лоян и поселился в цитадели. Хотя, по-видимому, в то время у императора еще не было конкретного плана реконструкции столицы, тем не менее он принял ряд мер, препятствовавших ее стихийной застройке. Свидетельства на этот счет сохранились в датированном 517 г.

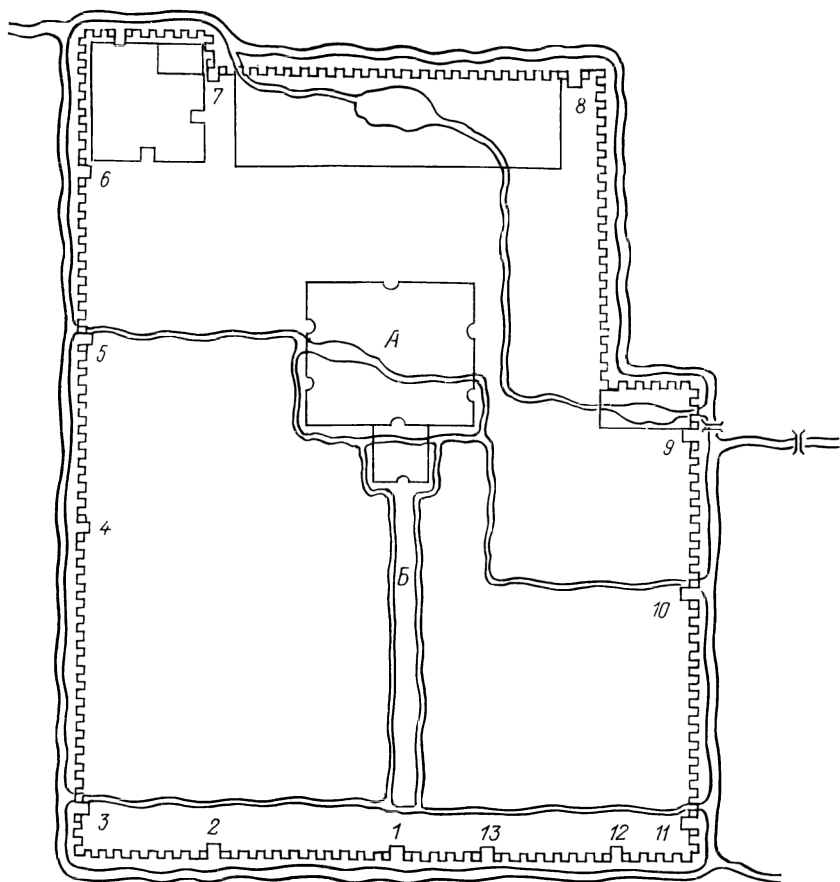


Рис. 15. План города Лоян. V—VI вв. 1—13 — городские ворота:

1 — Сюаньянмэнь; 2 — Цзипьянмэнь; 3 — Симинмэнь; 4 — Сиянмэнь; 5 — Чанхэ-мэнь; 6 — Чэнминмэнь; 7 — Дасямэнь; 8 — Гуанмомэнь; 9 — Цзяньчуньмэнь; 10 — Дуньянмэнь; 11 — Цинъянмэнь; 12 — Кайянмэнь; 13 — Пинчанмэнь; А — запретный город, Б — улица Тунлоцзе [Фань Сян-юн, 1958, с. 380].

докладе сановника Ван Чэна, бывшего при Вэнь-ди одним из активных сторонников перенесения столицы. Как явствует из этого доклада, вскоре после переселения в Лоян было выработано «Установление о столице», где, в частности, говорилось: «В пределах городской стены отводится место только для одного буддийского храма, все другие должны размещаться вне города». Ван Чэн настаивал на необходимости твердого осуществления этого принципа, поскольку на территории города к этому времени уже появилось немало храмов и монастырей [Эршиу ши, т. 3, с. 2197].

Мероприятия по ограничению стихийной застройки Лояна

стали основой радикального изменения его прежней планировки. Город теперь отчетливо делился на две половины — северную и южную; границей между ними служила улица, тянувшаяся от ворот Сиянмэнь на западе до ворот Дунъянмэнь на востоке (рис. 15). В северной половине города располагались императорские дворцы; здесь практически не было ни жилых кварталов, ни храмов, ни рынков (между тем в конце III в. именно в северной половине города был расположен один из главных лоянских рынков — Цзиньши).

Центральное положение в северной половине Лояна занимал окруженный стеной императорский запретный город. По своей конфигурации он, как и Лоян в целом, представлял собой прямоугольник, с более короткими северной и южной сторонами. Как показали раскопки, площадь запретного города составляла примерно 1 кв. км, т. е. около $\frac{1}{10}$ всей территории столицы. Центральная магистраль, проходившая от ворот Сюаньянмэнь в южной городской стене на север и делившая весь Лоян на западную и восточную половины, была одновременно и центральной осью запретного города.

По обе стороны главной улицы Лояна, носившей название Тунлоцзе, располагались административные учреждения — палата двух первых советников, военное и уголовное ведомства и т. д. Здесь же помещалась и Академия и некоторые другие общественные здания. Вся остальная территория южной части города была занята жилыми кварталами и многочисленными храмами.

Общее число кварталов в Лояне равнялось 220 (в пределах городской стены находилась лишь часть их). Размещение кварталов было в основных чертах намечено еще в 501 г., но тогда многие из них не имели даже названий; реальная застройка большинства этих кварталов продолжалась несколько десятилетий. Среди самых богатых кварталов, находившихся в пределах городской стены, выделялись Игуаньли, Лэнъяньли, Чжисули и др.

Лоянские рынки находились за пределами городской стены — в западном предместье был расположен Большой рынок, в восточном — Малый и Конный рынки. Вокруг них селились ремесленники и мелкие торговцы. В большинстве случаев предместья заселялись по профессиональному признаку — здесь были кварталы виноделов, музыкантов, гробовщиков, мастеров по изготовлению черепицы и т. д.

Взглянув на план Лояна V—VI вв., можно убедиться в том, что принцип симметрии, составлявший основу планировки города, был выдержан отнюдь не везде последовательно и четко. Однако на фоне городов старого типа, составлявших в то время абсолютное большинство, Лоян несомненно выделялся своим необычным обликом. Новые градостроительные идеи, нашедшие свое частичное воплощение в Лояне, стали господствующими

шими несколько столетий спустя, когда окончательно сложился тип планировки китайского средневекового города, просуществовавший вплоть до нового времени.

ЖИЛИЩЕ

Сложившийся к последним векам до нашей эры тип древнекитайского жилища на первый взгляд почти не претерпел качественных изменений. Однако и в этой сфере материальной культуры мы можем проследить в III—VI вв. определенные сдвиги.

Конструктивные особенности

Древнекитайские путешественники, посещавшие в VI в. бассейн Тарима, отмечали, что тамошний ландшафт во многом схож с Лояном; необычными казались им лишь «земляные дома с плоскими крышами» [Фань Сян-юн, 1958, с. 265]. Конструкция жилищ с обмазанными глиной несущими стенами и крышей, хорошо приспособленной к условиям засушливого климата, была чуждой древним китайцам. При возведении своих жилищ как на юге, так и на севере в это время по-прежнему использовалась традиционная каркасно-столбовая техника.

В источниках рассматриваемого периода мы находим прежнюю устоявшуюся терминологию для отдельных элементов такой конструкции:

Чжу (55) — столбы, составлявшие основу каркаса. Как и прежде, они нередко устанавливались на каменных базах.

Лян (56) — поперечные балки, покоившиеся на крайних столбах каркаса.

Дун (57) — продольные балки, лежавшие на поперечных. Для балок использовались прочные породы дерева.

Шуай (58) — слепи, лежавшие на продольных балках; по верху настилалась крыша. Как и раньше, в ходу была поговорка: «Если балки переломятся, так и слепи рассыплются» [Лю И-цин, 1956, с. 210].

Вместе с тем в IV—VI вв. получает распространение не отмечавшийся в более раннее время обычай измерять жилую площадь дома числом пролетов между столбами на фасадной стороне — цзянь (59).

Насколько можно судить по изображениям жилищ на фресках из Дуньхуана V—VI вв., в то время широкое распространение получают четырехскатные крыши, в эпоху Хань почти не встречавшиеся [Сяо Мо, 1976, с. 111].

Этот же вид наших источников позволяет сделать вывод о заимствовании древнекитайским жилищем (по крайней мере в западных районах) отдельных элементов, свойственных строи-



Рис. 16. Колонны на дуньхуанских фресках. V—VI вв.
[Сяо Мо, 1976, с. 116].

тельным традициям классической древности. Создание в Западной Азии и на севере Индии эллинистических государств привело к распространению далеко на восток приемов и методов архитектуры средиземноморского региона. После открытия древними китайцами Западного края, в результате интенсивных контактов с ближневосточными цивилизациями в первых веках нашей эры элементы античных архитектурных стилей проникают в Китай. На изображениях домов в гротах № 261, 268 и 272 в Дуньхуане отчетливо представлены колонны с капителями, напоминающими дорический, ионический и коринфский стили (рис. 16). Аналогичные детали представлены и в гротах пещерных храмов в Юньгане [Сяо Мо, 1976, с. 119].

Строительные материалы

Для характеристики древнекитайского жилища в его историческом развитии наиболее существенное значение имеют те особенности его конструкции, которые могут быть определены как каркасно-столбовая конструкция, в которой стены не несут на себе основной тяжести кровли — ее принимает на себя каркас, состоящий из столбов-колонн и балочных перекрытий. В каркасно-столбовом доме стены вообще могут отсутствовать, как отсутствовали они в некоторых местных вариантах древнекитайского жилища в ханьское время. Материал стен не имеет в этом случае решающего типологического значения. Но изменение его тем не менее не могло не оказывать влияния как на строительные приемы, так и на общий внешний облик жилища.

III—VI века отмечены в этом отношении широким распространением кирпича — сырцового и обожженного.

Первые археологически засвидетельствованные примеры ис-

пользования сырцового кирпича в городских постройках относятся еще к началу эпохи Хань. Так, при раскопках храмового здания в западном предместье Чанъяня, датированного II—I вв. до н. э., были обнаружены участки стилобата и стен, сложенных из сырцового кирпича. Сведения о производстве сырцового кирпича для нужд строительства пограничных укреплений содержатся в ханьских документах из Цзюйяня [Цзюйянь, 1959, с. 20, № 433]. Как явствует из «Хоуханьшу», некто Чжоу Юй, не имея средств к существованию, занимался изготовлением сырцового кирпича на продажу [Ван Сянь-цян, 1959, т. 4, с. 2735]. В словаре «Шовэнь» иероглиф «цзи» толкуется как «необожженный кирпич». Позднее этот же термин стал употребляться и для обозначения обычного обожженного кирпича: в «Хоуханьшу» приводятся слова сановника Юань Хуна, завещавшего соорудить ему склеп из 500 цзи [Ван Сянь-цян, 1959, т. 3, с. 1634]. Как полагает Цзэн Юн, речь в данном случае должна идти об обожженном кирпиче, широко использовавшемся в это время для погребальных сооружений, между тем как применение сырцового кирпича для этих целей не зафиксировано (иногда сырцовым кирпичом лишь замуровывали вход в погребальную камеру); тот же термин встречается и в надписях на самих обожженных кирпичах, датированных I—IV вв. н. э. [Цзэн Юн, 1959, с. 629, 630].

По-видимому, в первых веках нашей эры появляется новый термин для обозначения обожженного кирпича, употребляемый до наших дней, — «чжуань» (60). Он встречается как в письменных источниках, так и в надписях на готовой продукции, например: «Кирпич, изготовленный в 3-м году эры правления Тайхэ» (368 г.— М. К.) [Цзэн Юн, 1959, с. 630]. Этот же термин мы встречаем в условии арифметической задачи из учебника математики «Суньцзы суаньцзин»: «Дано основание дома, имеющее 3 чжана с юга на север и 6 чжанов с востока на запад, нужно выложить из кирпича...» [Ли Янь, 1956, с. 122]. Отнюдь не случайно, что здесь говорится об использовании кирпича для возведения основания дома (стилобата) — на ранних фресках из Дуньхуана кирпичными изображаются также лишь стилобаты, тогда как стены были, как и прежде, чаще всего глинобитными (рис. 17).

В целом в IV—VI вв. в ходу был кирпич меньших, чем в эпоху Хань, размеров (в среднем $40 \times 20 \times 10$ см). Но помимо этого использовался и другой вид кирпича — большие плоские плитки, шедшие на вымостку.

Они применялись главным образом в дворцовых помещениях или в домах богатых. В ханьское время такой кирпич стоил очень дорого: в «Цзючжан суаньшу» отмечается, что на покупку 18 штук кирпичей нужно было потратить 160 монет [Цзючжан суаньшу, 1936, т. 1, разд. 2, с. 10] (в русском переводе этого сочинения, выполненном Э. И. Березкиной, кирпич ошибочно на-

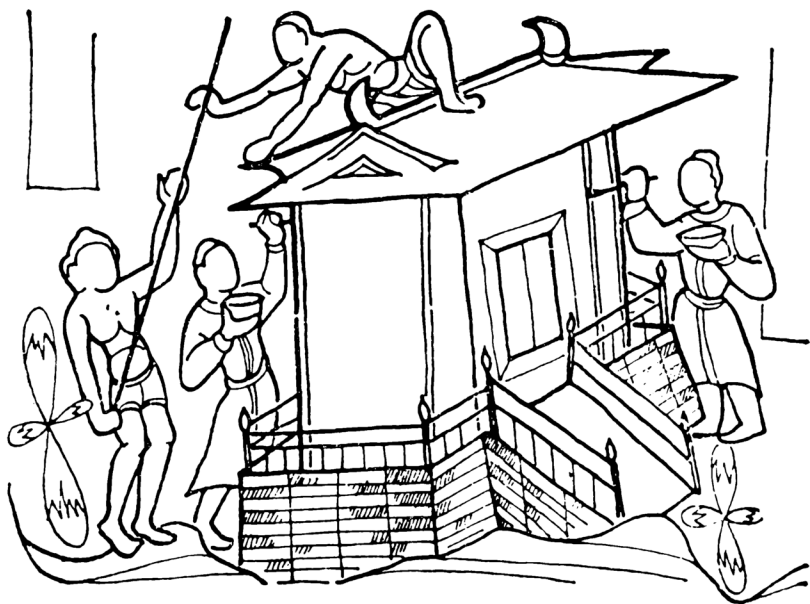


Рис. 17. Строительство дома. С фрески из Дуньхуана. VI в.
[Сяо Мо, 1976, с. 119].

зван «черепицей» [Березкина, 1957, 453]). В надписях ханьского времени кирпич этого типа называется «линпи» (61), в IV—VI вв. становится употребительным термин «пи» (62) (например, в надписи, датированной 323 г., читаем: «Кирпич мастера [по фамилии] Шэн, [изготовленный] в 1-й год эры правления Тайнин, в 7-м месяце, в 20-й день» [Цзэн Юн, 1959, с. 629]).

Более широкое, чем раньше, распространение получила в III—VI вв. кровельная черепица. Как и в ханьское время, она изготовлялась двух видов — плоская и полуцилиндрической формы; кроме того, использовались концевые черепичные диски, прикрывавшие срезы полуцилиндрической черепицы вдоль края крыши. В «Цзючжан суаньшу» приводится задача, согласно условию которой один человек может изготовить за день в среднем 12 полуцилиндрических и 38 плоских черепиц [Цзючжан суаньшу, 1936, т. 2, разд. 6, с. 22]. Такое соотношение было, по-видимому, реальным. Плоская черепица была больших размеров.

Однако производство полуцилиндрической черепицы включало большее число технологических операций. Судить об этом можно по надписям на черепице, обнаруженной в Лояне. Помимо имени хозяина мастерской в них обычно упоминается имя мастера-подрядчика, а также ремесленников, которые из-

готовляли цилиндрические глиняные заготовки, разрезали их на две равные половины и лощили поверхность будущей черепицы перед закладкой ее в печь [Хань вэй лоянчэн. 1973, с. 217].

Эволюция интерьера

Традиционная древнекитайская манера сидеть, когда человек сначала становился на колени, а затем садился на пятки, определяла особенности интерьера жилища: руки сидящего человека доставали до пола, поэтому он пользовался столиками на маленьких ножках, стоявшими прямо на полу штагулками для хранения предметов обихода, невысокими ящиками-шкафами и т. д. Каких-либо других предметов мебели не было. Стереотип поведения, связанный с такой манерой сидеть, продолжал существовать и в III—IV вв. В «Хоуханьшу», например, рассказывается о некоем Сян Сюе, который «часто сидел на доске позади очага, так что через некоторое время на этой доске можно было увидеть следы от коленей и пальцев ног» [Ван Сянь-цян, 1959, т. 4, с. 2958]; тот же образ сидящего человека, погруженного в свои думы, использован автором «Ляншу»: «По натуре он был спокоен и любил уединяться в своей комнате; на топчане были следы его коленей» [Эршунши, т. 2, с. 1798].

Наряду с традиционными компонентами интерьера в аристократических домах Юга в IV в. появляется совершенно новый предмет обстановки, быстро вошедший в моду и ставший своего рода отличительной чертой материальной культуры древних китайцев того времени. Это был переносной подлокотник пинцзи, на который можно было опираться, сидя в обычной позе с подогнутыми ногами. Подлокотники, употреблявшиеся в богатых домах, упоминаются в письменных исторических памятниках [Цюй Сюань-ин, 1937, т. 2, с. 259]. Вместе с тем, автор свода «Тундянь» Ду Ю приводит в своей работе слова деятеля IV в. Хэ Сюня о том, что в его время вошло в обычай наряду с другими предметами класть в могилу усопшего подлокотник [Ли Цзянь-чжао, 1956, с. 60]. Действительно, именно благодаря последнему обстоятельству мы имеем возможность получить наглядное представление об этом предмете. Он представлял собой дугообразную подставку на трех ножках высотой в среднем около 20 см. После объединения страны династией Суй подлокотники, первоначально распространенные только на Юге, проникли на Север [Аньян суй, 1959, с. 543] (рис. 18).

К древнекитайскому пинцзи IV—VI вв. несомненно восходит кёсоку, которые и сегодня еще можно кое-где увидеть в японском доме. «Японская манера сидеть,— пишет С. А. Арутюнов,— вообще исключает мебель для сидения: на пол стелется только плоский матрасик „дзабутон“, на котором сидят, поджав или

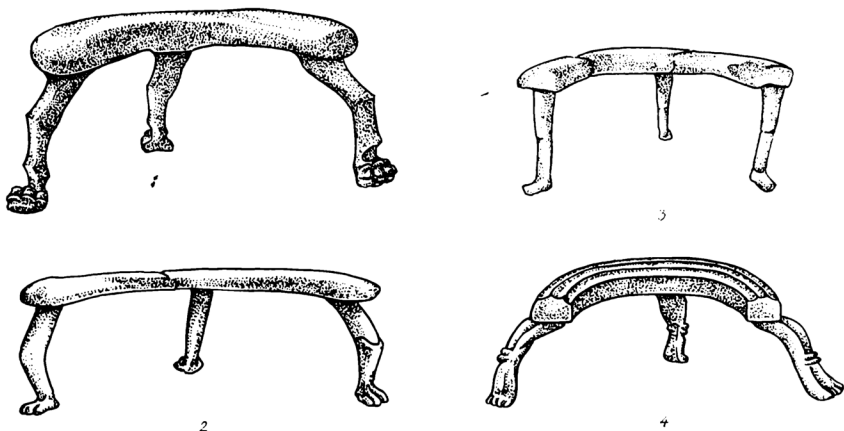


Рис. 18. Подлокотники IV—VI вв.

1 — начало IV в., Нанкин [Наньцзин сяньшань, 1972, с. 40]; 2 — первая четверть IV в., Нанкин [Наньцзин дасюэ, 1973, с. 48]; 3 — 455 г., Ухань [Ухань, 1965, с. 181]; 4 — 598 г., Аньян [Аньян, 1959, с. 543].

скрестив ноги. При этом откинуться или облокотиться не на что: лишь очень редко рядом с сидящим ставится маленький подлокотник кёсоку, пользование которым можно отнести к разряду отмирающих навыков» [Арутюнов, 1968, с. 143] (рис. 19).

Вместе с тем в III—VI вв. в древнем Китае известное распространение получает и иная манера сидеть, обусловленная использованием так называемых варварских сидений (ху чуан) (63). Упоминания о них встречаются в ряде исторических источников и позволяют в общих чертах восстановить типичные обстоятельства, при которых люди того времени пользовались «варварскими сиденьями».

На поле боя. В 211 г. во время боя с Ма Чао близ Тунгуаня Цао Цао собирался перейти через реку и его передовой отряд уже начал переправляться, а Ма Чао и другие были уже близко; но «гун все еще не вставал с варварского сиденья» [Эршиу ши, т. 1, с. 919]. В 397 г. Туфа Ну-тань получил приказ разбить мятежника Люй Цзуаня. У того «были отборные воины и свежие кони, и отряд Ну-таня пришел в замешательство. Тогда Ну-тань сошел с коня и сел на варварское сиденье, чтобы успокоить своих солдат. Они поверили в себя, дали бой и разгромили Люй Цзуаня» [Эршиу ши, т. 3, с. 2121]. В 527 г., когда лянский полководец Вэй Фан был послан на осаду Гэяна, его окружили вэйские войска. «Кто-то предложил Вэй Фану пробиваться из окружения. Тот грозно оборвал его: „Сегодня нас не ждет ничего, кроме смерти“. Он снял шлем, слез с коня, опустился на варварское сиденье и начал отдавать распоряжения. Солдаты его сражались с ожесточением,

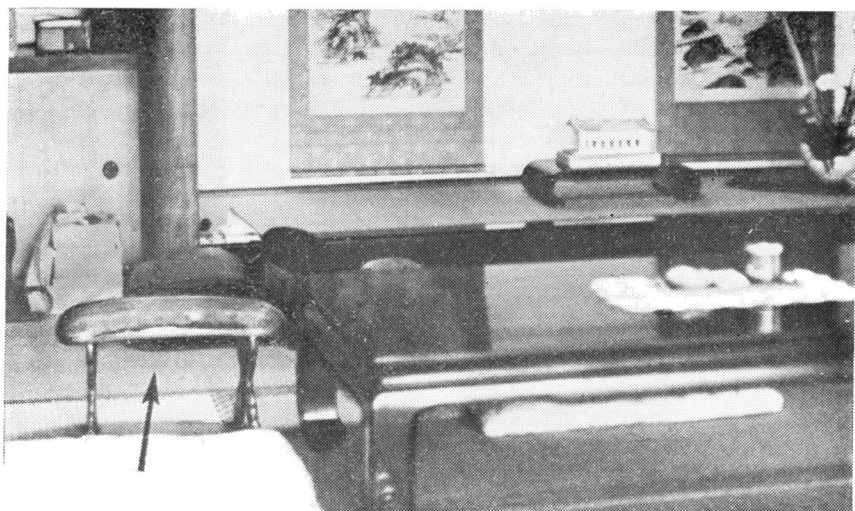


Рис. 19. Подлокотник в современном японском интерьере
(фото С. А. Арутюнова)

каждый из них мог противостоять сотне, и вэйские войска отступили» [Эршиу ши, т. 2, с. 1804].

На охоте. Вэйский император Вэнь-ди (220—226) охотился на оленей, но промахнулся и, раздосадованный, «сел на варварское сиденье» [Тога, 1936, с. 110].

На городской башне. Однажды, когда Юй Лян (289—340) находился в Учане, несколько чиновников собрались на южной башне города и любовались красотой осенней ночи. Неожиданно показался Юй Лян, и все встали, собираясь уходить. Но Юй Лян сказал: «Не разрешите ли старику побыть с вами некоторое время?» Затем он сел на «варварское сиденье» и стал разговаривать с присутствующими [Эршиу ши, т. 2, с. 1273].

В лодке. В конце V в. некто Чжан Цзин-чжэнь ехал вместе с наследником престола в лодке. На нем были белые одежды, и он сидел на «варварском сиденье». Зеваки думали, что он-то и есть наследник [Эршиу ши, т. 3, с. 1720].

Во дворе дома. Янь Янь-чжи (384—456) жил по соседству с Чжан Цзином и, проходя как-то вдоль забора, услышал голос соседа. Он взял «варварское сиденье», сел на него и стал прислушиваться [Эршиу ши, т. 3, с. 1721]. В 300 г., когда один из сановников посетил сына будущего первого советника Ван Дао, тот только что вымыл голову и сидел во дворе на «варварском сиденье» с распущенными волосами [Эршиу ши, т. 2, с. 1255].

Таким образом, несомненно, что в III—VI вв. «варварские сиденья» использовались почти исключительно вне дома, в походных условиях или в неофициальной обстановке. Они не были частью постоянного интерьера жилища (так, в середине III в. некто Пэй Цянь, будучи наместником области Яньчжоу, заказал себе «варварское сиденье», а уезжая с места службы, оставил его висящим на колонне в своем доме) [Эршиу ши, т. 2, с. 986; Тода, с. 110]. Другой особенностью «варварского сиденья» было то, что на нем мог поместиться только один человек (на одном топчане могло сидеть несколько человек) [Тода, 1936, с. 118].

Но принципиальное отличие такого сиденья от топчана заключалось в самой манере сидеть на нем, не поджав ноги под себя, а свесив их вниз. На это недвусмысленно указывает следующе описание. Во время битвы под Синьлинем в 500 г. полководец Ян Гун-цзэ поднялся на башню городской стены, чтобы наблюдать за ходом сражения. Воины противника заметили это и стали стрелять в него из тяжелых арбалетов. «Одна стрела попала в варварское сиденье [на котором он сидел]. Находившиеся рядом изменились в лице, но Ян Гун-цзэ сказал лишь: „Чуть было не угодили мне в ногу“ — и продолжал разговаривать и смеяться, как ни в чем не бывало» [Эршиу ши, т. 2, с. 1782].

Мы не располагаем непосредственными указаниями на то, как выглядело «варварское сиденье» в III—VI вв., и имеем лишь описание, относящееся к XII в.: «Варварское сиденье имеет шарнир, благодаря которому его ножки могут перекрещиваться. Оно затянуто веревкой, так чтобы на нем было удобно сидеть. Оно мгновенно складывается и весит всего несколько цзиней» [Чжу Цзя-цзинь, 1959, с. 3]. Это описание позволило Тоде прийти к выводу, что «варварское сиденье», распространившееся в Китае в III—VI вв., в принципе аналогично складным креслам, которые были широко известны в древнем Риме [Тода, 1936, с. 127—128]. Есть основания полагать, что общее сходство обоих предметов не было случайным: само название «варварского сиденья» говорит о его некитайском происхождении. Это отчетливо сознавали люди, пользовавшиеся им в первых веках нашей эры. Так, стихотворение, которое Юй Цзянь-у посвятил в VI в. «варварскому сиденью», начиналось словами: «Его имя говорит о том, что оно пришло из внешних пределов, а ныне используется в нашей столице» [Тайпин юйланы, 1960, с. 706]. Возможно, что «варварские сиденья» проникли в Китай из стран Западного края, испытавших влияние культуры эллинизма.

Источники донесли до нас свидетельства того, что «варварские сиденья», первоначально употреблявшиеся исключительно вне дома, в VI в. стали уже использоваться на Севере как элемент интерьера жилища, в том числе и в парадной дворцо-

вой обстановке. В 534 г. вэйский У-ди приказал евноху Вэнь Цзы-шэну подготовить проект некоего рескрипта, но тот не решился сделать это. Тогда император, «не вставая с варварского сиденья, выхватил меч, показав всем своим видом, что страшно разгневан» [Эршиу ши, т. 3, с. 2204]. Когда в 551 г. северянин Хоу Цзин узурпировал власть на Юге, он, как сообщает источник, «постоянно носил белую шапку, зеленый халат, в волосы у него был воткнут гребень из слоновой кости, а на топчане он поставил варварское сиденье... и восседал на нем, свесив ноги, обутые в сапоги» [Эршиу ши, т. 2, с. 1847]. Подобное зрелище наверняка должно было шокировать южан своей необычностью. Однако постепенно манера сидеть, свесив ноги, перестанет рассматриваться как нечто необычное и противоречащее нормам приличий. Распространение в III—VI вв. «варварских сидений» как на севере, так и на юге Китая подготовило подлинную революцию в интерьере китайского жилища, которая произошла несколькими столетиями позже, после того, как в быт китайцев вошел стул.

ПИЩА

Еще более отчетливо, чем в жилище и связанных с ним бытовых привычках, этнические процессы III—VI вв. отразились на такой важной составной части материальной культуры древних китайцев, как пища.

Специфика северной и южной кухни

Источники ханьского времени содержат упоминания о локальных особенностях пищи древних китайцев. Сыма Цянь, например, характеризуя специфику Цзяннани, отметил, что люди здесь питаются «рисом и рыбой» [Такигава, 1955, т. 10, с. 5160]. Преобладание меридиональных различий в природных условиях и длительное политическое противостояние Севера и Юга способствовали тому, что в первых веках нашей эры в пище древних китайцев сформировалось два существенно различных комплекса — южный и северный.

Начало этому было положено еще в III в. Когда после разгрома царства У известный поэт Лу Цзи попал на Среднекитайскую равнину, ему было не по себе без привычных южных блюд. Однажды в разговоре на эту тему его спросили, указывая на чашку простокваши: «А что вы, жители У, можете противопоставить этому?» Лу Цзи ответил мечтательно: «Там, за тысячи ли отсюда, готовят суп из листьев мальвы!» [Эршиу ши, т. 2, с. 1225]. Дикорастущая мальва (*Brasenia schreberi*) — многолетнее растение, произрастающее преимущественно в болотах или во влажных поймах рек; появляющиеся осенью молодые

листья его отличаются своеобразным вкусом; они широко использовались в пищу жителями низовой Янцзы. Земляк Лу Цзи, поэт Чжан Хань, вместе с ним очутившийся в Лояне, также тосковал по родным местам. Дуновение осеннего ветра навевало на него воспоминания о недоступных на Севере деликатесах — «супе из листьев мальвы и сырой накрошенной рыбе» [Эршун ши, т. 2, с. 1321].

Это выражение стало впоследствии метафорой для выражения ностальгических переживаний. Второй его компонент не менее репрезентативен, чем первый. Рыба составляла значительную долю рациона южан, и рыбные блюда были отличительной чертой южной кухни в целом. Любопытно, что в начале V в. в Лояне существовал специальный квартал, куда селили южан, перешедших на сторону Северной Вэй. Хотя официально он именовался Гуйчжэнли, жители столицы обычно называли его «Квартал людей из У». Он был расположен близ места слияния рек Ишуй и Лошуй, и на небольшом рынке, возникшем прямо на территории квартала, выходцы с Юга торговали преимущественно рыбой и съедобными черепаками. Рынок получил название «Рыбный» [Фань Сян-юн, 1958, с. 117]. Хотя южане таким образом и популяризировали особенности своей кухни на Севере, в целом все же употребление в пищу рыбы связывалось в представлении людей того времени с населением Юга. Не случайно еще в III в. в споре о достоинствах различных блюд Шэнь Цзи-вэнь не согласился с мнением северянина Цуй Цзу-сы, говоря: «[Овощной] суп и [рыбное] крошево — это пища У, и вы в ней понимать толк не можете» [Цюй Сюань-ин, 1937, т. 1, с. 143]. В 529 г. вэйский чиновник китаец Ян Юань-чжэнь опровергал своего оппонента, выходца с Юга Чэнь Цинчжи, называя его «одним из тех, кто питается рыбой и черепаками» [Фань Сян-юн, 1958, с. 118]. Ян Юань-чжэню принадлежит и другая характеристика южан, перешедших на службу к вэйским правителям: «Души этих людей из У живут в Цзянькане; они носят маленькие шапки и короткие одежды; себя величают „анун“, а других называют „апан“; питаются вареной цицаньей, а пьют вместо простокваши чай; едят рыбный суп и высасывают крабьи ножки; в руках у них — мускатный орех, а во рту — плод арековой пальмы» [Фань Сян-юн, 1958, с. 118].

К прочим компонентам этой весьма любопытной характеристики мы еще вернемся позднее, в связи с анализом других аспектов материальной культуры древних китайцев; сейчас нас интересует локальная специфика пищи. Ян Юань-чжэню явно не нравится в образе жизни южан то, что они, в частности, используют в пищу зерна дикорастущего болотного злака цицаньи (*Zizania latifolia*). Он не понимает, что за вкус в мускатном орехе (*Amomum costatum*) или в плодах арековой пальмы (*Arca catechu*). Все упомянутые растения были неизвестны

древним китайцам до того, как они начали освоение субтропических и тропических районов Цзяннани. Но уже в III—IV вв. эти растения, а также многие экзотические южные фрукты вошли в рацион южан. Вообще значительная доля фруктов в питании жителей Юга также составляла одну из его особенностей. Поэтому, когда в 70-х годах IV в. цзиньский император У-ди спрашивал перебежчика с Севера по имени Чжан Тянь-си о тамошних достопримечательностях, тот мог упомянуть лишь о «сладких ягодах тутовника» [Эршиу ши, т. 2, с. 1307].

Характерно, что местная специфика постепенно находит отражение не только в повседневной, но и в обрядовой пище южан. Определенный интерес в этом отношении представляет упоминание в «Наньцишу» о тех блюдах, которые в соответствии с рескриптом 491 г. должны были ставиться на алтарь во время принесения жертв усопшим императорам и их супругам: отцу основателя правящей династии — лепешки из теста на дрожжах и суп из утки, а его матери — крошево из белого мяса с соусом из молодых побегов бамбука и утиных яиц, самому основателю династии — крошево из мяса и суп из квашеных овощей, а его жене — чай, «цзун» и рыбу [Эршиу ши, т. 2, с. 1679]. «Цзун» — это кушанье, которое китайцы сейчас называют «цзунцзы» — вареный клейкий рис с бобами, завернутый в листья тростника [Стариков, 1967, с. 126]. Это блюдо пользовалось в III—VI вв. широкой популярностью на Юге [Эршиу ши, т. 2, с. 1674, 1728 и др.], но было практически неизвестно на Севере.

В то же время в рационе северян значительное место занимали прежде совершенно чуждые древним китайцам молочные продукты — простокваша, сыр и масло.

Для приготовления простокваши свеженадоенное молоко кипятили на медленном огне. Наиболее подходящим топливом для этого считался кизяк: если топить печь сеном, то пепел мог попасть в котел, а хворост давал слишком сильный огонь и молоко могло убежать. Молоко помешивали деревянным черпаком, но обязательно сверху вниз, а не круговыми движениями по дну, что могло испортить продукт. Считалось, что нельзя дуть на молоко в котле. После того как молоко прокипело 4—5 раз, его выливали в плоский таз и через некоторое время снимали пенки, которые складывали отдельно. Затем молоко процеживали через тряпку и сливали в сосуд, который перед этим тщательно мыли и прокаливали на огне. Еще не успевшее остыть молоко заквашивали остатком простокваши (1 ложка закваски на 1 шэн, т. е. примерно $\frac{1}{3}$ л, молока). На ночь сосуд обертывали войлоком; к утру простокваша бывала готова [Цзинь яошу, 1958, т. 2, с. 397].

Для приготовления сыра густую простоквашу наливали в полотняный мешок и затем подвешивали. Когда жидкость стекла, получившуюся творожистую массу сначала разогревали

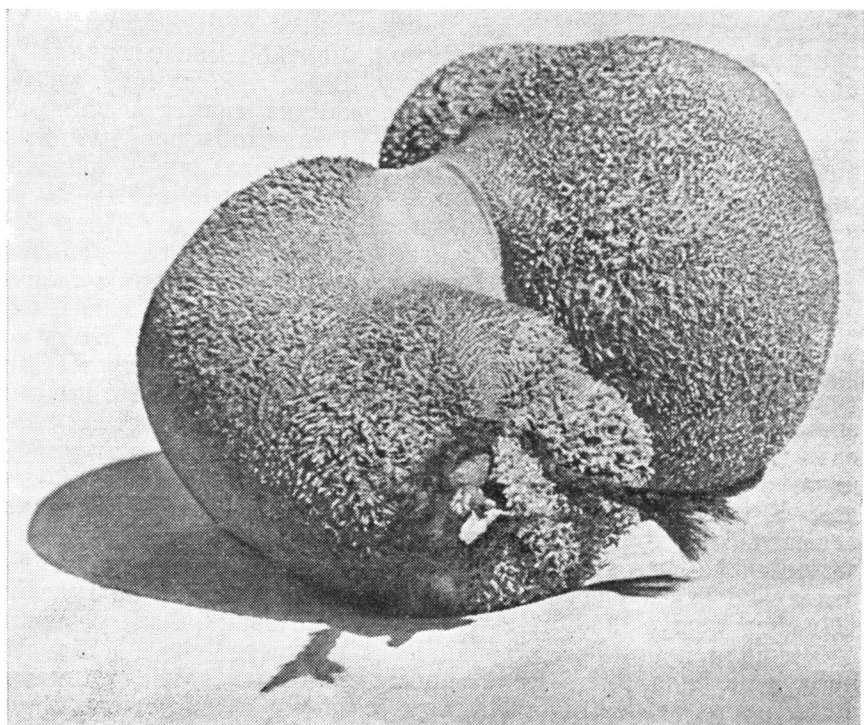


Рис. 20. Гузе — овечий желудок, используемый монголами в качестве сосуда для хранения масла (фото Н. Л. Жуковской)

в котле; а затем ставили в тазу на солнце. Из полуподсохшей массы лепили головки величиной с грушу [Циминь яошу, 1958, т. 2, с. 397]. Впрок заготавливали также сушеный сыр, который мог храниться по нескольку лет. Головку сушеного сыра варили в воде; когда она приобретала вкус простокваши, сыр вынимали и снова высушивали.

Способ приготовления масла заключался в следующем. Простоквашу наливали в большой сосуд и ставили на солнце, а затем начинали перемешивать специальной деревянной ложкой на длинной ручке. Вскипятив воду, разбавляли ее сырой водой до температуры, которую только могла выдержать рука, и наливали в сосуд с простоквашей (одна часть воды на две части простокваши). После этого продолжали мешать и взбивать содержимое сосуда. Время от времени в него подливали холодной воды. Снимая верхний слой взбитой массы, складывали его в таз, а когда выступившее масло густело, отжимали его руками. Собрав порции масла, приготовленные в течение нескольких дней, перетапливали их на медленном огне. Для взбивания

масла использовали и пенки, снимавшиеся с молока во время приготовления простокваши. Зимой топленое масло хранили в бараньих желудках [Циминь яошу, 1958, т. 2, с. 400].

Мы привели пространные выдержки из трактата «Циминь яошу», написанного на Севере в V—VI вв., чтобы продемонстрировать полное совпадение способов приготовления и хранения молочных продуктов у древних китайцев Севера в III—VI вв. и у современных монгольских и тюркских народов (рис. 20). Восприняв у кочевников особенности их пищевого рациона, древние китайцы полностью заимствовали у них и технологию производства соответствующих продуктов.

Разумеется, пришлось северянам научиться также доить коров и овец, чего раньше они делать не умели. Между тем автор «Циминь яошу» рассказывает обо всем этом уже с полным знанием дела: «Когда собираются в больших количествах готовить простоквашу, накануне вечером отделяют маток от молодняка, а утром пораньше выгоняют их, также отдельным стадом. К тому времени, когда солнце поднялось, они досыта наедаются росистой травой. Маток пригоняют обратно и доят, а затем снова выгоняют вместе с молодняком, а вечером опять отделяют. Так и удои получаются большой, и матки не худеют» [Циминь яошу, 1958, т. 2, с. 397]. У кочевников же северяне восприняли и приметы, связанные с приготовлением молочных продуктов, например: если простокваша не закисло, значит в том месте, где ее готовили, водятся змеи; нужно сжечь прядь человеческих волос вместе с коровьим или бараньим рогом — тогда змеи уйдут [Циминь яошу, 1958, т. 2, с. 397].

Если пища южан не вызывала у северян энтузиазма, то с не меньшим предубеждением относились жители Юга к рациону населения Севера. За несколько веков до того, в эпоху Хань, древнекитайский полководец Ли Лин, попавший в плен к сюнну, в письме к своему другу горько сетовал на то, что был вынужден «укрываться от ветра и дождя кожаной одеждой и войлочной палаткой, а голод и жажду утолять вонючей бараниной и кислым молоком» [Гувэнь гуаньчжи, 1937, т. 2, с. 156]. Эта типичная пища кочевников порой вызывала у древних китайцев не только отвращение, но и физические муки. Один чиновник восточноцзиньской династии, южанин по происхождению, отведав в доме первого советника Ван Дао кислого молока, признавался впоследствии, что после этого у него в животе всю ночь творилось нечто невообразимое; выпив простокваши, он, «хотя и был человеком из У, чуть было не стал духом проклятого северянина» [Цюй Сюань-ин, 1937, т. 1, с. 142].

Однако постоянное общение с сюнну и сяньбийцами, а также общая политическая ситуация, в которой подражание обычаям господствующего этноса имело престижное значение, привели к изменению отношения древнекитайского населения Севера к баранине и молоку. Автор «Записок о лоянских мона-

стырях» приводит в своей книге интересный эпизод, характеризующий процесс усвоения древними китайцами пищевых привычек кочевников. Ван Сяо, покинувший в конце V в. пределы империи Ци, прибыл в Лоян ко двору табгачского правителя и первое время не ел баранины, предпочитая варенный на пару рис и рыбный суп, не пил кислого молока. Когда же через несколько лет он во время пира во дворце с видимым удовольствием лакомился бараниной и молоком, изумленный император спросил Ван Сяо: «Что же все-таки лучше — баранина или рыбный суп, кислое молоко или чай?» Ван Сяо ответил: «Баранина — это лучшее из всего, что родится на суше, рыба — это предводитель водяного семейства. Они не похожи друг на друга, но и то и другое считается деликатесом. Если не говорить о вкусовых качествах этих блюд, то сравнивать их трудно: баранину у уподоблю таким большим государствам древности, как Ци и Лу, а рыбу — мелким царствам вроде Чжу и Цзюй» [Фань Сян-юн, 1958, с. 147].

Все же молоко в конечном счете так и не вошло в традиционный набор пищевых продуктов современных китайцев не только на Юге, но и на Севере [Стариков, 1967, с. 123]. Но зато именно к рассматриваемому нами периоду относится формирование другой характерной особенности северокитайской кухни — различного рода мучных блюд, в том числе лапши. В трактате «Циминь яошу» приводятся рецепты приготовления самых разнообразных мучных блюд, пользовавшихся тогда большой популярностью у древнекитайского населения северной части Китая.

Это, во-первых, лепешки. Они готовились чаще всего из пшеничной муки, хотя иногда использовалась и рисовая. Тесто замешивали либо просто на воде, либо на воде с добавлением меда, фруктового отвара или молока. Ставили тесто на закваске или добавляя немного вина. Например, один из видов лепешек пекли так: «Тесто замешивают на костном мозге и меду; лепешки толщиной 4—5 фэней (около 1 см) шириной 6—7 цуней (15—17 см) положить в котел и прожаривать, не переворачивая» [Циминь яошу, 1958, т. 3, с. 656].

Во-вторых, пирожки с начинкой. Вот один рецепт, приводимый в «Циминь яошу»: взять 2 цзиня (около 1 кг) баранины, 1 хэ (0,04 л) репчатого лука, добавить соли и соуса, перемешать, обжарить; 1 доу (4 л) дрожжевого теста раскатать и делать пирожки, которые затем жарить в котле [Циминь яошу, 1958, т. 3, с. 656].

В-третьих, лапша. Тесто из тщательно просеянной муки замешивали на остывшем мясном бульоне. Раскатывают лапшу толщиной с палочку для еды и длиной 1 чи (около 25 см) и варят на сильном огне [Циминь яошу, 1958, т. 3, с. 658]. Подавали лапшу вместе с отваром.

Обращает на себя внимание тот факт, что в V—VI вв. на Се-

верс для приготовления пищи уже использовалось масло, которого в ханское время еще не знали. Наряду с растительным маслом готовили и на коровьем [Циминь яошу, 1958, т. 3, с. 686].

Чай

В цитированных выше отрывках из источников, характеризующих особенности южной кухни, дважды упоминался чай. Обычай пить чай — совершенно новое явление материальной культуры и связанных с ней форм домашнего быта древних китайцев III—VI вв. н. э. Оно заслуживает поэтому специального рассмотрения.

В отличие от северных кочевников, основным напитком у которых было кислое молоко, древние китайцы ханского времени «в зимние дни пили горячий отвар, в летние дни пили воду»; здесь необходимо отметить, что эти обычные напитки с функциональной точки зрения следует отличать от стимулянтов, назначение которых заключалось в возбуждающем действии на организм. Вплоть до первых веков нашей эры единственным стимулянтom, употреблявшимся в древнем Китае, было вино.

Хотя древние китайцы по крайней мере с I—II вв. н. э. имели постоянные контакты с народами Западного края, издавна владевшими технологией приготовления виноградного вина, оно не получило распространения в Среднем государстве. Его жители, подобно своим предкам, пили только вино, изготовлявшееся из зерна. Бурные протесты чжоусцев против обычаев «погрязших в пьянстве» иньцев давно были забыты. Когда Цао Цао ввел запрет на вино, Кун Жун поднял его на смех, говоря: «На небе есть созвездие Цзюци („Винное знамя“), на земле есть округ Цзюцюань („Винный источник“), а у людей есть врожденная склонность смаковать вино. Если бы Яо (мифический идеал правителя.— Авт.) не выпил бы тысячи мер вина, разве он стал бы совершенномудрым?» [Эршиу ши, т. 2, с. 954]. Но наряду с вином в III в. появляется и новый стимулянт — отвар из листьев чайного дерева.

Способ приготовления этого напитка был известен древним китайцам еще в ханское время, но тогда он применялся исключительно как лекарственное средство. Комментируя соответствующую глоссу словаря «Эръя», Го Пу писал в начале IV в.: «Небольшое дерево, похожее на гардению. Листья на нем появляются зимой. Из них можно варить суп и употреблять в качестве напитка. Молодые листья ныне называют ча, старые — мин; существует также название чуань. Жители Шу называют их куча» [Эръя чжушу, 1936, т. 3, разд. 9, с. 5]. Хотя последнее замечание ясно указывает на то, что стимулирующее действие отвара из листьев чайного дерева было известно в I—III вв. и жителям современной Сычуани, основ-

ным центром распространения чая был район Фуцзяни. Жители царства У восприняли у местного юэского населения обычай пить чай, и очень скоро этот напиток стал весьма популярен среди древнекитайского населения Цзяннани. Рассказывают, что каждый раз, когда Сунь Хао устраивал званую пирушку, гости расходились лишь к вечеру. Тех, кто не выпивал семи шэнов вина, домой не отпускали. Но Вэй Яо быстро пьянел, и из расположения к нему Сунь Хао незаметно наливал ему вместо вина чаю [Эршунь ши, т. 2, с. 1071].

Выше уже упоминалось о том, что супруга основателя южно-цзиньской династии очень любила пить чай и поэтому рескриптом императора У-ди от 491 г. этот напиток предписывалось ставить на ее алтарь во время жертвоприношений. Что же касается самого У-ди, то в своем завещании он писал: «Ни в коем случае не совершайте в мою честь кровавых жертвоприношений. Поставьте на жертвенный столик в моей гробнице печенья, фруктов, чая, вареного риса, вина и сушеного мяса — этого будет довольно» [Эршунь ши, т. 2, с. 1672]. К V в. чай, таким образом, настолько основательно вошел в быт южан, что стал компонентом обрядовой пищи, всегда остающейся более традиционной, чем повседневная.

Неудивительно поэтому, что южанам, в силу тех или иных обстоятельств оказавшимся на Севере, без их привычного напитка бывало не по себе. Ван Сяо на первых порах своего пребывания в Лояне не сл баранины, предпочитая рыбу; не пил он и молока, утоляя жажду чаем. Местные аристократы диву давались, наблюдая, как Ван Сяо выпивал за один раз целый доу этого странного напитка. Но через несколько лет на пиру у императора, то ли привыкнув к северной пище, то ли желая польстить монарху-варвару, Ван Сяо, восхищаясь вареной бараниной, закончил свою речь словами: «Что же касается чая, то он кислому молоку даже в рабы не годится». Довольный табгач воскликнул: «Заходи-ка ко мне завтра, я велю подать на обед царства Чжу и Цзюй (т. е. рыбные блюда.— Авт.), да и молочного раба достанем!» С тех пор на Севере вошло в моду называть чай «молочным рабом»; устраивая пиры, придворные аристократы считали своим долгом предлагать гостям чай. Однако, замечает автор «Записок о лоянских монастырях», никто из северян к нему не прикасался, и он доставался тем, кто переехал к вэйскому двору с Юга: они с удовольствием выпивали весь чай без остатка [Фань Сян-юн, 1958, с. 148].

III—VI века были началом победоносного шествия чая по Китаю, откуда он через несколько веков завоевал практически весь мир. Но в то время еще ничто не предвещало его будущих успехов: он получил распространение пока лишь на Юге, тогда как Север оставался к нему равнодушен. В «Циминь яошу» чай упоминается среди раритетов, произрастающих на Юге: «Если пить настоящий чай, будешь страдать бессонницей» [Циминь

яошу, 1958, т. 4, с. 814]. Заметим, что древнекитайский чай нельзя полностью отождествлять с тем напитком, который обозначается этим словом в наши дни. Древние китайцы не заваривали, а варили листья чая. Го Пу говорит о том, что чай в то время представлял собой подобие супа; иногда напиток был настолько густым, что напоминал, скорее, кашу. В одном из сочинений несколько более позднего времени мы находим упоминание о том, что «люди из У собирают листья чая и варят их, называя чайной кашей» [Цыхай, 1948, с. 1135]. Не было еще в то время и специальной чайной посуды, возникновение которой относится к танскому времени.

Бетель

Иначе сложились исторические судьбы другого стимулянта, заимствованного южанами у аборигенов Цзяннани почти одновременно с чаем. Речь идет о бетеле.

Обычай жевать бетель широко распространен у многих современных народов Юго-Восточной Азии и Океании. Заключается он в том, что плод арековой пальмы завертывается в лист бетеля (*Piper betle* L) вместе с небольшим количеством извести и разжевывается. Получающаяся таким образом масса выделяет пигмент, который окрашивает рот в ярко-алый цвет. У жующего начинается обильное слюноотделение, и он вынужден то и дело сплевывать. Если это занятие продолжается длительное время, человек приходит в возбуждение, сменяющееся полубытьем.

Жевание бетеля — настолько специфическая черта материальной культуры и быта, что В. Риверс выделял в населении Меланезии два компонента — «людей бетеля» и «людей кавы» (кава — широко распространенный в Океании напиток из корня перечного растения, родственного бетелю) [Rivers, 1914].

Несомненно, что древние китайцы переняли обычай жевать бетель от предков аустронезийских или мон-кхмерских народов, населяющих сейчас Индокитай и южные районы Китая. В древнекитайских источниках арековая пальма и ее плоды обозначаются словом «биньлан», причем указывается, что точно так же называют их и «местные жители» [Циминь яошу, 1958, т. 4, с. 756]. Несомненно, что это — аборигенное название арековой пальмы, к которому восходит современное малайское *pinang*.

Древним китайцам было известно несколько видов бетеля. У одного из них — «зеленые и пряные на вкус листья» [Циминь яошу, 1958, т. 4, с. 773]; это и есть собственно бетель (*Piper betle*). У другого вида — «ароматные корни» [Циминь яошу, 1958, т. 4, с. 773]; здесь, очевидно, имеется в виду *Piper metisticum*, т. е. кава. Что же касается извести, необходимой для жевания бетеля, то ее добывали, сжигая раковины [Циминь яошу, 1958, т. 4, с. 772].

Автор «Циминь яошу» следующим образом описывает способ употребления бетеля: «Сначала кладут в рот плод арековой пальмы, затем берут лист бетеля длиной в 1 цунь (около 2,5 см.— *Авт.*), немного извести и жуют это все вместе» [Циминь яошу, 1958, т. 4, с. 772]. В результате этой операции «становится хорошо», «исчезает недомогание в груди» и т. д. «Бетель и плоды арековой пальмы растут на большом расстоянии друг от друга,— заключает Цзя Сы-се,— и вещи это совершенно разные, но они дополняют друг друга. Недаром говорят: „Дай мне плод арековой пальмы и лист бетеля, и я смогу забыть печали“» [Циминь яошу, 1958, т. 4, с. 773].

Обычай жевать бетель, который нравился южанам и привился в их среде, вызывал у северян чувство отвращения (см. выше слова Ян Юань-чжэня). И если привычка пить чай в конечном итоге распространилась с Юга по всей стране, а затем вошла в быт и других народов, то бетелевая жвачка осталась чисто локальным явлением, сохранившись лишь в среде некитайских народов юга Восточной Азии и Индокитая. Она не превратилась, подобно чаю, в явление общекитайской культуры. В наше время обычай жевать бетель нехарактерен для китайцев; он сохранился как пережиток лишь в некоторых районах юга страны (так, до сих пор жуют бетель уроженцы Сянтаня в провинции Хунань).

Посуда

В целом столовая посуда этого времени уже во многом отличалась от ханьской. Это касалось как самих предметов и способа их использования, так и материалов, из которых они изготовлялись.

В III в. до н. э.— III в. н. э. ни одна трапеза не могла обойтись без неглубоких овальных чашек с двумя плоскими ручками (бэй) (64), из которых ели рис и пили вино (см. находки в погребении Мавандуй). Они продолжали использоваться и несколькими столетиями позднее, но форма их изменилась, а главное — это были теперь только винные чарки. Мы видим их в руках у Шань Тао и Лю Лина, изображенных на панно «Мудрецы из бамбуковой рощи»; такая же чарка стоит на земле перед Сян Сю [Наньцзин сишаньцяо, 1960, с. 41—42] (см. ниже, рис. 40). Кроме этого в распоряжении бессмертных, предающихся винным утехам, большие ковши с изогнутыми ручками; перед Жуань Цзи ковш поставлен на круглос блюдо. Изображенные там предметы встречаются и в инвентаре погребений IV—V вв., раскопанных на территории Южных династий. Но уже Хэ Сюнь, живший в начале IV в., указывал, что в склеп умершего следует класть также «винные кувшины». Это — очень характерные сосуды, форма которых не имеет прямых аналогий в посуде ханьского времени.

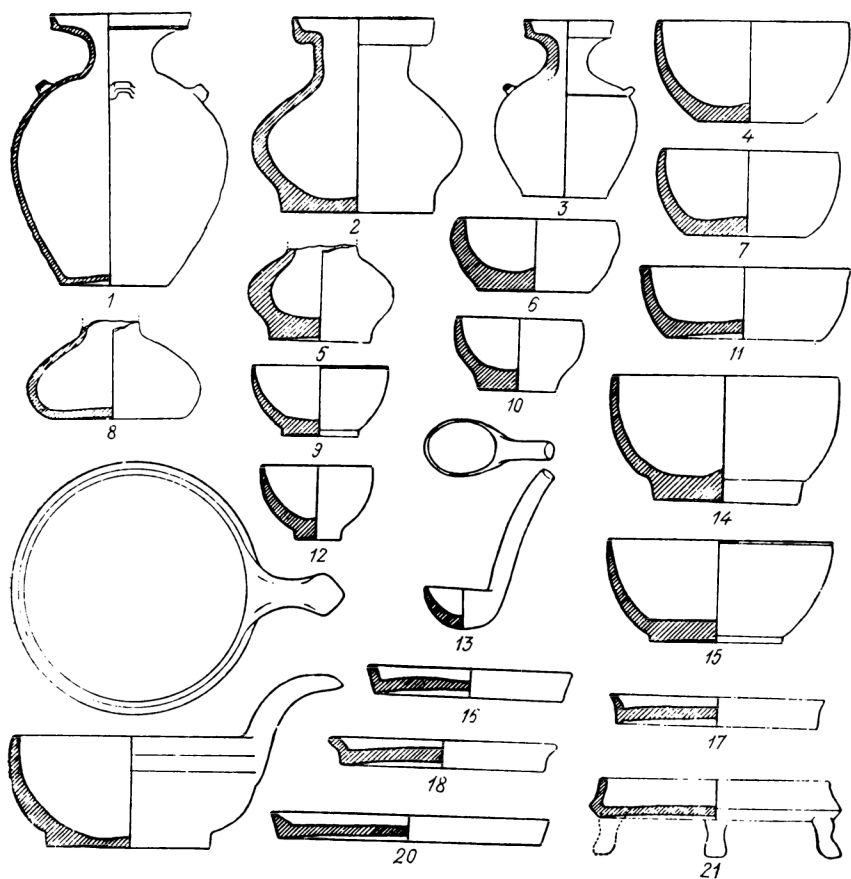


Рис. 21. Столовая посуда из погребения второй половины V в. близ Уханя.

1—3, 5, 8 — кувшины; 4, 6, 7, 9—12, 14, 15 — пиалы; 13 — ложка; 16—18, 20 — блюда; 19 — ковши; 21 — блюдо на ножках. 1, 3, 9, 15—17, 21 — фарфор; 2, 4—8, 10—14, 18—20 — керамика [Ухань, 1965, с. 180].

На Юге в повседневный быт прочно вошли специальные квадратные блюда для фруктов, но главным предметом обеденной посуды становится в III—VI вв. глубокая круглая пиала (вань) (65), очень похожая на современную (рис. 21).

Как явствует из «Шишо синьцзю», за обедом человек съедал по несколько пиал риса [Лю И-цин, 1956, с. 31]. Но из одной чашки могли есть и несколько человек сразу. Об этом мы можем судить по следующей задаче, помещенной в учебнике математики «Суньцзы суаньцзин»: «Женщина моет на реке чашки. Паромщик спрашивает ее: „Почему чашек так много?“ Женщина отвечает: „У нас были гости“. „А сколько было гостей?“ — спрашивает паромщик. Женщина в ответ: „Вареный рис ели из

одной чашки двое, суп — трое, мясо — четверо. Всего вымыто 65 чашек. А сколько было гостей, подсчитай сам!» [Ли Янь, 1956, с. 124]. Между тем в предшествующее время пищу каждому гостю подавали отдельно. Современные китайские обычаи, напротив, предписывают всем участникам трапезы брать мясо или овощи из одного общего блюда, тогда как рис подается каждому в отдельной пиале. Застольный ритуал III—VI вв., таким образом, существенно отличался как от древнего, так и от современного, сложившегося много позднее.

Если говорить о новых материалах, из которых в рассматриваемое время изготавливалась столовая посуда, то следует прежде всего отметить два: один, представляющий собой культурное заимствование с Запада, — стекло и другой, изобретенный на местной древнекитайской почве и позднее получивший широкое распространение за ее пределами, — фарфор.

Родина стекла — древний Египет. На грани новой эры одним из главных мировых центров производства стеклянных изделий становится Сирия, откуда через посредство парфянских, а позднее — сасанидских купцов стекло начиная с первых веков нашей эры проникло в древний Китай. В этом смысле обращают на себя внимание стеклянные предметы из погребения начала V в. в Южной Маньчжурии, обнаруживающие весьма близкое сходство с аналогичными вещами из Беграма близ Кабула, где, между прочим, были найдены и древнекитайские лаковые изделия [Су Бай, 1977 (I), с. 45—46]. В древнекитайских источниках этого времени о стекле всегда говорится как о предмете импорта; поэтому оно стоило баснословно дорого и было доступно лишь аристократической элите общества.

В письменных памятниках того времени стекло обозначалось термином «боли» (66), сохранившимся и в современном китайском языке. Но иногда, по-видимому, в этом значении употреблялось также и слово «люли» (67), означавшее глазурь [Наньзин дасюэ, 1973, с. 44—45]. Во всяком случае, контекст позволяет предполагать, что неоднократно упоминаемая в «Шишо синьюй» посуда, сделанная из люли, была стеклянной. Так, из чаш (люли вань) пили вино; возможно, что в данном случае речь шла о стеклянных кубках, подобных обнаруженным в погребении начала IV в., принадлежавшем, по-видимому, представителю клана Ван — одной из наиболее влиятельных фамилий той эпохи [Наньзин сяньшань, 1972, с. 31; табл. 2, 1]. Форма их необычна для древнего Китая; несомненно, мы имеем здесь дело с привозными вещами. Лишь в V в. на Севере возникает местное производство стекла, организованное выходцами из Западного края, после чего цены на изделия из стекла резко упали [Эршиу ши, т. 3, с. 2129].

Производство фарфора в древнем Китае уходит своими истоками в I тысячелетие до н. э. Оно возникло в юго-восточных приморских районах страны, где еще в эпоху Чжаньго произ-

водилась керамическая посуда с чрезвычайно твердым черепком. Дальнейшее повышение температуры обжига и изобретение прозрачной глазури серо-голубоватых или зеленоватых оттенков явились предпосылками появления здесь в I—III вв. так называемого серого фарфора (цинци) (68). Наиболее древние из твердо датированных его образцов относятся к 99 г. н. э. [Чэнь Вань-ли, 1957, с. 3]. Как свидетельствуют результаты археологических исследований, в III—VI вв. производство серого фарфора было сосредоточено главным образом на территории современной провинции Чжэцзян, где обнаружены многочисленные остатки печей для обжига фарфоровых изделий [Фэн Сянь-мин, 1965, с. 26, 27]. Находки фарфора в погребениях показывают, что в III—VI вв. он получил широкое распространение на Юге (территория провинций Цзянсу, Чжэцзян, Хунань, Сычуань, Гуандун, Фуцзянь), где в быт состоятельных слоев общества прочно вошла фарфоровая посуда — пиалы, кувшины для вина и пр. На Севере в это время фарфора почти не знали [Фэн Сянь-мин, 1958, с. 59, 60]. Лишь после объединения страны династией Суй производство фарфора распространилось в северные районы, хотя и в средние века продукция южных фарфоровых мастерских особенно ценилась. Фарфоровая посуда эпохи Суй представляет собой переходный этап от раннего серого фарфора III—VI вв. к изделиям танского времени [Чжи Янь, 1977, с. 57—62] (рис. 22).

ОДЕЖДА

В знаменитом «Персиковом источнике» Тао Юань-мина есть такая деталь: жители отрезанной от внешнего мира страны, куда их предки переселились во времена империи Цинь, «мужчины и женщины — проходившие мимо и работавшие в поле — были так одеты, что показались рыбаку чужеземцами» (см.: [Эйдлин, 1967, с. 433]. Был ли прав поэт: действительно ли за эти несколько столетий древнекитайская одежда изменилась настолько, что ее можно было принять за чужеземную?

Состав костюма

Хотя в погребениях IV—VI вв. близ Турфана и были обнаружены отдельные предметы одежды, по степени своей сохранности они не могут идти в сравнение с уникальным набором прекрасно сохранившегося ханьского костюма из Мавандуя. Поэтому при изучении особенностей древнекитайской одежды того времени нам приходится основываться главным образом на письменных источниках. В официальных династийных историях, а также в других памятниках (прежде всего в произведениях народной поэзии) содержатся многочисленные опи-

сания бытовых сцен и жизненных ситуаций, в которых так или иначе упоминается одежда. Но проследить изменения в составе древнекитайского костюма по этим данным оказывается возможным лишь в сопоставлении с эпиграфическими текстами — списками одежды, которую клали в могилу вместе с усопшим.

Первый список такого рода был найден в 1955 г. при раскопках погребений в Чанша. Он был положен в могилу жены некоего Чжоу Фана, скончавшейся в 5-м году эры правления Шэн-пин (т. е. в 361 г.) оттого, что «в тот день была сильно пьяна». В этом документе, подтверждающем, что все находящиеся в могиле вещи принадлежали жене Чжоу Фана, подробно перечисляются одежда, украшения, а также ряд предметов домашнего обихода [Ши Шу-цин, 1956, с. 95—99].

Изучение этого текста позволило установить, что по содержанию к нему весьма близок датированный 1-м годом эры правления Бай-цюэ (384 г.) документ, найденный в Турфане. В нем также перечисляются предметы одежды и домашнего обихода [Ма Юн, 1973, с. 63—65]. В том же районе в 1959 г. было раскопано три погребения IV—VI вв., в одном из которых рядом с останками женщины был обнаружен хорошо сохранившийся документ аналогичного содержания, датированный 20-м годом эры правления Цзянь-юань, т. е. тем же, 384 г. [Сяньцзян тулуфань, 1960, с. 13—18].

Наконец, в 1974 г. в Наньчане (провинция Цзянси) в мужском захоронении IV в. археологи нашли еще один перечень сопребьенных предметов, в том числе и одежды [Цзянси наньчан, 1974, с. 373—375].

Таким образом, в нашем распоряжении есть пять перечней мужской и женской повседневной одежды, которую носили древние китайцы в IV в. При этом два из них найдены на юге, а три — на крайнем западе территории, входившей сначала в состав империи Фу Цзяня, а после ее распада отошедшей к государству Позднее Цинь. Представленные в этих списках комплекты одежды уместно сопоставить с перечнем предметов парадного придворного костюма, приведенным автором династической истории «Суншу» и относящимся к V в. (табл. 9). Заметим, что в этих свидетельствах последовательно различается одежда без подкладки (дань) (69), на легкой подкладке (цзя) (70) и на теплой подкладке (фу) (71).

Приведенные данные позволяют сделать следующие выводы.

Во-первых, как и в ханьское время мужская одежда IV—V вв. по своему составу не отличалась сколько-нибудь существенно от женской.

Правда, в «Цзиньшу» рассказывается, что ученый Хэ Янь «любил носить женскую одежду», и это было истолковано как дурное предзнаменование [Эршиу ши, т. 2, с. 1158]. Стало быть, различия в одежде мужчин и женщин были вполне наглядны. Но выражались они, надо думать, в покрое или других деталях

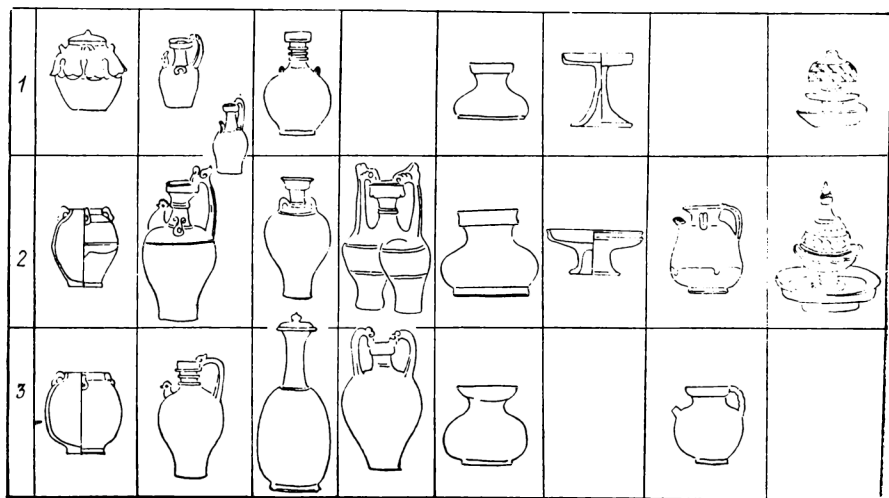


Рис. 22. Эволюция типов фарфоровой посуды в IV—VII вв.
[Чжи Янь, 1977, с. 60].

(см., например, ниже, раздел «Обувь»), а не в наборе предместов одежды. Как мужской, так и женский костюм южан в IV в. включал прежде всего рубаху (шань), куртку-кофту (жу), безрукавку (ляндан), штаны (ку), плахту (цюнь), чулки (ва) и туфли (люй). Расхождения в вышеприведенных списках № 2 и 3 касаются, в сущности, лишь того, что в составе мужского костюма упомянут халат (пао), который отсутствует в списке одежды жены Чжоу Фана.

Во-вторых, в составе одежды южан за пять веков, прошедших с начала династии Хань, имели место значительные изменения (табл. 10). Во II в. до н. э. главными предметами одежды жителей тех же районов были халат (пао), рубаха (дань), плахта (цюнь), чулки (ва) и туфли (люй); кроме того, мужчины носили штаны (ку) и куртки (жу), отсутствовавшие в женском гардеробе. Затем это положение изменилось. Сдвиги, происшедшие с тех пор в составе древнекитайской одежды, нашли свое выражение в широком распространении укороченной плечевой одежды (куртки-кофты и безрукавки) за счет длинной одежды типа халата.

В-третьих, повседневная одежда южан в IV в. существенно отличалась по своему составу от официальной придворной, причем последняя, как и следовало ожидать, была более консервативна. Так, неотъемлемой частью парадного костюма по-прежнему был халат (пао) традиционного покроя из цветного шелка без подкладки, тогда как единственный халат из погребения в Наньчане имеет теплую подкладку и, стало быть, вообще

Состав древнекитайского костюма IV—V вв. на Юге и Севере

Категория	Предмет одежды	Набор одежды*, число предметов					
		Юг			Север		
		№ 1 муж.	№ 2 муж.	№ 3 жен.	№ 4 муж.	№ 5 муж.	№ 6 жен.
Головной убор	Шапка (гуань) (72)	1	—	—	—	—	—
	Головная повязка (цзи) (73)	1	—	—	—	—	—
	Халат (пао) (74)	1	—	—	—	—	—
Плечевая одежда	Халат на теплой подкладке	—	1	—	—	—	—
	«Средняя одежда» (чжунь) (75)	1	—	—	—	—	—
	Рубаха (дань) (76)	1	1	—	—	—	—
	Рубаха (шань) (77)	—	2	2	1	—	1
	Рубаха на легкой подкладке	—	1	—	—	—	—
	Рубаха на теплой подкладке	—	1	—	—	—	—
	Куртка-кофта (жу) (78)	—	1	1	—	—	—
	Куртка-кофта на легкой подкладке	—	—	1	—	—	—
	Безрукавка (ляндан) (79)	—	—	2	—	—	—
	Безрукавка на легкой подкладке	—	1	—	—	—	—
	Безрукавка на теплой подкладке	—	1	—	—	—	—
Поясная одежда	Штаны (ку) (80) на легкой подкладке	1	—	—	—	—	1
	Штаны на теплой подкладке	—	1	1	—	—	—
	Плахта (цюнь) (81)	—	2	—	—	—	1
	Плахта на легкой подкладке	—	1	2	—	—	—
	Плахта на теплой подкладке	—	1	1	—	—	—
	Передник (биси) (82)	—	—	1	—	—	—
	Нательная поясная одежда (кунь) (83)	—	—	—	2	1	2
Обувь	Пояс (дай) (84)	1	—	—	—	—	—
	Чулки (ва) (85)	1	1	1	—	1	1
	Туфли (люй) (86)	1	1	1	—	1	1
	Итого . . .	9	16	13	3	3	7

* № 1 — «Ляншу»; № 2 — Наньчан; № 3 — Чанша; № 4 — Турфан — «а» (список неполон); № 5 — Турфан — «б» (список неполон); № 6 — Турфан — «в».

Состав одежды южан во II в. до н. э. и IV в. н. э.

Категория	Предмет одежды	Набор одежды, количество предметов			
		II в. до н. э.		IV в. н. э.	
		муж.	жен.	муж.	жен.
Наплечная одежда	Халат	9	11	1	—
	Куртка-кофта	3	—	1	2
	Рубаха нижняя	5	3	3	2
	Рубаха на подкладке	—	—	2	—
Поясная одежда	Безрукавка	—	—	2	2
	Штаны	3	—	1	1
	Плахта	3	2	4	3
Обувь	Передник	—	—	—	1
	Чулки	2	2	1	1
	Туфли	1	1	1	1
Итого . . .		26	19	16	13

не предназначен для ношения в жаркое время года. Вместе с тем в парадной одежде отсутствовали те предметы, которые вошли в моду сравнительно недавно для того времени, например безрукавки (ляндан).

Наплечная одежда

Сопоставление списков одежды из Турфана и Чанша указывает и на определенные различия в составе костюма на Севере и Юге. Хотя Тоба Хун декретировал обязательное ношение одежды древнекитайского типа, это не привело к унификации костюма северян и южан, — различия остались, и в особенностях наплечной и поясной одежды они проявились вполне отчетливо.

Достаточно вспомнить упоминавшуюся выше характеристику южан («людей У»), вложенную автором «Записок о лоянских монастырях» в уста вэйского чиновника Ян Юань-чжэня: «Они носят короткие одежды» [Фань Сян-юн, 1958, с. 118]. Надо полагать, что официальная одежда, заимствованная табгачами у древних китайцев, казалась южанам старомодной: на ней не отразились влияния времени, столь явственно прослеживаемые в это время на Юге. Ношение укороченной одежды Тоба Хун рассматривал как нарушение своего рескрипта о реформе костюма. «Вчера я, выезжая в город, увидел на повозке женщину, на которой была шапка и короткая кофта, — сказал он как-

то одному из высших сановников.— Вот что творится, а ты не обращаешь на это внимания!» [Эршиу ши, т. 3, с. 1946]. Поэтому в столице люди, одетые в плахты, куртки и штаны, «выглядели необычно» [Эршиу ши, т. 3, с. 2069]. Лишь много позднее, во второй половине VI в., куртки (жу) и здесь стали частью обычной повседневной одежды, и человек, одетый днем в военный костюм, вечером менял его на плахту и куртку, чтобы встретиться с друзьями за чаркой вина [Эршиу ши, т. 3, с. 2300].

Слово «безрукавка» («ляндан») впервые встречается в словаре «Шимин» (I в. н. э.). Там объясняется, что «одна половина закрывает грудь, другая — спину» [Ван Сянь-цзянь, 1937, т. 2, с. 252]; в других источниках ханьского времени этот термин не зафиксирован. Безрукавки вошли в моду в IV—V вв., причем на Севере их не носили. На Юге же они в это время стали постоянной частью как женской, так и мужской одежды. Женские безрукавки часто украшались вышивкой [Цюй Сюань-ин, 1937, т. 1, с. 36], мужские — шились из белой тафты [Цзян-си наньчан, 1974, с. 375]. Они надевались поверх рубахи под верхнюю наплечную одежду; когда в последние годы эры правления Юань-кан (291—299) какая-то женщина надела безрукавку поверх кофты, это было расценено как знак, предвещающий смуту [Эршиу ши, т. 2, с. 1158].

Древние китайцы всегда придавали большое значение манере запахивания наплечной одежды. Запахиваться налево означало для них следовать обычаям варваров. Причем если на Юге это традиционное представление продолжало господствовать, то на Севере дело обстояло иначе. С одной стороны, Тоба Хун ввел в Вэй обязательное ношение одежды с правым запахом, как у древних китайцев, хотя его политика реформ встречала, как мы уже видели, оппозицию со стороны консервативно настроенной табгачской знати, особенно за пределами столичной области. С другой стороны, стремясь укрепить свои политические позиции, многие представители местной древнекитайской аристократии начинали подражать завоевателям и перенимали у них манеру ношения наплечной одежды. Этим можно объяснить тот факт, что одежда на погребальных статуетках, положенных в погребение Юань Шао, внука Тоба Хуна (умер в 528 г.), в 58 случаях из 115 имеет левый запах [Люань, 1973, с. 219—221]. Оба типа запахивания верхней полы представлены и на статуетках из других погребений того же времени (рис. 23).

В этой связи весьма показательны, что в свою бытность на Севере Хоу Цзин как-то раз начал спорить с сановниками о том, на какую сторону следует запахивать халат. Цзин Сянь-си, ссылаясь на авторитет Конфуция, утверждал, что правильным является только правый запах. Иное мнение высказал Ван Хун. «Наша держава,— заявил он,— подобно дракону, проне-

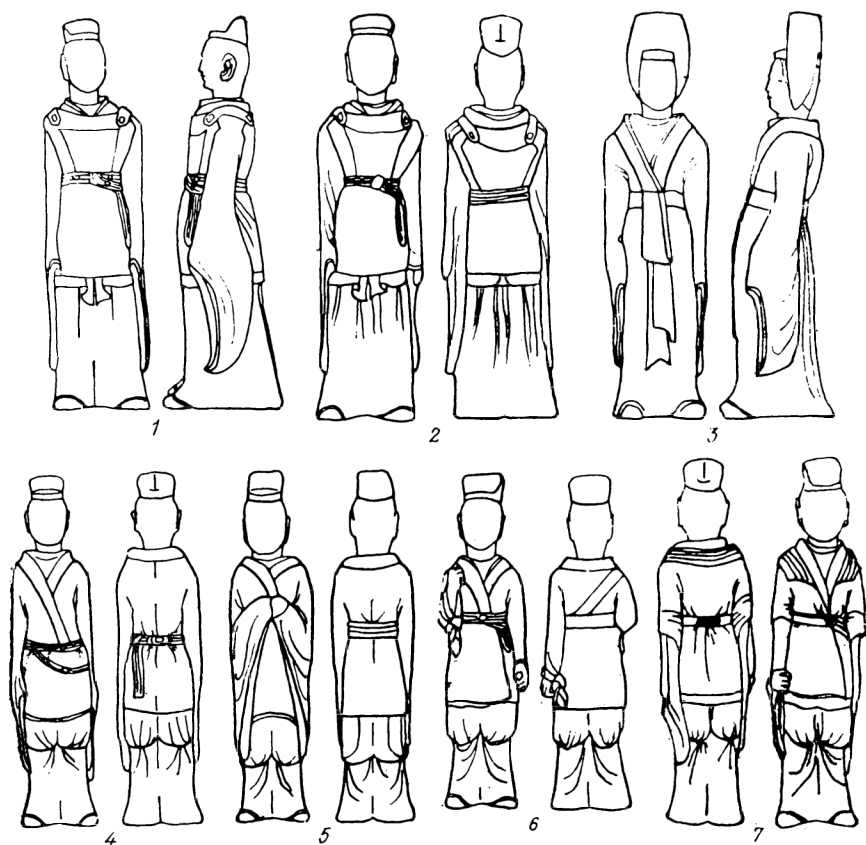


Рис. 23. Одежда северных китайцев VI в. Терракотовые статуэтки из погребения в Хэбэе. 547 г.

1—3 — чиновники; 4—7 — слуги [Хэбэй цысянь, 1977, с. 394].

слась над северными пределами и твердой поступью овладела Средней равниной. При пяти императорах существовал различный ритуал, при трех ванах были неодинаковые установления. На какую сторону запахивать одежду — не все ли равно?» [Эршиу ши, т. 3, с. 2235].

Поясная одежда

Предмет поясной одежды, именовавшийся «ку», в ханьское время представлял собой, по всей вероятности, ноговицы. Есть основания полагать, что в III—VI вв. покрой ку изменяется; выходит из употребления и прежний классификатор (счетное слово) для обозначения количества этих предметов: на смену прежнему «лян» (букв. «пара») (87) приходит общий для всех

видов поясной одежды классификатор «яо» (букв. «талія, пояс») (88). В погребении 541 г. близ Турфана найдена миниатюрная имитация полотняных штанов с мотней (длина 19,5 см, ширина пояса 8 см, ширина штанины 4 см) — это, несомненно, и есть ку [Синьцзян тулufань, 1960, с. 16] (рис. 24).

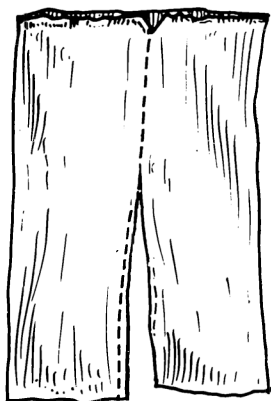


Рис. 24. Штаны из погребения в Турфане, 541 г. [Синьцзян тулufань, 1960, с. 16].

Сопоставление перечней предметов одежды из Турфана и Чанша (IV в.) дало основание предположить различие в той роли, какую играли штаны в costume южан и северян. Свидетельства письменных источников подтверждают, что в III в. древние китайцы обычно шили штаны на теплой подкладке и носили их в зимнее время года (о Цзя Куе, например, сообщается, что он был беден и «зимой у него не было штанов») [Цюй Сюань-ин, 1937, т. 1, с. 34]. Этот обычный сохранился у южан и в IV—VI вв. Летом штаны надевали лишь мужчины, отправлявшиеся в армию. Поэтому, когда сунский император У-ди вызвал во дворец сановника Шэнь Цин-чжи и тот явился одетым в штаны, правитель был удивлен: «Почему ты одет так, словно что-то случилось?» Шэнь Цин-чжи отвечал: «Когда тебя вызывают к императору в середине ночи, обычная одежда неуместна» [Эршиу ши, т. 2, с. 1616]. В конце V в. Хэ Дянь, отправляясь в армию, разрезал свою плахту и сшил из нее штаны [Эршиу ши, т. 3, с. 2620]. В VI в. внешний вид наследника, появившегося во дворце в штанах, возмутил императора Юань-ди, и он велел одному из чиновников сделать внутренне молодому шалопаю [Эршиу ши, т. 2, с. 2568] и т. д. На Севере же штаны были частью повседневной одежды.

Как штаны, так и плахту древние китайцы в III—IV вв. зачастую надевали на исподнюю поясную одежду, называвшуюся «кунь». Этот термин толкуется в «Шиминс» весьма неопределенно: «Ноги проходят внутри. Завязывается на поясе» [Ван Сянь-цян, 1937, т. 2, с. 258]. Гораздо более конкретное представление о том, что такое кунь, мы можем составить себе по следующему тексту, приводимому в одном из комментариев к «Саньго чжи»: «В период правления Хуан-чу (220—227) Хань Сюань занимал должность шаншулана. Однажды он совершил служебный проступок, и его должны были наказать перед дворцом. Он был уже связан, но не успели пустить палки в дело, как в паланкине показался император Вэнь-ди. Он спросил, кто это такой, и милостиво освободил от наказания. Хань Сюань тут же развязали. Погода в это время была холодная, а до того как наказать его палками, с него сняли штаны и закатали кунь...

Когда же Хань Сюань был прощен, он, не опуская кунь, бросился бежать прочь» [Шан Бин-кэ, б. г., т. 1, с. 25]. Приемлемое объяснение описанной ситуации возможно лишь в том случае, если штаны, надетые на Хань Сюане, имели мотню и их нужно было с него снять; кунь, напротив, — это нательная поясная одежда без мотни и штанин, поэтому ее следовало закатать наверх, после чего несчастный был подготовлен к порке. На Севере в IV—VI вв. кунь, по-видимому, носили постоянно (см. выше перечни одежды из Турфана), на Юге — главным образом в холодное время года. Поэтому кунь южане часто шили на теплой подкладке. В «Шишо синьйю», в частности, приводится случай, когда у юного Хань Кан-бо из теплых вещей по бедности была лишь куртка. Его мать шила ему кунь, а сам он в это время держал в руках уютю. «Достаточно, — вдруг сказал он, — не нужно мне кунь на подкладке... В уютюе — горячие угли и рукавтка нагрелась, так что мне и в одной куртке будет не холодно» [Лю И-цин, 1956, с. 380]. Впрочем, южане иногда носили кунь и летом: в жаркие месяцы чаншаский ван Си одевался небрежно, так что исподнее вылезало наружу [Эршиу ши, т. 2, с. 1566].

Головной убор

Как было убедительно показано Л. П. Сычевым, официальные головные уборы ханьского времени возникли в результате совмещения легкого украшения над узлом волос и повязки, превратившейся со временем в околыш [Сычев Л. П., Сычев В. Л., 1976, с. 55—57]. Так, в частности, сформировался головной убор цзиньсяньгуань — принадлежность костюма любого образованного человека первых веков нашей эры, в котором два первоначально самостоятельных компонента уже прочно слились в одно целое. Но завершение цикла эволюции не означало прекращения дальнейшего развития. В III—VI вв. начинается новый цикл, исходной точкой которого была опять-таки незамысловатая головная повязка, которой со временем суждено было снова стать официальным головным убором.

В середине 50-х годов в Чанша было раскопано около пятидесяти погребений III—VI вв., в некоторых из них найдены статуэтки с детально проработанными изображениями головных уборов. Прорисовки их, представленные на рис. 25, демонстрируют большое разнообразие данного предмета древнекитайского костюма начала IV в. Вместе с тем все эти головные уборы отчетливо распадаются на три группы.

Первую группу составляют официальные головные уборы — гуань, которые являются принадлежностью людей из свиты умершего — едущих верхом или сидящих в традиционной позе. Отличительной особенностью этих головных уборов является сложность конструкции и обязательное наличие завязок

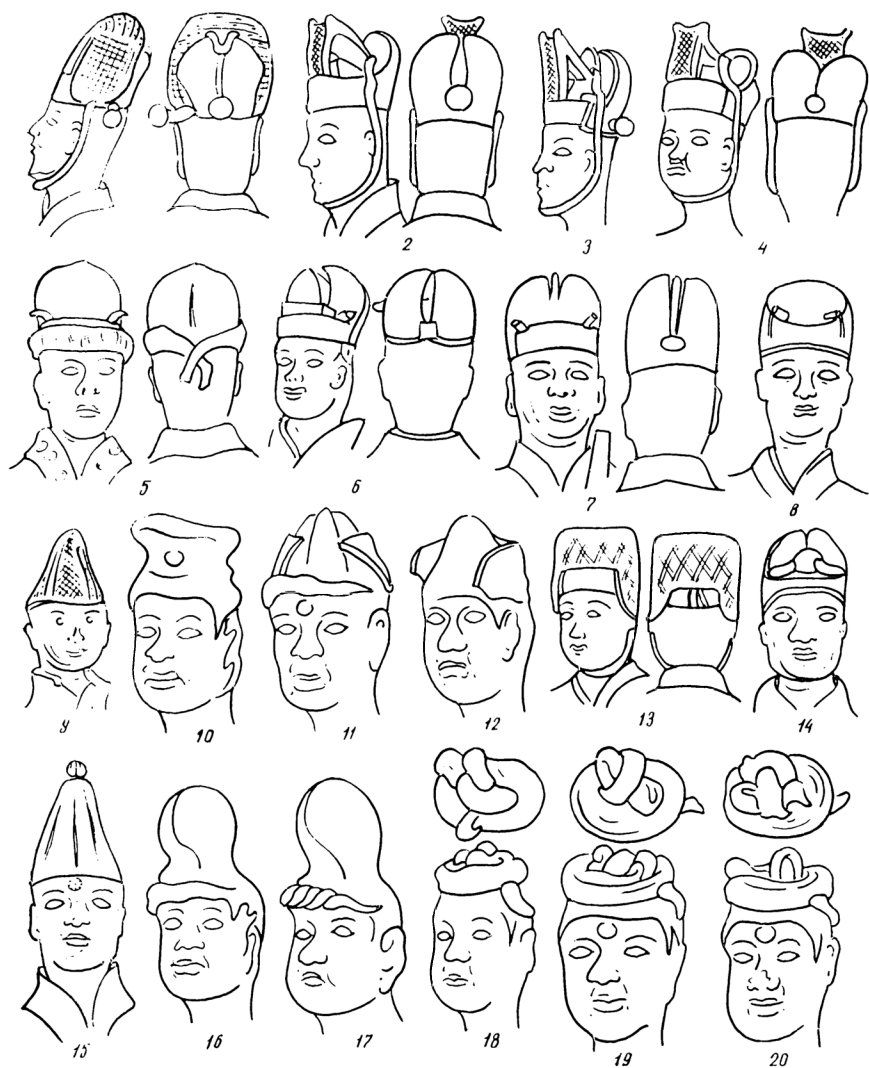


Рис. 25. Головные уборы южных китайцев начала IV в.
Погребальные статуэтки из Чанша. 302 г.

1—4 — гуань; 5—17 — мао; 18—20 — цзинь [Чанша лянцзинь, 1959, с. 86].

под подбородком. Большинство из них относится к типу «цзинь-сяньгуань» (рис. 25, 1—4).

Вторая группа — это головные уборы различной формы, вовсе не имеющие завязок, — мао. В одном из утраченных ныне сочинений, цитируемых в «Тайпин юлань», упоминается, что во время сильного ветра у некоего Мэн Цзя с головы сле-

тела мао; она, следовательно, не имела завязок, обязательных для головного убора гуань [Цюй Сюань-ин, 1937, т. 1, с. 46] (рис. 25, 5—17).

Наконец, к третьей группе относятся головные повязки — цзинь (рис. 25, 18—20), которые в отчете о раскопках ошибочно определены как прически [Чанша лянцзинь, 1959, с. 86].

В III—VI вв. официальные головные уборы типа «цзиньсяньгуань» постепенно становятся все более и более архаичным явлением, уместным лишь в особой, парадной обстановке и не вяжущимся с повседневным бытом. Их прежнее место в составе древнекитайского костюма занимают мао — те самые маленькие шапки южан, о которых говорил Ян Юань-чжэнь. Они столь же многообразны и не похожи друг на друга, как и гуань ханьского времени. Шапки различались не только формой, но и материалом. Обычно их шили из шелковой материи, но иногда и из меха. Сановник Хэ Шан-чжи любил носить дома шапку из оленьей шкуры, но, являясь в присутствие, он все же менял ее на менее экстравагантный головной убор [Эршиу ши, т. 2, с. 1592]. Примерно в то же время Шэнь Цин-чжи, возглавлявший походы против взбунтовавшихся инородцев, красовался в шапке из лисьего меха [Эршиу ши, т. 2, с. 1616].

Головной повязкой цзинь первоначально служил кусок полотна, а позднее ее стали шить из шелковой материи. Она была неизменным атрибутом костюма студентов императорской академии, но ее носили и простолюдины и чиновники, когда, вернувшись домой, они сменяли официальный костюм на повседневную одежду.

Обувь

Туфли (люй), которые были частью мужского и женского костюма как на Юге, так и на Севере, в III—VI вв. мало чем отличались от ханьского прототипа. Женские туфли, найденные в погребениях IV в. близ Турфана, были сшиты из шелковой полихромной ткани.

Об их размерах можно судить по следующим данным (см.):

Место находки, дата	Длина	Ширина	Высота
Погребение № 30 (середина IV в.)	22,5	8,0	?
Погребение № 305 (384 г.)	22,5	7,5	3,0

Это, несомненно, и есть «шелковые туфли», упоминаемые в перечнях предметов одежды.

В III в. появляется новый вид обуви, которую носили в неофициальной обстановке, — деревянные сандалии — подошвы с ремешками, напоминающие современные японские гета. В отличие от обычных туфель такие сандалии (цзи) (89) снимали

не у входа в дом, а лишь усаживаясь на циновку. Их носили и императоры и простолюдины. Юй Вань-чжи, например, надевал одни и те же цзи в течение 20 лет; после того как они переломились, он скрепил их гвоздиками [Эршиу ши, т. 2, с. 1723]. Первоначально носки мужских сандалий были квадратной формы, женских — округлой; в конце III в. женщины стали носить цзи с квадратными носками, и впоследствии это было задним числом истолковано как предвестник смуты, связанной с именем императрицы Цзя-хоу [Эршиу ши, т. 2, с. 1158].

Сандалии цзи не получили распространения на Севере, но там вошел в обиход другой вид обуви — заимствованные у северных кочевников сапоги (сюэ) (90). О происхождении сапог в древнем Китае сообщает автор словаря «Шимин» [Ван Сянь-цян, 1937, т. 2, с. 261].

В интересующее нас время сапоги представляли собой первоначально часть военного костюма. Идя на военную службу, новобранцы прежде всего заботились о том, чтобы купить себе сапоги [Цюй Сюань-ин, 1937, т. 1, с. 35]. Поэтому появление на улице штатского человека в сапогах было явлением необычным; когда кто-то, обутый в сапоги, верхом на осле подъехал к дому Лю Чжао, это привлекло к себе внимание прохожих [Эршиу ши, т. 1, с. 1317]. Позднее, однако, сапоги на Севере стали обычным явлением.

В V—VI вв. проникли они и на Юг. Один из представителей императорской фамилии, правитель области Юйчжан, сообщает автор «Наньцишу», был по натуре большим добряком и терпеть не мог, когда ему сообщали о чьих-либо проступках. Случалось, что ему подавали жалобы, но он обычно тут же прятал их в сапог, а потом сжигал, не читая [Эршиу ши, т. 2, с. 1706]. Этот аристократ-южанин имел обыкновение ходить в сапогах с высокими голенищами, подобно Чэнь Цин-чжи, у которого «сапоги доходили до колен» [Эршиу ши, т. 3, с. 2688]. И все же, когда императорский фаворит Чжоу Ши-чжэнь, «подражая северянам, входил во дворец в сапогах», это воспринималось как явное нарушение этикета [Эршиу ши, т. 3, с. 2728]. Но вот Хоу Цзин захватил столицу, обосновался во дворце и уселся на «варварское сиденье», «свесив ноги, обутое в сапоги» [Эршиу ши, т. 2, с. 1847]. Это, надо полагать, шокировало южан.

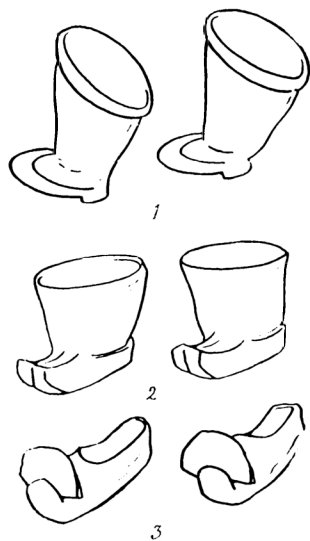


Рис. 26. Обувь VI в.
Погребальная пластика из
Аньяна. 595 г.
1, 2 — сапоги; 3 — мужские туф-
ли [Аньян, 1959, с. 545].

Лишь в эпоху Суй сапоги становятся принадлежностью официального костюма. Не случайно в погребение Чжан Шэна, высокопоставленного чиновника, скончавшегося в 596 г., помимо туфель положили две пары сапог — с короткими и длинными голенищами [Аньян суй, 1959, с. 545] (рис. 26). Ученый-энциклопедист XI в. Шэнь Ко так подытожил закономерность формирования особенностей одежды своего времени: «Китайская одежда и головные уборы начиная с династии Северная Ци представляют собой варварский костюм... Узкие рукава удобны для езды верхом, короткая верхняя одежда и высокие сапоги подходят для хождения по траве. В мою бытность на Севере я видел это» [Чэнь Дэн-юань, 1958, т. 1, с. 207].

НАСТОЛЬНЫЕ ИГРЫ

Игры относятся к тем сравнительно мало изученным аспектам культуры, которые зачастую в не меньшей степени, чем жилище, пища, одежда, характеризуют специфику того или иного этноса. Это верно и в отношении древних китайцев III—VI вв., тем более что в это время многочисленные традиционные игры превратились в Китае в своего рода поветрие, заставлявшее одних забывать о еде и сне, других — сокрушаться о бездарно растрачиваемом времени и катастрофическом падении нравов.

Тоуху

Одной из самых древних игр в Китае было тоуху (букв. «метание в кувшин») (91). В «Лицзи» есть специальная глава, в которой приводятся следующие правила этой игры. Во время пира хозяин и гость поочередно мечут стрелы в установленный на определенном расстоянии кувшин. Попавший большее число раз считается победителем; он наливает вина, а побежденный должен выпить его. Автор специального исследования о тоуху в древнем Китае Дж. Монтелл писал: «Конфуцианский консерватизм в сфере ритуала и обычаев несомненно способствовал тому, что игра эта продолжала быть популярной на протяжении столетий, но я не знаю упоминаний о ней в литературе вплоть до сунского времени» [Montell, 1940, с. 74]. Между тем поэт середины III в. Ханьдань Чунь посвятил тоуху оду, из текста которой можно почерпнуть некоторые дополнительные подробности, в частности, что кувшин должен иметь 2 чи (около 50 см) в высоту, а общее число стрел равно 24 [Хаяси, 1976, с. 387]. Сцена бросания стрел в кувшин запечатлена на ханьском барельефе [Хаяси, 1976, альбом, с. 8—10] (рис. 27).

По свидетельству «Сицзин цзацзи», в I в. до н. э. правила игры были усовершенствованы: если раньше важно было просто попасть в кувшин, то теперь ценилось умение так метнуть стре-

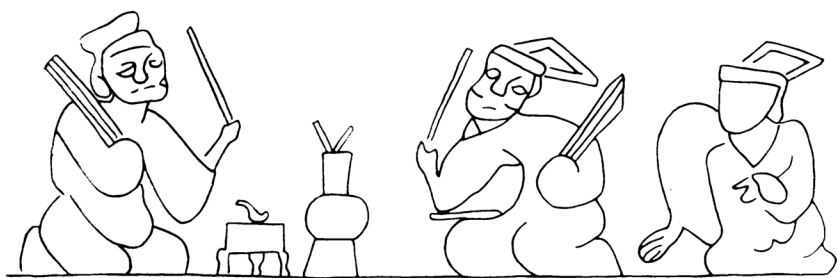


Рис. 27. Тоуху. С ханьского барельефа [Хаяси, 1976, с. 161].

лу, чтобы она выпала из сосуда и снова оказалась в руках у игрока [Цыхай, 1948, с. 1510]. В источниках VI в. сообщается, что таким знаменитым специалистам в этой области, как Чжоу Гуй и Хэ Хуэй, удавалось метать одну и ту же стрелу по 40 и более раз. Хэ Хуэй еще более усложнил правила, он помещал кувшин за небольшой ширмой и метал стрелу, не видя цели [Чжоу Гу-чэн, 1955, с. 344—345].

Любо

Игра под названием «любо» (92) была одной из самых популярных в древнем Китае.

В списках предметов, положенных в погребение ханьского времени из Цзянлина, помимо всего прочего, упоминается набор принадлежностей для игры в любо: «Палочки, фишки, доски, циновка для игры, мешок» [Хубэй цзянлин, 1974, с. 51]. В той же могиле было найдено 6 палочек длиной 23,7 см, вырезанных из расщепленного бамбука; 12 фишек в виде миниатюрных параллелепипедов со сторонами $2,1 \times 1,4 \times 1,1$ см (в том числе 6 белых и 6 черных); доска размером $21,8 \times 21,1$ см. Эти же предметы представлены на керамической группе ханьского времени из Линбао: двое мужчин сидят один против другого на топчане; между ними — прямоугольное возвышение, на котором лежат шесть палочек, а рядом с ними установлена доска; с противоположных сторон доски лежат по 6 фишек (нет здесь лишь «мешка», служившего для хранения всех перечисленных принадлежностей) [Линбао чжанвань, 1975, с. 80—81] (рис. 28). Ту же сцену игры в любо воспроизводят деревянные статуэтки из Увэя; у одного из партнеров между большим и указательным пальцами зажата фишка, и он вот-вот сделает ход [Увэй моцзуйцзы, 1972, с. 14, табл. 5—3]. Почти полностью аналогично и изображение на ханьском барельефе из Шаньдуна [Хаяси, 1976, табл. 8—1].

Обращает на себя внимание специфическая разметка доски для игры в любо, отчетливо видная на рис. 28. Точно такое же

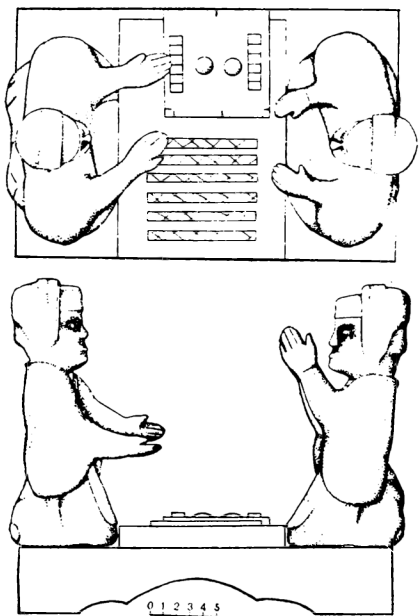


Рис. 28. Любо. Терракотовая статуэтка ханьского времени [Линбао, 1975, с. 37].

мент игры; комментарий начала II в. н. э., принадлежащий Ван И, содержит разъяснения нескольких терминов, но многое и здесь остается неясным. Более подробно об этом говорится в дошедшем до нас в виде отдельных цитат «Трактате о древней игре любо»: «В любо играют так: двое садятся напротив друг друга лицом к доске. На ней двенадцать „путей“, а посередине каждой половины — „река“. Пользуются двенадцатью фишками, шесть из которых белые, а другие шесть — черные. Кроме того, в реке стоят две „рыбы“... Оба поочередно бросают наудачу и после этого передвигают фишки. Когда фишка доходит до места, ее ставят вертикально, это называется „выпрыгнувшей фишкой“, после этого она может войти в „реку“ и „съесть рыбу“... Если она потащит „рыбу“ за собой, получает два очка, а если перевернет „рыбу“, то три очка» [Чэнь Чжэнь-юй, 1973, с. 39].

Некоторый свет на проблему проливают случайные упоминания в доханьских памятниках о «сове», что, возможно, соответствует «выпрыгнувшей фишке». Так, в «Ханьфэйцзы» говорится о том, что «в любо больше всего ценится сова и для того, чтобы победить, ее обязательно надо убить»; в «Чжаньгоцэ» собеседник говорит вану: «Разве вы не видели, как играющий в любо пользуется совой? Если он захочет съесть, то съест, а

расположение соединенных под прямым углом линий характерно для одного из типов орнамента на ханьских зеркалах I в. н. э. [Лубо-Лесниченко, 1975, с. 12, рис. 6]. Лао Гань выдвинул недавно гипотезу о том, что разметка доски для игры в любо копирует планировку древнекитайского дворца [Лао Гань, 1964, с. 25—26]. Однако более убедительным представляется прежнее толкование, предложенное С. Камманном и связывающее данные комбинации линий с космогоническими представлениями древних китайцев [Лубо-Лесниченко, 1975, с. 12].

О том, каковы были правила игры в любо, мы сегодня можем судить лишь приблизительно. В оде «Вызывание души», приписываемой поэту III в. до н. э. Сун Юну, отдельными штрихами рисуется момент

захочет взять в руку, так возьмет». Из комментария Ван И ясно, что шесть палочек (на изображении из Линбао на них видны не совпадающие между собой насечки) служили для того, чтобы, бросая их, определить порядок перемещения фишек [Хаяси, 1976, с. 379]. При этом возникали и спорные ситуации. Так, во время игры наследника ханьского престола с сыном правителя области У партнеры разошлись во мнениях о том, как ходить [Такигава, 1955, т. 9, с. 4401].

В III—VI вв. правила игры в любо изменились. «В древности,— писал Янь Чжи-туй,— большое любо имело шесть палочек, малое — две; ныне никто не умеет играть так. Сейчас пользуются одной палочкой и двенадцатью фишками, правила незамысловаты, и они не заслуживают даже того, чтобы их изучать» (цит. по: [Чжоу Гу-чэн, 1955, с. 344]).

Шупу

Не менее популярной была в древнем Китае игра, именовавшаяся «шупу» (93) (изобретение ее традиция приписывает философу Лао-цзы). Правила этой игры также менялись, почему и фрагментарные описания ее, встречающиеся в источниках разного времени, не вполне совпадают друг с другом. Несомненно лишь то, что играли в шупу на специальном коврике, бросая пять костей, которые падали либо белой, либо черной поверхностью вверх. Определенное сочетание выпавших костей соответствовало той или иной сумме очков, по которой и определялся победитель. Если все пять из них были черными, это называлось «лу», считалось наилучшим результатом и давало 16 очков; четыре черных и одна белая кость составляли «чжи» — 14 очков, три черных — «ду» — 10 очков и т. д. [Цыхай, 1948, с. 64]. Поэтому выражение «ему выпадало только лу и чжи» означало поразительное везение [Хаяси, 1976, с. 381].

Вероятно, именно сцена игры в шупу представлена на ханьском барельефе из Синьцзиня [Хаяси, 1976, альбом, табл. 8].

Шупу была азартной игрой, проигравший расплачивался наличными. В ханьское время азартные игры на деньги были запрещены и карались законом (в «Ханьшуту» зафиксировано по крайней мере два случая, когда высокопоставленные чиновники во II в. до н. э. были сосланы на каторжные работы за азартные игры [Цюй Сюань-ин, 1937, т. 3, с. 663]), но впоследствии этот запрет был отменен. Накал страстей, когда в одно мгновение можно было и разориться и разбогатеть, неудержимо влек к себе и простолюдина и аристократа. Вот как описывает автор династийной истории «Цзиньшу» типичную обстановку игры в шупу: «Потом собирались, чтобы поиграть, и бросали, что было силы. Ставки поднялись до нескольких миллионов монет. Все остальные участники выбросили „ду“ и ждали своей очереди, а Лю Юй и Лю И остались последними. Настала оче-

редь Лю И, он бросил, и — о, радость! — вышло „чжи“. Подхватив полы одежды руками, он бегал вокруг топчана и кричал, обращаясь к партнерам: „А ведь могло быть и „ду“! Просто мне не повезло!“ Это обозлило Лю Юя. Он взял в руки кости, но медлил. Потом сказал: „Ну что же, твой старший брат попробует ответить тебе!“. Четыре кости выпали черными, а одна вертелась и все никак не могла остановиться. Лю Юй страшным голосом закричал на нес, словно хотел испугать. И получилось „лу“! Лю И был вконец раздосадован» [Цюй Сюань-ин, 1937, т. 2, с. 1302, 1303].

Неудивительно, что слова «игральный долг» нередко встречаются на страницах исторических хроник того времени. Над Се Хун-вэем, зять которого постоянно играл в шупу, друзья подтрунивали, говоря: «Имущества, накопленного несколькими поколениями семьи Се, хватит на то, чтобы Инь Цзюнь в одно прекрасное утро мог покрыть проигрыш» [Цюй Сюань-ин, 1937, т. 2, с. 1578].

Но люди, не зараженные страстью игры в шупу, относились к ней с нескрываемым презрением. Тао Кань, известный деятель начала IV в., однажды обнаружил, что его подчиненные тратят время на шупу и это отражается на выполнении ими служебных обязанностей. Он велел выбросить принадлежности для игры в реку со словами: «Шупу — это игра для рабов-свинопасов!» [Эршун ши, т. 2, с. 1257].

Вэйци

Осенним вечером 383 г., когда в цзиньскую столицу прискакал гонец с депешей для первого советника Се Аня, тот играл с гостем в облавные шашки. Прочитав донесение, он отложил его и продолжал думать над комбинацией. «Что там в письме?» — спросил его партнер. «Да вот, оказывается, мои мальчишки разгромили бандитов», — рассеянно отвечал Се Ань, не отрываясь от доски. Так в Цзянькане стало известно, что решающая битва между Севером и Югом, происшедшая на берегах р. Фэйшуй, закончилась полным поражением дотоле непобедимого Фу Цзяня [Wieger, 1929, т. 1, с. 1000].

В отличие от шупу игра в шашки (вэйци) (94) всегда считалась аристократическим занятием. «Умение играть в шашки — небольшое искусство, но овладеть им можно, лишь сосредоточив мысли и целеустремив волю, — говорил некогда философ Мэн-цзы. — Возьмем Цю, известного своим искусством игры в шашки на всю страну. Пусть он учит игре двух человек, один из которых сосредоточил мысли и целеустремил свою волю и не слышит ничего, кроме Цю, а другой хотя и слушает его, но сам представляет себя на охоте и думает о том, как он выстрелил в летящую птицу. Хотя они учились вместе, успехи их будут неодинаковыми» [Legge, 1940, т. 2, с. 410]. Игра в шашки тре-

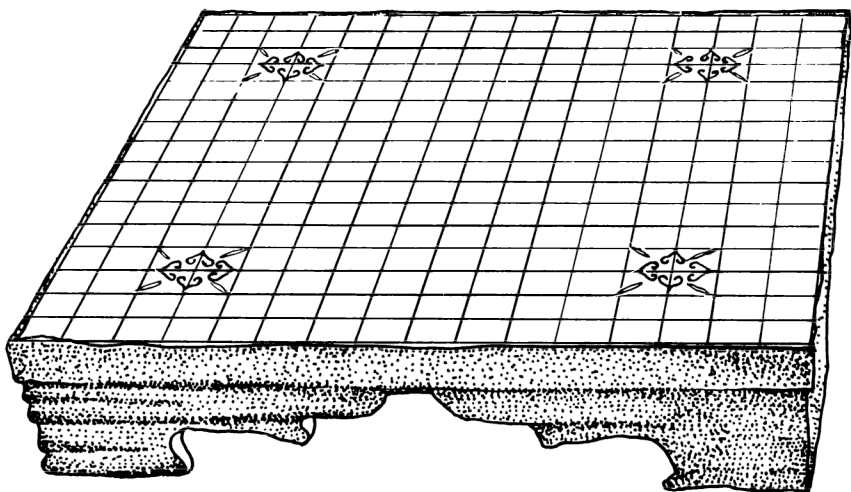


Рис. 29. Доска для вэйци. Эпоха Хань [Хаяси, 1976, с. 160].

бовала умения анализировать и запоминать комбинации, «целеустремляя волю», что в принципе отличало ее от всех других игр, где успех или поражение определялись слепым случаем. Вполне закономерно, что умение играть в шашки древние китайцы сравнивали с искусством управления государством, а принимающего решение правителя — с игроком, готовящимся сделать важный ход [Legge, т. 8, с. 513]. Ма Юн, автор «Оды облавным шашкам» (II в. н. э.), утверждал, что шашкист сродни полководцу, командующему войсками на поле брани [Хаяси, 1976, с. 383].

В учебнике «Суньцзы суаньцзин» есть задача, которая гласит: «Дана доска для игры в шашки, с каждой стороны она имеет 19 линий. Спрашивается: сколько всего используется шашек?» [Ли Янь, 1956, с. 124]. Условие этой задачи не совпадает с данными уже известного читателю Ханьдань Чуня, который сообщал, что в облавные шашки играли на доске, расчерченной 17 вертикальными и 17 горизонтальными линиями, на пересечения которых (в общей сложности 289) помещали 150 белых и 150 черных шашек (рис. 29). О том, что всего для игры использовалось 300 шашек, упоминается и в других сочинениях [Ли Янь, 1956, с. 124]. Предполагают, что разметка досок ханьской эпохи со временем могла измениться. Но все известные нам образцы дотанских шашечных досок, найденных в погребениях III—VI вв., имеют по 17 линий с каждой стороны [Хаяси, 1976, альбом, табл. 8; Аньян суй, 1959, с. 543].

То, что шашечная доска была уподоблена карте, по которой полководец осуществляет свой план сражения, нашло отражение также и в том, что отдельные части доски обозначались

по названиям стран света. В решающий момент партии, в которой Се Хун-вэй собирался провести эффектную комбинацию, один из присутствовавших подсказал его партнеру: «На юго-западе подул сильный ветер, как бы лодка не перевернулась». Тот понял намек и вовремя спас положение. Се Хун-вэй, возмущенный подсказкой, швырнул доску на пол и отказался продолжать игру [Эршиу ши, т. 3, с. 2598].

Впрочем, чаще, заканчивая партию, тут же начинали новую. Да и одна и та же партия порой могла затянуться надолго. Циский император Гао-ди предложил двум знаменитым шашкистам второй половины V в., Сюй Сы-чжуану и Ван Кану, помериться силами в очной встрече. Играть начали сразу же после завтрака; лишь когда стало темно, партия вступила в решающую фазу. Закончилась она на исходе ночи, в пятой страже. Ван Кан заснул тут же около доски, а Сюй Сы-чжуан до рассвета так и не сомкнул глаз, продолжая анализировать другие варианты эндшпиля [Эршиу ши, т. 3, с. 2592]. Сюй Сы-чжуан вообще отличался тем, что играл всегда очень медленно, тщательно продумывая комбинации, которые проводил затем с большим блеском. О нем даже говорили, что никто не может пересидеть его за доской, поэтому он и побеждает своих соперников (правила игры в шашки не предусматривали ограничения времени). Но в то время были шашкисты и иного стиля. Так, Ся Чи-сун играл молниеносно и тоже почти всегда одерживал победы [Эршиу ши, т. 3, с. 2592].

Любопытно, что в V—VI вв. на Юге существовала квалификационная система, в соответствии с которой всем известным мастерам шашек присваивались разряды. В конце V в. у Ван Кана был первый разряд, у Сюй Сы-чжуана и Ся Чи-суна — второй. В начале VI в. лянский У-ди велел Лю Хуэю разработать новую табель о шашечных рангах, в которую было включено 278 имен [Эршиу ши, т. 3, с. 2639].

Многие правители Южных династий сами увлекались шашками, иногда просиживая за доской до утренних петухов. Лянский император Мин-ди очень любил играть, хотя играл плохо. Знаменитому Ван Кану, которого властитель постоянно брал себе в партнеры, приходилось хитрить. «Шашки вашего величества прямо-таки летят по воздуху, я просто не в состоянии остановить их», — говаривал он и проигрывал, но Мин-ди принимал это за чистую монету. Присутствовавший при этом чиновник Лю Юань повторял при себя: «Нет, это не то, чем должен заниматься правитель» [Эршиу ши, т. 2, с. 1750].

СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ

Трансформация традиционных древнекитайских средств передвижения, включавших лодки, колесный транспорт и приспособления для верховой езды, определялась прежде всего об-

щим уровнем развития производительных сил. Но этот аспект материальной культуры также всегда несет на себе отчетливо выраженную этническую окраску, характеризую облик того или иного народа на определенном этапе его развития. Так было и в древнем Китае.

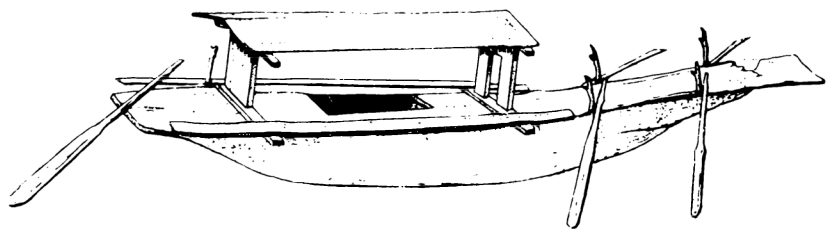
Лодки

Древние китайцы издавна владели техникой изготовления и использования лодок, но если на Среднекитайской равнине лодка была прежде всего средством преодоления водных преград, то в бассейне Янцзы она уже в I тысячелетии до н. э. применялась как средство речного и морского транспорта. Осваивая в III в. до н. э.— III в. н. э. территорию, простиравшуюся к югу от Янцзы, древние китайцы восприняли от местных племен традицию пользования лодками и усовершенствовали их. Как показывают дошедшие до нас модели лодок ханьского времени, а также недавно открытые остатки судостроительной мастерской близ Гуанчжоу, датируемые последними веками до нашей эры [Гуанчжоу цинь хань, 1977, с. 1—16], в этот период был достигнут уже довольно высокий технический уровень, позволявший изготавливать различные типы лодок.

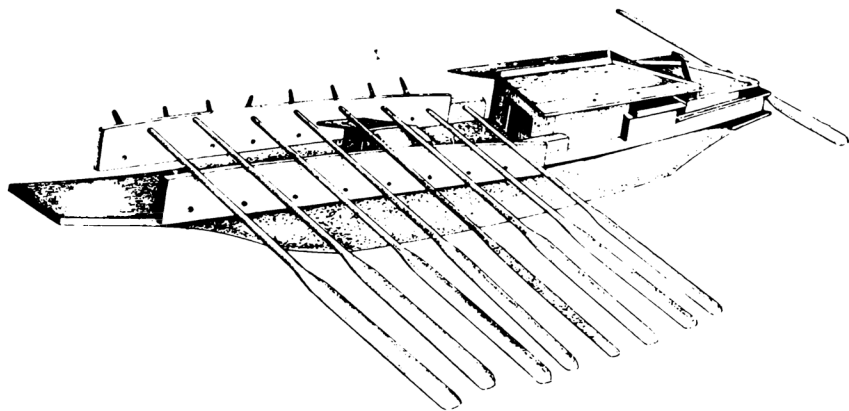
Корпус лодки строился из досок, скрепленных со шпангоутом посредством гвоздей (отчетливые следы этой операции видны на деревянной модели лодки из Чанши). У лодок среднего и крупного размера сооружалась палуба, на которой устраивались надстройки. Лодки приводились в движение веслами либо байдарочного типа, либо укрепленными в гнездах. В последнем случае гребцы располагались попарно, их общее число колебалось от четырех до нескольких десятков человек. На корме использовалось рулевое весло. Якорь крепился к баковой части лодки [Цинь хань шици, 1977, с. 19, 20] (рис. 30).

Важнейшее нововведение поздних ханьского времени — появление парусных судов. Термин «парус» встречается в «Шиминь» [Ван Сянь-цян, 1937, т. 2, с. 379], но в настоящее время не известно ни одного изображения парусной лодки эпохи Хань. Правда, на одном барельефе, датировка которого спорна, мы видим лодку с мачтой, наличие которой может быть объяснено только применением паруса [Хаяси, 1976, с. 363]. В конце III в. в Цзяннани уже применялись парусные суда, плававшие по Янцзы и ее притокам, и морские суда с несколькими парусами, положение которых можно было свободно менять в зависимости от направления и силы ветра [Цинь хань шици, 1977, с. 21].

Готовясь к решающей битве с У, Сыма Янь приказал Ван Цюню заняться постройкой военных кораблей. Был сооружен катамаран длиной 120 шагов, вмещавший более 2 тыс. человек. На баке у него было укреплено изображение сказоч-



1



2

Рис. 30. Лодки ханьского времени [Хаяси, 1976, с. 151, 154].

ного чудовища, призванное испугать «духа Янцзы»; такого огромного судна «еще никогда не бывало» [Эршиу ши, т. 2, с. 1198]. Суда неизменно использовались во время военных действий на всем протяжении Южных и Северных династий. Так, предпринимая поход на Чанъань, Лю Юй в 417 г. двигался по Хуанхэ, а затем по Вэйхэ на лодках. После высадки Лю Юй приказал обрубить якорные канаты, чтобы лодки унесло течением, — тем он хотел показать, что пути назад для его армии не существует [Wieger, 1929, т. 1, с. 1059]. В 450 г. лишь своевременный поход речной флотилии спас сунскую крепость Хуа; табгачские войска стояли уже напротив Цзянькана, но, не имея лодок и не умея пользоваться ими, не смогли переправиться через Янцзы. В середине VI в. Ван Цзэн-бянь, сражавшийся с войсками Хоу Цзина, был поставлен в трудное положение из-за того, что противник использовал тысячу лодок с гребцами-юэсцами, стремительно приближавшимися и так же быстро отходившими назад [Эршиу ши, т. 2, с. 1824].

Разумеется, лодки использовались в то время не только в военных целях. На них транспортировали товары, в частности зерно [Шишо синьюй, 1958, с. 172, 219]; они служили и для передвижения людей.

Вместе с тем, как было убедительно показано В. А. Вельгусом, суда древнекитайского производства еще не использовались в III—VI вв. для дальних морских экспедиций. Торговля со странами Юго-Восточной Азии осуществлялась в то время на иностранных кораблях, которые в древнекитайских источниках обозначались термином «бо» (95) (производное от тамильского *padagu*?). Так, Фа-сянь, отправившийся в 399 г. в Индию, вернулся в 414 г. обратно, сев на Цейлоне на местное судно, отправлявшееся в Китай. В «Суншу» сообщается, что Ван Сэн-жу в 502—519 гг. был наместником округа Наньхай (на территории современной провинции Гуандун) и неоднократно видел, как туда по нескольку раз в год приходили «заморские корабли» с товарами [Эршиу ши, т. 2, с. 1809]. При этом какие-либо сведения о плавании древнекитайских судов в Южные моря в источниках отсутствуют [Вельгус, 1969, с. 152—175].

Колесный транспорт

В IV—III вв. до н. э. в конструкции древнекитайских колесных экипажей, до тех пор применявшихся преимущественно в качестве боевых колесниц, произошли существенные изменения. Вместо дышла, рассчитанного напряжку двух лошадей, повозка имела теперь две оглобли; трансформировалась также и упряжь. В I—II вв. н. э. она включала: нагрудный ремень; постромки, крепившиеся с одной стороны к нагрудному ремню, с другой — к оглоблям или к оси повозки, шлею, передними концами привязывавшуюся к оглоблям; подпругу, крепившуюся к оглоблям [Хаяси, 1964, с. 163—165] (рис. 31).

Многочисленные находки изображений колесных экипажей на каменных барельефах позднеханьского времени позволили за последние два десятилетия предпринять ряд попыток по отождествлению выделяемых по этим изображениям типов повозок с названиями, встречающимися в письменных источниках. Особенно много в этом отношении было сделано Хаяси Минао, опубликовавшим в 1964—1976 гг. несколько специальных исследований по колесному транспорту ханьского времени (см.: [Хаяси, 1976]). Мнения исследователей, совпадая в основном, расходятся в толковании многих важных деталей. Отдавая должное эрудиции Хаяси Минао, мы все же не могли согласиться с некоторыми из его идентификаций и в вопросах типологии ханьских повозок в большинстве случаев следовали за Лю Чжиюанем.

Первый тип колесных повозок ханьского времени — это легкий экипаж (яочэ) (96) (рис. 31, 3). Кузов его имеет прямо-

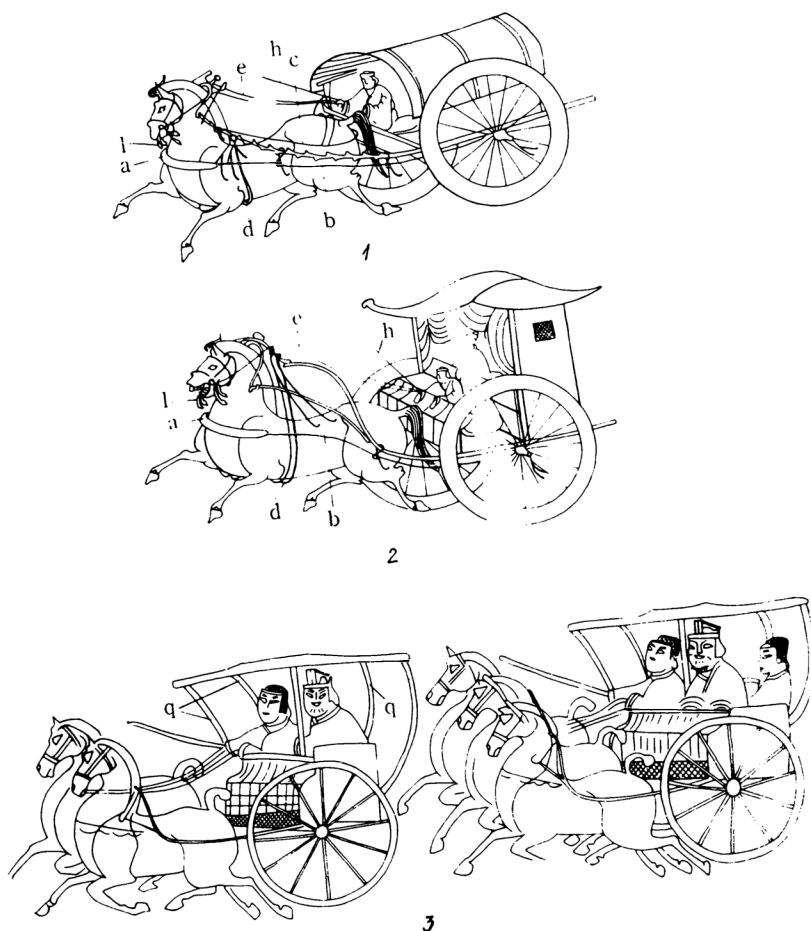


Рис. 31. Типы повозок ханьского времени.
 1 — дачэ; 2 — цзычэ; 3 — яочэ: а — нагрудный ремень; б — постромки; с — шлея; д — подпруга; е — вожжи; h — хлыст; l — удила; q — ленты навеса [Хаяси, 1976, с. 135, 138].

угольную форму и расположен длинной стороной вдоль оси. Вход в кузов сзади. На вертикальной стойке над кузовом укреплен круглый навес-зонт, часто с четырьмя свешивающимися вниз лентами; передние концы оглобель изогнуты вверх и на них укреплена поперечина-яро с рогаткой (на реконструкции модели экипажа этого типа, найденной в Чанша [Чанша фацзюэ, 1957, с. 142], оглобли показаны прямыми, что следует признать ошибкой). Ездили в таком экипаже сидя (это вообще отличало ханьские повозки от более ранних колесниц, на кото-

рых стояли), чаще всего по двое (хозяин и возница, который располагался справа).

Второй тип повозок отличался от первого тем, что кузов был больше, а боковые стенки его — гораздо выше и полностью заслоняли сидевших в нем людей; наверху на распорках над кузовом укреплялся балдахин; возница располагался впереди пассажира. Древние китайцы различали две разновидности таких экипажей — цзычэ (97) и пинчэ (98), в зависимости от того, имела ли рама кузова выдвинутые назад отростки (рис. 31, 2). В «Шимине» на этот счет говорится: «Цзы и пин имеют одинаковый вид, но повозка с выступами называется цзы, а без выступов — пин» [Ван Сянь-цзянь, 1937, т. 2, с. 363].

Третий тип повозок назывался «дачэ» (99) и очень значительно отличался от предыдущих. Кузов его помещался длинной стороной поперек оси; он был прикрыт сверху ангарообразной крышей; оглобли в этом случае были прямые. В таких повозках могли ехать люди, но предназначались они также и для перевозки грузов (рис. 31, 1). На основании одного изображения на барельефе из Инаня можно полагать, что крыша на таких повозках была съемной [Хаяси, 1976, с. 135, рис. 7—16]; металлическая модель повозки этого типа найдена в Увэе [Хаяси, 1976, с. 143, рис. 7—48].

Социальные катаклизмы III—VI вв. заметно отразились на сложившихся к тому времени формах и типах колесного транспорта. Недостаток лошадей привел к тому, что не только в грузовые повозки, но и в выездные экипажи начинают запрягать быков. Начиная со II—III вв. появляется новый термин для обозначения такой упряжки — дучэ (100), разновидность экипажа типа пинчэ, т. е. закрытой коляски. Такой экипаж мог вместить 4—5 человек. Отмечается и еще одна особенность: в задней стенке коляски появились дверцы. Однажды «Сунь Бинь-кань ехал на дучэ в сопровождении всадников. Пересекая рынок, он увидел Чжао Ци, торгующего „варварскими“ лепешками, и ему показалось, что это необычный человек. Тогда он открыл дверцу и велел двум сопровождающим сойти с коней и помочь Чжао Ци сесть в коляску... Потом он закрыл дверцу и спустил переднюю занавеску» [Шан Бин-хэ, б. г., разд. 9, с. 4]. Надо полагать, что именно такие коляски представлены на погребальных статуэтках IV в. из Нанкина [Наньцин сяншань, 1972, с. 40]. Одна из таких статуэток показывает, что в дучэ можно было сидеть, облокотившись на пинци (рис. 32, 1, 2).

На других моделях экипажей IV в. [Чанша лянцзинь, 1959, табл. XIV, № 31] (рис. 32, 3) дверцы проделаны в передней стенке коляски. Вероятно, это другой вид экипажей, ичэ (101), упоминаемый в «Шимине» («в ичэ дверца спереди») [Ван Сянь-цзянь, 1937, т. 2, с. 360], но ни разу не встречающийся на барельефах ханьского времени.

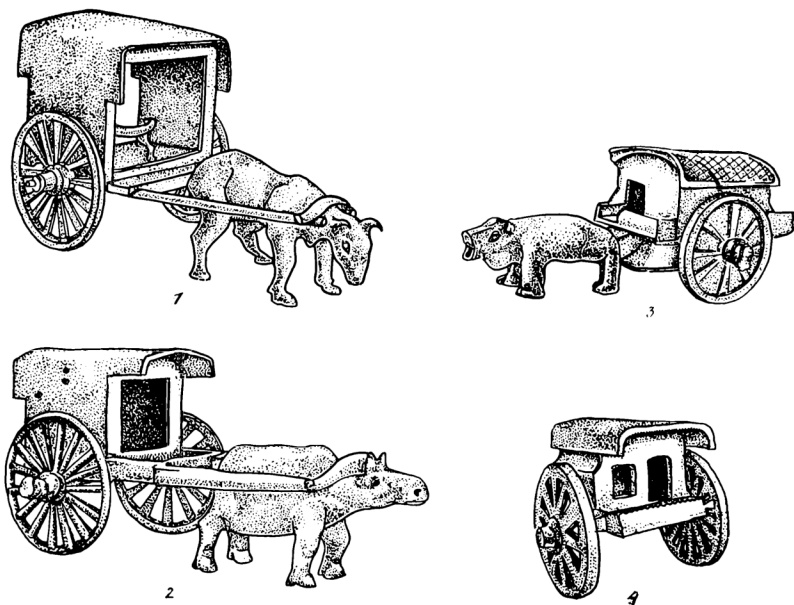


Рис. 32. Типы повозок III—VI вв. Погребальная пластика.

1 — первая половина IV в., Нанкин [Наньцзин сяншань, 1972, с. 40]; 2 — V в., Нанкин [«Вэньу цанькао цзыляо», 1956, № 3, оборот обложки]; 3 — середина III в., Эчэн [Эчэн, 1978, табл. VII]; 4 — 302 г., Чанша [Чанша лянцзинь, 1959, табл. XIV]. 1, 2 — дучэ; 3, 4 — ичэ.

Седло и стремена

Все исследователи единодушны во мнении, что седло жесткой конструкции с укрепленными на нем стременами было изобретением народов востока Евразии. Но вопрос о том, к какому времени относится его появление, до сих пор остается дискуссионным.

Согласно одной точке зрения, металлические стремена впервые появились у центральноазиатских сюнну (гуннов) на грани нашей эры [Кларк, 1953, с. 307, 308]. С. В. Киселев и Л. Р. Кызласов полагали, что в Центральной Азии и Южной Сибири стремена распространились не позднее III в. н. э. [Киселев, 1951, с. 517; Кызласов, 1960, с. 140].

Рассматривая проблему генезиса стремян, С. И. Вайнштейн обратил внимание на обнаруженные в Чанша погребальные статуэтки начала IV в., среди которых представлены заседланные лошади. Речь идет о предметах из захоронения № 21, уже упоминавшихся нами в связи с анализом типов головных уборов. В этом погребении, датированном 302 г., было найдено 13 изображений всадников. У трех из них к седлу с левой стороны прикреплено на ремне треугольное приспособление в виде стре-

мени; оно присутствует и на изображении одной лошади без всадника (рис. 33, 5). В этой связи С. И. Вайнштейн высказал представляющееся весьма правдоподобным предположение, что данная деталь седла — еще не стремя, но уже его образ — «подножка», служившая для подъема на лошадь [Вайнштейн, 1966, с. 64]. Действительно, это приспособление прикреплено только с одной стороны, притом с левой (во все времена люди, будучи в большинстве правшами, садились в седло с левой стороны); нога всадника на изображениях из Чанша не вставлена в «стремя», которое свободно свисает с передней луки седла.

Учитывая эту находку, С. И. Вайнштейн сформулировал в 1966 г. мнение о том, что «ранее VI в. не известно ни одного твердо датированного изображения заседланной лошади, где можно было бы увидеть стремя», и что поэтому изобретение жесткого седла и стремени следует датировать VI в., связывая их появление с древними тюрками [Вайнштейн, 1966, с. 62—74].

Позднее А. К. Амброз, согласившись с предложенной С. И. Вайнштейном интерпретацией «подножки» из Чанша, указал, что в погребениях второй половины IV в. на территории Корси уже встречаются парные деревянные стремени, обитые жестью или листовой медью [Амброз, 1973, с. 83]. Так была выдвинута третья точка зрения на время появления «настоящих» стремени. Недавние археологические находки, сделанные в Китае, дают нам основание присоединиться к ней, сделав некоторые необходимые уточнения.

В погребении № 7 в Сяншане близ Нанкина в 1970 г. была обнаружена погребальная статуэтка, изображающая заседланную лошадь со стремянами, прикрепленными с обеих сторон седла [Наньцзин сяншань, 1972, с. 30, 40] (рис. 33, 6). Это погребение расположено на кладбище влиятельного клана Ван, из которого вышли первый советник Ван Дао, знаменитый каллиграф Ван Си-чжи и другие деятели IV в. Рядом с погребением № 7 были раскопаны могилы Ван Си-чжи (умер в 341 г.), его сестры Ван Дань-ху (умерла в 359 г.), двоюродного брата Ван Син-чжи (умер в 359 г.) и т. д. [Наньцзин жэньтайшань, 1965, с. 26—33; Наньцзин сяншань, 1965, с. 23—25]. Исходя из этого и учитывая типологические особенности инвентаря, обнаруживающего более ранние черты, чем в перечисленных могилах, Юань Цзюнь-цин полагает, что погребение № 7 принадлежит, по всей вероятности, Ван И, двоюродному брату первого советника Ван Дао. Незадолго до провозглашения в 318 г. Сыма Жюя императором Ван И переселился вместе с ним из Ланьсе (Шаньдун) в Цзяннань, а в 322 г. умер [Наньцзин сяншань, 1972, с. 34]. Если погребение № 7 действительно принадлежит Ван И, то интересующее нас изображение лошади под седлом со стремянами может быть датировано первой четвертью IV в.

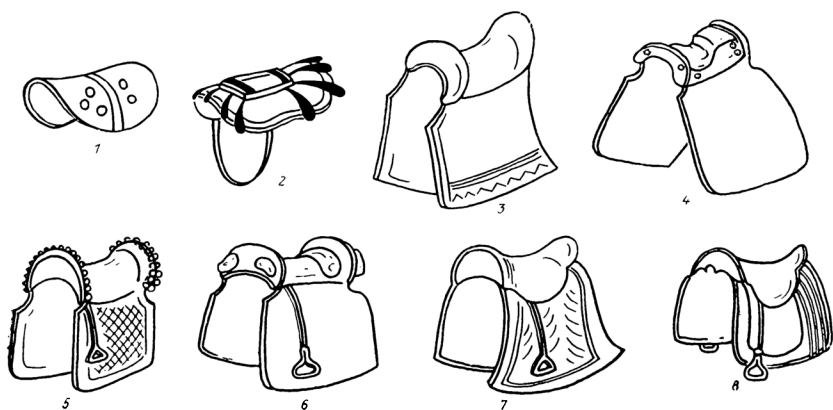


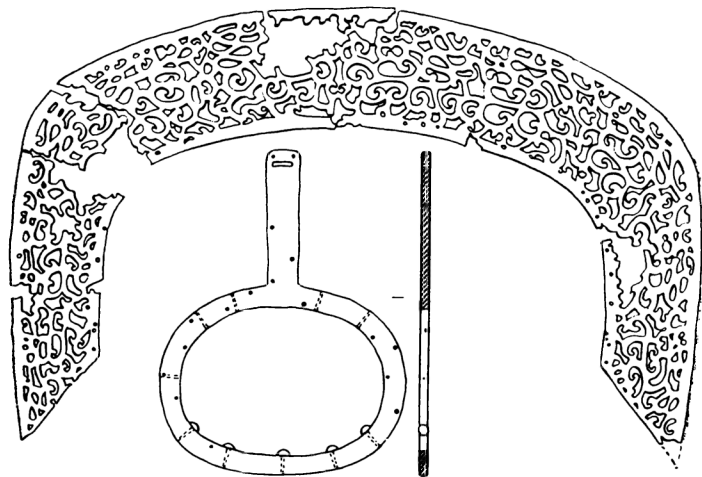
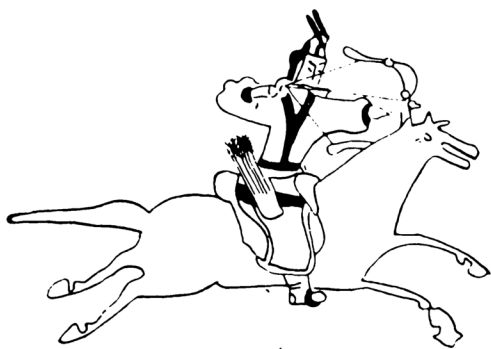
Рис. 33. Эволюция седла в V в. до н. э.— VII в. н. э.

1—V в. до н. э. (с изображения на бронзовом зеркале из Лояна); 2—III в. до н. э. (терракотовая статуэтка из Сиани, деталь); 3—I в. до н. э. (с изображения на бронзовом предмете из Динсяня); 4—II в. н. э. (бронзовая статуэтка из Увэя, деталь); 5—302 г. (терракотовая статуэтка из Чанша, деталь); 6—первая четверть IV в. (терракотовая статуэтка из Нанкина, деталь); 7—VI в. (терракотовая статуэтка из Фаньяна, деталь); 8—VII в. (изображение на камне, Сиань) [Ян Хун, 1977, с. 29].

Это дает основание предполагать, что «настоящие» стремена попали на Юг с первой волной переселенцев, покинувших Среднекитайскую равнину в самом начале IV в. Но если в это время они уже вошли в быт древнекитайской аристократии настолько, что тщательно выполненное изображение заседланной лошади со стременами положили в погребение аристократа, бежавшего от «варваров» на Юг, значит, первоначальное распространение седла такого типа в Северном Китае относится, вероятнее всего, к концу III в. Вместе с тем необходимо еще раз подчеркнуть, что вопреки некоторым утверждениям седло со стременами не встречается ни на одном ханьском изображении.

Наиболее убедительным свидетельством того, что до второй половины III в. древние китайцы не знали о стременах и тем более никогда сами не пользовались ими, является, как совершенно справедливо заметил Ян Хун, барельеф из Инаня (т. е. почти из тех же мест, откуда был родом Ван И), датированный концом II — началом III в.; на нем изображена конюшня, где рядом с лошастью развешаны многочисленные атрибуты сбруи. С большой точностью там изображены седло, уздечка, различного рода ремни, накладные орнаментальные украшения и т. д., тем не менее стремян в этом наборе нет [Ян Хун, 1961, с. 695].

Факты, говорящие о распространении стремян в Китае в начале IV в., согласуются с аналогичными свидетельствами, известными по когурёским фрескам, самые ранние из которых



2

Рис. 34. Когурёские стремена.

1 — изображение всадника на фреске из гробницы «Муёнчхон» [Джарылгасинова, 1972, с. 59]; 2 — стремя и накладка на луку седла из погребения в Циане, первая половина IV в. [Цзилинь, 1977, с. 124].

(в гробнице «Муёнчхон») также датируются IV в. [Чу Енхон, 1961], (рис. 34, 1). Недавно в одном из когурёских погребений IV в. были найдены стремена овальной формы, существенно отличающиеся от древнетюркских. Основа их вырезана из дерева и окована сверху листовой бронзой [Цзилинь цзиань, 1977, с. 124] (рис. 34, 2). Стремена аналогичного типа были обнаружены также в погребении Фэн Су-фу, датированном 451 г. [Ян Хун, 1977, с. 30].

Эти данные показывают, что когурёсцы очень рано освоили жесткое седло со стременами. Более того, не исключена воз-

можно, что, как полагает Р. Ш. Джарылгасинова, именно древним когурёсцам принадлежит заслуга изобретения стремени [Джарылгасинова, 1972, с. 112].

Так или иначе, на Юге седла со стременами не привились потому, что там не было условий для коневодства. Южная знать предпочитала передвигаться в экипажах, запряженных быками. На Севере же верховая езда вошла в быт древнекитайского населения. Обычай ездить верхом, характерный для гражданских чиновников эпохи Тан, несомненно восходит к нравам Северного Китая III—VI вв.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА



РЕЛИГИИ

Своеобразие новой исторической эпохи, пожалуй, нигде более не раскрывается с такой полнотой и выразительностью, как в мощном религиозном движении, захватившем Китай после гибели Ханьской империи. Два главных потока различимы в этом движении: родившийся в самом Китае даосизм и пришедший из Индии буддизм.

Религиозный даосизм

В истории китайской культуры название «даосизм» охватывает настолько широкий спектр идей, традиций и образов, что, взятое само по себе, оно, в сущности, ничего не значит. Не говоря о том, что понятие «дао» (букв. «путь») было центральной категорией всей китайской мысли, под определение «даосизм» подпадают столь несходные и даже противоположные явления, как философское учение Лао-цзы и Чжуан-цзы, доктрина управления государством посредством «недеяния» (так называемое искусство Хуан-ди и Лао-цзы) и, наконец, «религиозный даосизм» — течение, обнимавшее собой огромное многообразие культов и разнообразные способы достижения бессмертия, мантику и алхимию, медицину и теогонию, магию и моральные заповеди; оно было знаменем народных восстаний и увлечением верхов. Истоки даосизма теряются в глубокой древности, но решающим этапом его становления стали II—V вв. н. э., когда даосизм сложился в особую «квазинациональную» религию со своей более или менее устоявшейся теорией и практикой. По ряду причин — тенденциозности и скудости исторических сведений, идейной рыхлости, фантастической формы даосской литературы, зачастую не лишенной элемента сознательной мистификации, — детальное восстановление исторического развития

даосизма сопряжено с особенно большими трудностями. Во всяком случае, в лице даосизма «мы имеем дело не столько с эволюцией идеологии, сколько с меняющимися проявлениями единой веры в разных слоях общества» [Seidel, 1969, с. 245].

Даосизм как религия есть прежде всего учение об индивидуальном бессмертии, или, точнее, чан шэн (вечной жизни), выросшее из практики древних шаманов и магов. Понадобилось немало времени, прежде чем теория «вечной жизни» и практические способы достижения таковой сложились в отдельную дисциплину, составившую верхний, наиболее организованный пласт даосизма. Впрочем, в ее исходных посылах не было ничего специфически даосского — они целиком базировались на обшкитайских представлениях о мире и человеке.

Бессмертие, которое даосизм предлагал своим приверженцам, было не бессмертием души, но материальным бессмертием тела в его первозданной свежести, очищенного от земного праха и тлена. По традиционным китайским воззрениям, в организме человека присутствуют три легкие души и семь тяжелых. Жизнь есть состояние их единства, смерть — распадения, но человек может своими усилиями не только предотвратить свою смерть, но и упрочить жизненную гармонию тела. Поскольку в Китае не знали противопоставления духовного начала телесному, речь в данном случае шла о преобразовании, улучшении единого субстрата тела, завершавшемся мистическим актом его полной дематериализации и вознесения на небо, где адепт даосизма приобщался к лику сянъ (бессмертных небожителей), недоступных взорам простых смертных.

Путь к бессмертию включал два аспекта: «питание духа» и «питание тела». Важнейшим условием первого было добродетельное поведение, строгое соблюдение моральных заповедей, предписывавших заботу о ближних и осуждавших всякого рода невоздержанность и стяжательство. По утверждению Гэ Хуна, для того чтобы стать бессмертным низшего порядка, нужно совершить не менее трехсот добрых дел, тогда как для превращения в небесного бессмертного — тысячу двести, причем достаточно одного проступка, чтобы свести на нет все усилия. В дальнейшем даосы разработали классификацию добрых и плохих дел до мелочей. Не без влияния буддизма сложилась концепция «передачи бремени», согласно которой добрые и дурные дела передаются по наследству потомкам.

Однако главной целью «питания духа» была именно забота о многочисленных духах, населявших, по представлению даосов, человеческое тело. Считалось, что посредством мысленного сосредоточения и медитации адепт даосизма после соответствующей тренировки мог воочию видеть духов своего тела и даже беседовать с ними. Главная роль отводилась духам трех основных частей тела (голова и руки, грудь, живот и ноги). Даосы III—IV вв. уделяли теме общения с духами большое вни-



Рис. 35. Даосская триада. Каменный барельеф VI в.
[Чжэн Чжэнь-до, 1954, ч. III, илл. № 10].

мание; с V в. интерес к ней заметно упал [Maspero, 1971, с. 351].

Если «питание духа» как бы завершало долгий путь к блаженству вечной жизни, то начинался он с «питания тела» — комплекса физико-физиологических способов обретения бессмертия, которому на практике даосы придавали даже большее значение.

Тому, кто посвящал себя поискам вечной жизни, предстояло выдержать строжайшую диету. Он должен был отказаться от мяса, вина и зерновой пищи, с тем чтобы уморить вредоносных духов, и питаться различными препаратами из орехов, сушеных фруктов, корицы, сосновой смолы, многолетних трав и т. д. Переход к минеральным снадобьям считался следующим шагом на пути к бессмертию. Даосы разработали сотни рецептов таких снадобий, где фигурировали самые различные компоненты — от золота, яшмы и жемчуга до квасцов, купороса и марганца; здесь уже начиналась область даосской алхимии, переживавшей свой расцвет как раз в III—VI вв. Наиболее чудодейственные свойства традиционно приписывались даосами киновари, способной даровать человеку бессмертие «летающего небожителя»; остальные снадобья могли только продлевать жизнь или излечивать от болезней и предохранять от ядов.

В ряду физиологических средств большое место даосы отводили сексуальной практике. Возникла целая литература, основывавшая аналогии между отношениями полов, с одной стороны, и взаимодействием мировых начал, а также процессами трансмутации металлов в алхимических теориях — с другой. Женщину даосы рассматривали как равноправного партнера мужчины и в целом отводили ей куда большую роль, нежели конфуцианцы, ценившие в ней только покорную жену и целомудренную вдову. Богиня Сиванму (Мать-правительница Запада) стала одним из самых почитаемых персонажей даосского пантеона, а образ бессмертной феи — одним из популярнейших в китайской литературе; известный даос VI в. Тао Хун-цзин среди своих учителей называл одну женщину. Следует упомянуть и о дыхательных упражнениях даосов, смысл которых заключался в том, чтобы привлечь в организм как можно больше животворящего эфира. Существовали также комплексы гимнастических упражнений; знали даосы и пользу солнечных ванн.

Даосы также завладели в Китае монополией на сношения с потусторонним миром гуй (демонов) и шэньсянь (духов-небожителей). Этот мир даосы представляли в виде огромной небесной канцелярии из семи или девяти основных инстанций-этажей, населенных духами-чиновниками. По мере консолидации религии ученых-даосов охватила та же страсть к составлению штатных расписаний своих божеств, какая была так знакома их сановным соотечественникам; колоссальный даосский пантеон поистине не поддается никакому учету и классификации.

Имена и функции божеств не имели большого значения, важно было только sobлюсти определенную числовую структуру.

Верхний этаж занимали три верховных владыки, носившие различные, но обязательно длинные и пышные титулы (рис. 35). Особое место отводилось «Повелителю судеб», который вел счет добрым и плохим делам каждого человека и определял срок его жизни. Высшие божества выступали главным образом олицетворениями мировых начал — «великого единства», «изначальной пустоты» и т. п. Вместе с тем даосы без колебаний включили в свой пантеон легендарных даосских святых, персонажей мифов, идеальных царей древности и, наконец, всех сколько-нибудь прославивших себя реальных исторических лиц. На нижнем этаже этого вселенского управления размещалось царство демонов — своеобразный даосский ад. Сюда попадали души простых смертных, которые, как утверждал Тао Хун-цзин, имели шанс со временем сделать карьеру и даже перейти в ранг небожителей (сама идея восхождения была заимствована, очевидно, из буддизма). Великим императорам — основателям династий Тао Хун-цзин отводил должности демонов-чиновников, но для них, загубивших множество жизней, дорога в рай навеки закрыта [Фукунага, 1977, с. 3]. Не слышим ли мы здесь приговоры памяти народной тем, кто воздвиг свою славу на костях простых людей?

В истории духовной культуры Китая даосизм стал чем-то вроде мастерской по переработке местных верований в единую религиозную систему, и сами даосы оказались в итоге создателями общекитайского пантеона. Но практика всегда была для них, пожалуй, важнее теории. Обязательной принадлежностью даоса стали покрытые магическими знаками длинный бронзовый меч и бронзовое зеркало, которыми они разили и отпугивали злых духов. Даосы пользовались также славой знатоков гигиены, геомантики (первые трактаты на эту тему появились в III в.), физиогномистики. Практика пророчеств на политические темы также находилась в их ведении, хотя в этом же амплу успешно выступали и буддисты. Правда, со времен Цзинь такие пророчества не разрешались, а со второй половины V в. появились указы, под страхом смерти запрещающие чтение пророческих книг.

Нельзя, однако, упускать из виду различия между даосизмом как поисками бессмертия и даосизмом «окультурным». Дорогостоящая алхимия, диета, дыхательные упражнения, медитация — все это годилось только для тех, кто имел время и деньги. Принятый и вскормленный носителями утонченной культуры, даосизм индивидуального бессмертия сознательно противопоставлял себя «суевериям невежественного народа».

Во II в. даосизм сложился и как организованное религиозное движение. Оно зародилось, вероятно, на юге Шаньдуна, в Ланьсе, откуда распространилось на запад и юг. Наиболее видную роль в его популяризации в первое время сыграла секта «Тайпиндао» (Великого равенства), созданная магом Чжан Цзюэ. Развернув активную проповедническую деятельность, Чжан Цзюэ за 15 лет привлек на свою сторону, по некоторым данным, 360 тыс. человек. Болезни и страдания Чжан Цзюэ объявлял результатом совершенных ранее проступков; соответственно в его учении понятия преступления и наказания заменили понятия греха и раскаяния. Заболевшего помещали в отдельную комнату, где ему предстояло хорошенько покаяться в содеянном им зле; лечил же Чжан Цзюэ заговоренной водой. Пафос индивидуальной моральной ответственности и сопутствующая ему религиозная экзальтация явились принципиально новым моментом, который отсутствовал в государственной религии Хань, сводившей все к мироустроительной функции императорской персоны, а всех прочих оставлявшей в роли безучастных зрителей. Именно этот пафос во многом определил успех проповеди Чжан Цзюэ. Но главную причину стремительного взлета даосских сект нужно искать, конечно, в обстановке глубокого кризиса Ханьской империи, краха древней общины вместе с традиционными общинными культами. Идеология «Тайпиндао» была проникнута мессианскими настроениями бунтующих низов, связывавших гибель Хань с наступлением новой эры «Желтого Неба», эры всеобщего благоденствия и счастья. И секта действительно показала себя мощной революционной силой, опрокинувшей ханьский порядок.

Восстание Чжан Цзюэ (184 г.) было потоплено в крови, однако новая религия выжила, а с ней выжила и новая идея общности людей по признаку веры — избранных «людей-семян», которым уготовано блаженство в обновленном мире, где будет царствовать даосский «Совершенный государь». Безвестные проповедники распространяли сутры, возвещавшие о грядущем торжестве даосской утопии, где исчезнут ложь и обман, люди будут жить долго и счастливо, урожай достигнут размеров сам-девят, а домашними животными станут единороги и львы. Экземпляр такой сутры служил одновременно пропуском в рай. Слухи о пришествии мессии никогда не угасали в народе, но, к сожалению, о подпольных традициях даосизма известно слишком мало.

Даосизм не только ушел вглубь, но и рос вверх. О его эволюции в поздниханьское время можно судить на примере другой секты, сложившейся в горах Ханьчжуна около середины II в. Основанная, по преданию, даосом Чжан Лином, секта получила от ханьских чиновников прозвание «Пять доу риса»,

поскольку Чжан Лин установил для своих приверженцев ежегодную подать в этом размере. К рубежу II—III вв., когда во главе секты встал Чжан Лу, принявший титул Небесного Учителя, она приобрела черты теократического государства, в котором существовали два основных класса: посвященные в секреты бессмертия даоши (даосские мужи) и даоинь (даосский народ). Последнему довольно было соблюдать нравственные предписания, участвовать в некоторых обрядах и повиноваться духовенству, чтобы обеспечить себе вечную жизнь, но только после смерти.

Небесный Учитель считался наместником верховного божества — Высочайшего старого правителя, каковым был не кто иной, как обожествленный древнедаосский мудрец Лао-цзы. Приписываемый ему трактат «Даодэцзин» был объявлен священной книгой, толковали же его самым фантастическим образом. Чжан Лу разбил подвластную ему территорию на 24 округа, во главе которых стояли Возливающие вино. Помимо руководства своей паствой и миссионерской деятельности в обязанности последних входили совершение обрядов в честь Лао-цзы и декламация вслух «Даодэцзина». Низшее звено духовной администрации составляли так называемые чиновники-демоны и управляющие грешниками, занятые «воспитательной» работой с «провинившимися», т. е. больными. Заболевших отправляли в особые дома, своего рода тюрьмы, и когда они раскаивались в своих грехах, их пастыри писали имя и просьбу больного на трех полосках бумаги, предназначавшихся для духов трех мировых стихий — Неба, Земли и Воды. Одну бумажку оставляли на вершине горы, другую зарывали в землю, третью опускали в воду [Эршну ши, т. 2, с. 0942]. Рядовые члены секты, платившие налог, именовались «людьми-демонами» или «воинами-демонами». Большую роль в жизни даосских общин играли взаимопомощь и благотворительность. При Чжан Лу повсюду на дорогах стояли «дома справедливости» — общественные постоялые дворы, где каждый мог рассчитывать на бесплатную еду и ночлег.

В 215 г. Чжан Лу покорился Цао Цао, взамен получив знатный титул; с тех пор секта «Небесных учителей» просуществовала на правах полуавтономного государства вплоть до XX в. Его основной ячейкой была община, глава которой опирался на совет из заслуженных членов. Обрядовая сторона жизни членов общины, целиком подчиненной религиозным целям, была весьма насыщенной. Существовали ритуалы, касавшиеся всех обращенных, ритуалы, совершаемые только духовенством, и обряды семейные, так называемые кухонные. Наибольшее значение придавалось «постам» — комплексам церемоний, связанных с подготовкой душ к бессмертию. Всего известно семь видов постов — от приуроченных к датам астрономического календаря и праздникам даосской триады до постов, сопровождавшихся молениями о благоденствии всех людей [Фу Цинь-цзя,

1970, с. 148]. Для рядовых членов секты момент религиозной экзальтации играл главную роль. Таков, например, «пост грязи и угля», который вначале предназначался для «грешников» (т. е. больных), в знак раскаяния мазавших себя грязью, впоследствии же стал обязательным для всех обращенных. В назначенный день члены общины, выстроившись на специальной площадке, распевали молитвы-псалмы, отбивали поклоны и т. п.; возжигались благовония, гремели барабаны. Постепенно участники обряда приходили в возбужденное состояние и начинали кататься по земле. Следует отметить и обряды хэци (слияния жизненных сил), которые, по утверждению буддийских критиков, намеренно их профанировавших, выливались якобы в массовые оргии. К VII в. празднества хэци утратили публичный характер, но продолжали существовать как частная практика [Maspero, 1971, с. 568—576].

Капитуляция Чжан Лу перед Цао Цао имела огромное значение для судеб новой религии. Впервые движение, выросшее из активного неприятия существующего строя, признало возможность союза со светской властью. Переоценка ценностей отразилась и в появлении с III в. нового титула — гоши (Учитель государства), который представлял главу секты лишь как ее духовного наставника, содействующего царствованию «благого» императора [Seidel, 1969, с. 234]. Пожалованная Цао Цао вместе с почетными титулами свобода даосской проповеди возыме- ла действие. Медленно, но неуклонно новая вера просочилась в господствующий класс и сама стала частью нового порядка, возникшего на развалинах ханьского общества. Ко времени Восточного Цзинь религия Небесных учителей пустила прочные корни среди знати, а даосские проповедники, особенно с конца IV в., пользовались благосклонностью и сочувствием двора. Даосский наставник Сунь Энь, поднявший в 399 г. восстание против цзиньского аристократизма, оказался, по существу, в положении сектанта, порвавшего с ортодоксальной традицией своей религии. Любопытная деталь: в то время как войско Сунь Эня приближалось к Гуйци, губернатор Ван Нин-чжи, отпрыск родовитейшего клана и ревностный поклонник учения «Пяти доу риса», сам молил Лао-цзы о гибели мятежников, пренебрегая организацией обороны [Эршиу ши, т. 2, с. 1291]. Выступление Сунь Эня оказалось последним всплеском революционной волны раннего даосизма.

Весьма велика роль даосизма в формировании новой китайско-«варварской» культурной общности. Собственно, даосизм и зародился как смесь китайских и «варварских» народных верований. Значительную часть, если не большинство, сторонников Чжан Лу составляло аборигенное население Сычуани: даосскому учению «радовались и люди и варвары», сообщают Чэнь Шоу и другие историки. Претендуя на чисто китайское происхождение, даосизм в то же время находился в оппозиции к «вы-



Рис. 36. Даосская стела. 527 г.
[Ши Фу, 1961, илл. к стр. 54]

сокой культуре» Китая. Святыми местами даосизма были дикие горы, а утопии свои даосы помещали где-нибудь на далеской окраине мира и были готовы видеть свой общественный идеал скорее в загадочном Риме, нежели в родной Поднебесной. Не случайно также даосизм легко усваивал различные чужеземные веяния — буддизм, йогу, позднее манихейство, тантризм и пр.

Вполне естественно, что даосизм, истинно «китайский», по чуждый китаецентризма, при известных условиях помогал решить задачу совмещения китайского и «варварского» начал. Первым опытом такого рода явилось государство Чэн-Хань в Сычуани. Его создатель, выходец из ди, Ли Сюн, был близок к даосским сектам, а первым советником Ли Сюна стал даос Фань Чан-шэн (т. е. Фань — Вечная жизнь), принявший титулы Великого учителя Неба и Земли и Учителя государства. Ли Сюн отказался от конфуцианского ритуала, табели о рангах, знаков сословных различий и даже регулярного войска [Чан Цзюй, 1958, с. 120]. Летописи отнюдь не идеализируют образ Ли Сюна, но о царстве его, где «и варвары и китайцы жили в спокойствии», отзываются, на удивление, благосклонно [Эршун ши, т. 2, с. 1389].

Другой пример — политика императора Северного Вэй Тоба



Рис. 37. «Почтенные Неба». Со стелы 561 г. [Ши Фу, 1961, с. 55].

Тао, в 444 г. провозгласившего даосизм государственной религией. Как бы ни напоминал даосизм шаманистские верования сяньбийцев, Тоба Тао не решился бы на этот шаг, если бы не реформаторская деятельность даоса Коу Цянь-чжи. Выходец из почтенной семьи, Коу Цянь-чжи вначале искал эликсир бессмертия, разуверился в нем и примкнул к слуге своей тетки, Чжэнгун Сину, одному из множества «святых людей», проповедовавших в народе. В 415 г. ему явился сам Высочайший старый правитель и повелел искоренить давние пороки секты Чжа-

нов — практику взимания налога и обряды «слияния жизненных сил», т. е. как раз то, что делало даосизм сектой. Лжепророки, предрекавшие сошествие на землю верховного божества, были преданы проклятию. В конце концов Коу Цянь-чжи завоевал доверие Тоба Тао, который пригласил в столицу более сотни даосов и воздвиг даосский храм с фигурами Почтенных Неба (новая категория даосских божеств, возникшая, вероятно, под влиянием буддийской концепции Бодхисаттвы) (рис. 36, 37). Хотя даосизм недолго пользовался царскими милостями, в обществе китайского Севера он продолжал оставаться влиятельной силой.

На Юге ко времени Коу Цянь-чжи вперед выступили даосы-книжники, библиографы и систематизаторы, растерявшие воинственность своих предшественников. Для даосизма Южных династий типична деятельность Тао Хун-цзина (около 452—536), теоретика секты с горы Маошань близ Цзянькана. Блестящий знаток конфуцианских канонов, Тао Хун-цзин превратил свою обитель в популярный центр светского и религиозного образования. Тао Хун-цзин много работал над приведением в порядок даосского пантеона и теогонии, свободно черпая при этом из идейного арсенала буддизма. Утопическое царство бога-мессии, ожидавшееся некогда на земле, превратилось у Тао Хун-цзина в «Небо людей-семян», доступное только бессмертным [Seidel, 1969, с. 244]. О мистериях «слияния жизненных сил» уже не было и речи. Младший современник Тао Хун-цзина, Сун Вэнь-мин, даже ратовал за celibat для духовенства секты [Maspero, 1971, с. 445].

Начатый даосами с V в. поход против буддизма под флагом защиты «национального духа» как нельзя лучше отразил новые притязания даосизма на роль государственной религии. Действительно, новая религия успешно вписалась в новый общественный строй. Парадокс, однако, был в том, что в этих ревнителях всего китайского ни один ханьский чиновник почти ничего китайского не признал бы.

Распространение буддизма

Победное шествие буддизма в Китае, за три столетия сумевшего из небольшой общины бритоголовых чужестранцев вырасти в миллионную армию монахов и занять ведущие позиции в духовной жизни, явилось событием эпохального значения, открывшим новые горизонты китайской истории. По преданию, первые буддийские сутры были привезены в Лоян при императоре Мин-ди (58—76). Тогда же зарегистрирована деятельность буддистов еще в одном городе — Пэнчэне. В начале II в. была составлена знаменитая «Сутра 42 статей» — первая попытка изложения на китайском языке основ буддийского учения.

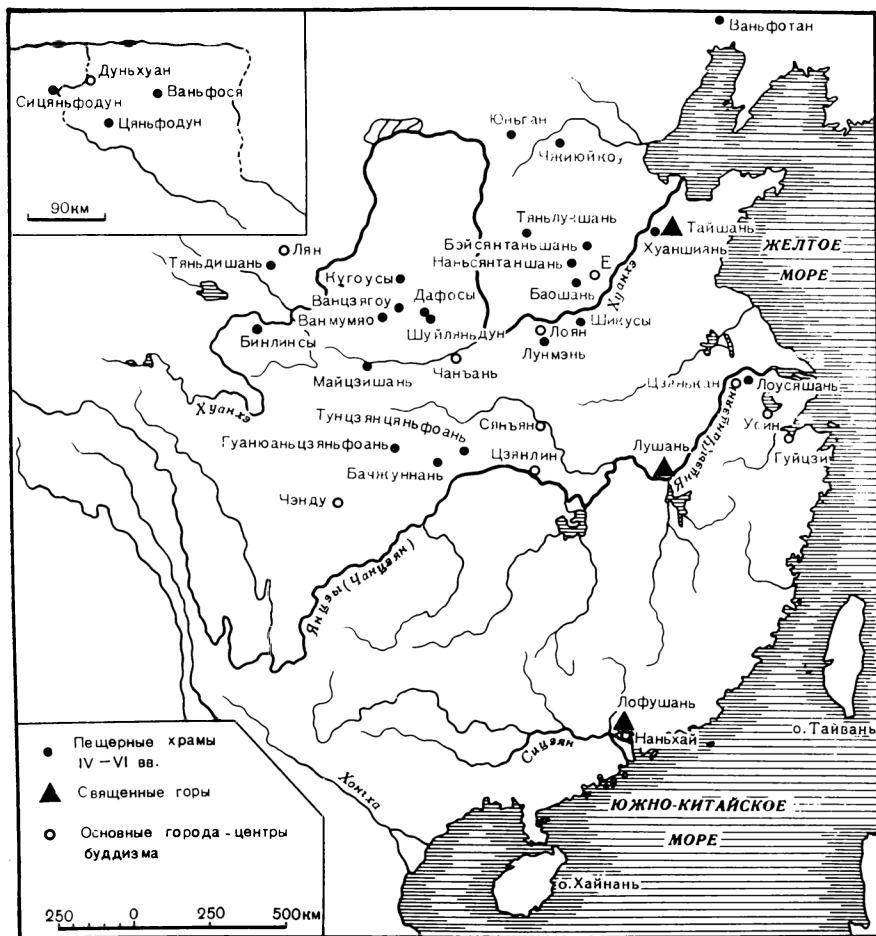
Но лавры родоначальника китайского буддизма достались парфянскому монаху Ань Ши-гао, прибывшему в Лоян в 148 г. С помощью группы китайских помощников, записывавших устные разъяснения Ань Ши-гао, на китайский язык было переведено, или, точнее, переложено около 30 буддийских сочинений. Всего в Лояне к 80-м годам II в. над переводами буддийских сутр трудились около десятка иностранных монахов. Другим важным центром буддизма в то время по-прежнему был г. Пэнчэн. В 90-е годы II в. здесь существовал крупный буддийский монастырь, в котором совершались регулярные богослужения, сопровождавшиеся бесплатным угощением для всех желающих. В III в. серьезных сдвигов в положении буддизма не произошло, хотя последний заметно активизировался на юге страны.

Чужеземная религия поначалу сходила в Китае за разновидность даосизма. Приверженцы обеих религий совершали обряды без жертвоприношений, практиковали аскезу тела и духа, ставили своей целью освобождение от «оков» земного мира; буддийская нирвана казалась китайцам аналогом даосского «забытья», святой — архат заставлял вспомнить даосский образ «настоящего человека» и т. д. Первые адепты буддизма вышли из среды даосов, а первые переводы буддийских сутр затрагивали темы, наиболее близкие даосам, причем и лексика их была почти целиком даосская. Опека со стороны даосов мешала буддизму утвердить себя как самостоятельное учение, однако она позволила ему пустить корни в китайской почве.

Наступление IV столетия ознаменовалось решительным переломом в судьбах новой религии. Буддизм вступил в полосу стремительного взлета, вызванного самыми разными причинами. Отметим важнейшие.

Буддисты, бесспорно, немало выиграли от краха империи Цзинь. В обстановке раздробленности и смуты, когда гибли царства и распадались семьи, индивидуалистическая конфессиональная общность, предлагаемая буддизмом, оказывалась куда более жизнеспособной. К тому же среди всеобщей ненависти и вражды буддисты заняли позицию «над схваткой» и умело пользовались ее преимуществами. Именно в IV в. впервые приобрели известность буддийские аناхореты, которые, обосновавшись по примеру даосов на какой-нибудь почитаемой горе, брали на себя роль беспристрастных наставников мира (карта 8).

Не менее своеобразны социальные причины успеха буддийской проповеди. Буддийский идеал совершенного равенства людей выступал заманчивой альтернативой обществу, между отдельными слоями которого пролегла резкая, почти непреодолимая грань. С IV в. доктрина Будды получила признание среди аристократии и ученой элиты, однако даже беглое знакомство с китайским буддизмом убеждает в том, что подавляющее большинство монашествующих были выходцами из простона-



Карта 8. Буддизм в Китае в период Южных и Северных династий (IV—VI вв.)

родья. Для них членство в монастырской общине-сангхе или даже просто принятие обетов мирянина позволяло стряхнуть оковы сословных перегородок и заодно приобщиться к родной книжной премудрости, поскольку монастыри стали центрами не только буддийского, но и традиционного китайского образования. Для простого люда те же монастыри часто служили убежищем от войн и грабежей, тем более выгодным, что звание послушника освобождало от налогов и повинностей. Буддийская церковь предоставила возможность участия в религиозной жизни женщинам, а устраиваемые монахами многолюдные вегетарианские пиры наглядно символизировали идею вселенского

единения людей в новой вере. Простая статистика подтверждает сказанное о внесословном характере буддийской религии. По сообщению монаха Фа-линя (572—640), в Северном Вэй насчитывалось 47 «больших монастырей государства», 839 храмов было сооружено аристократами и 30 тыс.—простолюдьми. На юге ко времени правления Чэнь чиновничество учредило 68 храмов, а простой народ — 1147 [Gernet, 1956, с. 2].

Буддийский эгалитаризм обусловил большое разнообразие форм и методов миссионерской деятельности. Наряду с переводами и комментированием санскритских текстов с IV в. широкое распространение получили публичные проповеди для всех мирян, в ходе которых наставник разъяснял смысл той или иной сутры, а затем отвечал на вопросы слушателей. Если обывательная верхушка общества увлекалась философскими аспектами буддийского учения, то в популяризации новой веры среди низов и нескитайских народов огромную роль сыграла магическая практика, к которой охотно прибегали монахи. Нередко они выступали в амплуа фокусников. Искусство иллюзиониста, призванное продемонстрировать идею нереальности физического мира, тоже занимало не последнее место в буддийской проповеди. Что же касается Будды и сонма Бодхисаттв, то для народных масс они дополнили ряды божеств, у которых можно было просить счастья и благополучия.

Отвергая барьеры социальные, буддисты тем более не признавали преград государственных. Невозможно отрицать важную роль буддистов как носителей культурных контактов между различными частями страны. Однако в силу объективных исторических условий облик и положение буддизма не были и не могли быть повсюду одинаковыми. С тех пор как север и юг Китая стали развиваться обособленно, пути буддизма в обоих регионах также разошлись.

Господство аристократии на Юге определило специфику южной ветви буддизма, которая может быть названа буддизмом аристократическим. Успех буддийской проповеди в данном случае объяснялся разрывом между культурными ценностями аристократии и императорским государством. Не очень греша против духа новой религии и ничуть не поступааясь собственными принципами, аристократы увидели в буддизме воплощение их излюбленной идеи «странствия за пределами пошлого мира». Соответственно южный буддизм отразил характерные черты умонастроения цзяньканского высшего света: пафос отрешенности от мирской суеты, дух эстетизма, склонность к рафинированной философии, но также и предрассудки знати. Даже такой апологет исключительности ценностей буддизма, как Хуэй-юань (334—417), считал гарантией процветания дхармы приход в сангху «юношей из хороших семей, а не выходцев из простонародья» [Ши Сэн-ю, б. г., с. 42]. Буддийских монахов охотно принимали в аристократических домах, но сами аристо-

краты в монахи не рвались, предпочитая искать в новом учении только пищу для ума. Их идеалом стал Вималакирти, святой-мирянин в традиции махаяны.

Конкретно слияние буддизма и китайской учености произошло на основе переведенных в конце III в. махаянистских сочинений, в которых излагалась доктрина праджни-парамиты. Эта философская система, разработанная в I в. н. э. выдающимся индийским буддистом Нагарджуной, отрицала дуализм абсолюта — нирваны и мира причинности — сансары и полагала смысл спасения во внутреннем самообнаружении своей истинной природы, достигаемом в полной отрешенности от внешнего мира. Своеобразный «универсализм» учения о праджни сблизил ее с некоторыми фундаментальными положениями китайской мысли, а присущий ей мистицизм как нельзя лучше соответствовал господству «метафизического» сознания среди аристократов той эпохи. На протяжении IV в. доктрина праджни оставалась главенствующим направлением буддийской и всей философской мысли Китая.

Новый этап развития буддизма связан с именами Дао-аня (312—385) и Хуэй-юаня, двух ученых, деятельность которых явилась до некоторой степени реакцией на излишне вольное обращение аристократов с догматами буддийской религии. Уроженец Севера, но долгое время живший в Санъяне (Хубэй), Дао-ань разработал образцовый монастырский устав, внес большой вклад в развитие философии праджни и ввел культ будды Майтрейи, самый распространенный в Китае в V—VI вв. Если раньше фамилией для монаха по традиции служило название страны, откуда он был родом, то Дао-ань предложил единый знак «Ши» (от Шакья — род, из которого происходил Будда) для всех монашествующих. Тем самым был сделан важный шаг вперед на пути утверждения вселенского характера новой религии.

Ученик Дао-аня Хуэй-юань, тоже северянин, почти всю жизнь провел в своем монастыре на горе Лушань, больше похожем на академию и университет, чем на отшельническую обитель. Как философ Хуэй-юань не достиг высот своего учителя, но обладал блестящим публицистическим даром, и его роль как популяризатора и защитника буддийской веры трудно переоценить. Хуэй-юань известен как основатель культа владыки рая «Чистой Земли» Амитабы, ставшего популярнейшим божеством на Дальнем Востоке.

На Севере великим современником Хуэй-юаня был кучарский монах Кумараджива, прибывший в Чанъань в 402 г. Вместе с группой помощников Кумараджива проделал гигантскую работу по переводу сутр, составивших философскую базу китайского буддизма. Достижения школы Кумарадживы и других иностранных миссионеров его времени открыли перед буддийским миром Китая новые горизонты. Начался период «индианизации» китайского буддизма, старательного усвоения буквы кано-

на, более строгого размежевания с традициями китайской мысли. Для V—VI вв. буддийская историография различает шесть экзегетических школ, группировавшихся вокруг индийского учителя и определенного набора текстов. С идейной точки зрения наибольший резонанс вызвала деятельность ученика Кумарадживы и Хуэй-юаня Дао-шэна (умер в 434 г.). Опираясь на махаянистскую нирвана-сутру, Дао-шэн сформулировал учение о присутствии природы Будды во всех живых существах. Вместе с рядом видных буддистов Юга Дао-шэн защищал тезис о возможности спасения для каждого, независимо от его места в иерархии святости, и о необходимости внезапного просветления.

Популярность буддизма в аристократических кругах обеспечила ему симпатии двора. Впервые император официально объявил себя последователем дхармы в 381 г., с того же времени буддизм стал важным фактором политической жизни Юга. В V в. почти все правители покровительствовали буддизму, щедрой рукой отпускали средства на сооружение статуй, монастырей и ступ. В правление лянского императора У-ди (Сяо Яня) южный буддизм достиг расцвета. Еще в 504 г. Сяо Янь принял пять обетов упасака (буддиста в миру) и фактически сделал буддизм государственной религией. Значительно окрепли экономические позиции буддийской церкви. Монастыри превратились в крупных земельных собственников и местá сосредоточения богатств, составлявших фонды «ненесыкаемых сокровищниц». Лишенные предрассудков в отношении торговой деятельности, буддисты использовали эти фонды для денежно-ростовщических операций.

На Севере буддизм развивался в иных формах. Здесь его судьбу решали не аристократы, а воинственные предводители «варваров». Поэтому, с одной стороны, в буддийской проповеди на Севере большое значение имела магия, близкая шаманистским верованиям кочевников. С другой стороны, если на Юге сангха, следуя индийским образцам, упорно отстаивала свою независимость от императорской власти, то буддисты Севера сознательно искали поддержки и покровительства двора. Когда же в 335 г. два китайских сановника предложили правителю Позднего Чжао Ши Ху искоренить «варварское» учение, тот прямо заявил, что поощряет буддизм именно потому, что он сам «варвар».

Буддизм на Севере в дальнейшем пользовался благосклонностью искитайских династий, одновременно все более попадая в зависимость от государства. В 401 г. правитель Позднего Цинь Яо Чан учредил Госэн чжэн (Управление буддистов государства) со штатом монахов-чиновников на местах [Eichhorn, 1973, с. 114]. В стане табгачей Тоба Гуй еще в 396 г. поручил своему приближенному монаху Фа-го ведать разветвленным церковно-административным аппаратом, тогда как Фа-го объявил Тоба Гуй земным воплощением Будды. Но всех превзо-

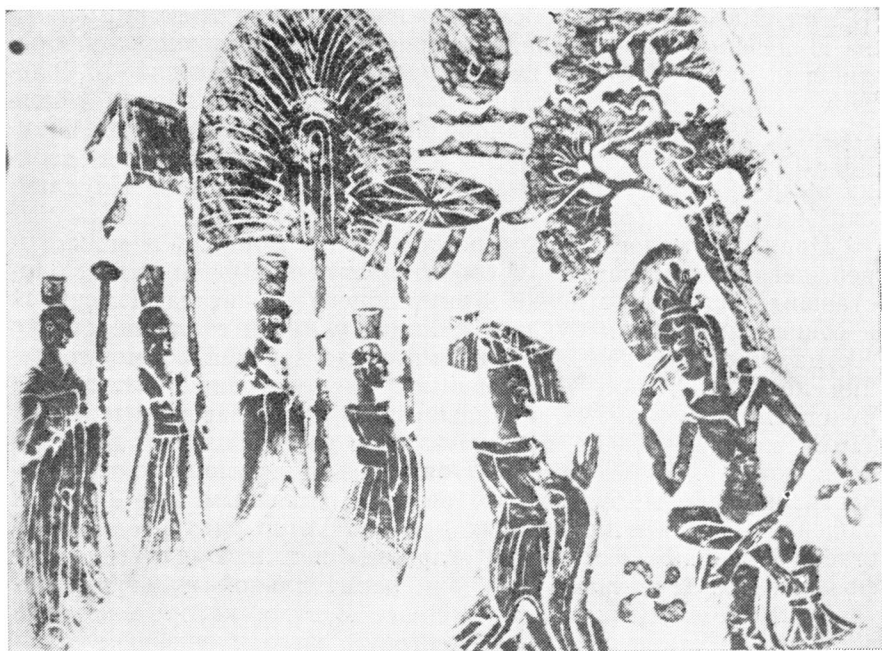


Рис. 38. Император и его свита перед Бодхисаттвой, сидящим под Деревом Просветления. С барельефа VI в. [Юй Си-нин, 1958, с. 53].

шел вождь ордосских сюнну Хэлянь Бобо — тот сам провозгласил себя Буддой, а для вящей убедительности велел изобразить лик Прозревшего у себя на спине [Ch'en, 1973, с. 78].

После периода суровых гонений при Тоба Тао (445—454) буддизм быстро восстановил свои позиции, превратившись, по сути, в государственную церковь табгачской империи. Сразу после отмены запретов на буддизм было воссоздано центральное монастырское управление. В начале 70-х годов были введены постоянные квоты приема в сангху (эпизодически они устанавливались и ранее), а через 20 лет — государственный монастырский регламент из 47 статей [Тан Юн-тун, 1955, с. 520]. Монахи приписывались к определенному монастырю и без специального разрешения не имели права покидать свое место жительства.

Благодаря экономическим привилегиям и всемерной поддержке верхов буддизм с необыкновенной быстротой вырос в могучую силу: если в 447 г. в Северном Вэй насчитывалось почти 6,5 тыс. храмов и более 77 тыс. монахов, то к 530 г. число храмов превысило 30 тыс., а монашествующих — 2 млн.

[Ch'ep, 1964, с. 158]. После переноса императорской столицы из Пинчэна в Лоян последний превратился в крупнейший буддийский центр Китая. К концу правления династии 1367 больших и малых храмов украшали улицы древнего города [Фань Сян-юн, 1958, с. 349]. Грандиозные пещерные храмовые комплексы Юньган близ Пинчэна и Лунмэнь в окрестностях Лояна были призваны символизировать величие империи в буддийских категориях (рис. 38).

Наряду с колоссальным ростом числа монахов и монастырей, невиданным размахом строительства храмов и пагод, блиставших роскошью отделки и внутреннего убранства, изменился и социальный облик буддизма: новая религия стала не только государственной идеологией, но и господствующей формой сознания народных масс. Повсеместное распространение получили руководимые монахами общины мирян, так называемые ихуэй (102), местные союзы, насчитывавшие от нескольких десятков до нескольких сотен членов. Появились поддельные сутры, излагавшие основы буддийской религии понятным для простых людей языком и в привычных для них категориях вроде «родственной любви», «служения старшим» и т. п. Буддийская мифология вошла в плоть и кровь карнавальная культура Китая. Страну наводнили вооруженные монахи, которые нередко вставали во главе народных восстаний, направленных не только против правительства, но и против официальной буддийской церкви. Обычно такие восстания проходили под лозунгами пришествия «нового Будды», «Будды грядущего» — Майтрейи. С 473 по 516 г. зарегистрировано девять подобных выступлений [Demieville, 1973, с. 358].

Буддийские писатели по вполне понятным причинам уделяли главное внимание схоластическим спорам и апологетике своей религии. Но что значил буддизм для широких слоев общества? Ответить на этот вопрос помогают эпиграфические материалы. Среди более 2,5 тыс. надписей, сохранившихся на статуях буддийских божеств периода Северных династий, часто встречаются имеющие сразу несколько адресатов пожелания «родиться на Небе» (превосходный образец народной китанизации буддизма), «вечно жить в царстве Будды», «всегда быть вместе с Буддой» и т. п. Статистический анализ надписей подтверждает многочисленные свидетельства литературных источников, говорящие о том, что буддизм утвердился в Китае как религия семьи: 57% всех пожеланий были обращены в первую очередь к родственникам или предкам донатора [Сато, 1977, с. 19]. На втором месте стоят пожелания блаженства императорской персоне и благоденствия государству. Они явно обязаны своим существованием узкому кругу правящей верхушки, поскольку их общес число ненамного превышает число статуй, воздвигнутых прежде всего с этой целью. Примечательно, что императрица, чиновничество и народ (в смысле простых под-

данных) упоминались только в связи с особой императора. Судя по тому, что только в трех процентах надписей отразилась забота о процветании дхармы, приходится признать, что буддизм, как таковой, особого интереса в Китае не вызывал. Зато буддийская идея всеобщности повлияла на сознание древних китайцев: почти половина надписей содержала пожелания блаженства для всех живых существ [Сато, 1977, с. 19].

О восприятии буддизма в Китае

Проникновение буддизма в жизнь древних китайцев не могло не сопровождаться его китаизацией. Пока новая религия оставалась еще смесью буддийской и даосской йогической практики, этот процесс шел почти стихийно и носил большей частью скрытый характер: он касался самого отбора переводимого материала, лексических средств перевода, смысловых нюансов толкований и т. д. Но по мере того как буддизм внедрялся все глубже в китайское общество и, наконец, приковал к себе взоры ученых людей, положение менялось — возникла необходимость принципиально решить вопрос об отношении «варварской» доктрины к древней культурной традиции Китая. Важным признаком нового этапа осмысления буддизма явилось появление с IV в. буддийской апологетической литературы, написанной китайцами и обращенной к китайскому читателю. Одновременно большой размах приобрела антибуддийская пропаганда, призванная доказать несовместимость чужеземной религии с устоями жизни Китая.

Для понимания общей картины полемики полезно различать в ней два методологических уровня. Первый соответствовал типу мышления, диктуемого «догматической», внутренней логикой канона, которая исходит не из содержания понятий, а из аксиоматической данности знака. Доводы полемистов, следовавших ей, могут показаться чрезмерно условными, мелочными и просто курьезными, но современники той эпохи относились к ним, конечно, со всей серьезностью. Так, для конфуцианцев едва ли не главным доказательством ложности буддизма являлся тот факт, что канонические книги не содержали никаких упоминаний о Будде. Даосы, довольно скоро почувствовавшие в новой религии сильного и опасного соперника, создали легенду о «превращении варваров», согласно которой Лао-цзы, уйдя на запад, дошел до Индии, где обратил местных жителей в буддистов. Как защитники «чистоты традиции» они же нападали на все «некитайское» в новой религии, вплоть до формы ушей и носа Будды.

Ответ апологетов дхармы был в данном случае не менее радикальным. Они заявляли, что древние мудрецы на самом деле упоминали о буддизме, что буддизм был хорошо известен



Рис. 39. Буддийское божество. С барельефа VI в.
[Юй Си-нин, 1958, илл. № 24].

в Китае задолго до Конфуция, что Китай был обращен в буддийскую веру еще при царе Ашоке (III в. до н. э.) и что, наконец, Конфуций, Лао-цзы и другие герои китайской мифологии и истории были учениками либо же воплощениями самого Будды. Для доказательства этих очевидно абсурдных тезисов буддисты проявляли чудеса полемической ловкости, но сейчас нет нужды вдаваться в подробности их аргументации [Zürcher, 1959, с. 270—280].

Ко второму уровню можно отнести «рациональные» обоснования ложности или истинности новой религии. Даосам такой подход был принципиально чужд, но конфуцианские враги буддизма всегда видели в нем грубое суеверие и пустую болтовню.

Апологетика же дхармы включала в себя в данном случае два направления. Первое, «умозрительное», пропагандировало буддизм как учение о «высшей истине», второе, «подвижническое», отстаивало психологическую необходимость веры, религиозное происхождение морали. Здесь пропаганде защитников новой религии нельзя отказать в боевом, наступательном пафосе: они выступали как подлинно просвещенные мужи, тогда как их противники выглядели безнадежными провинциалами и начетчиками, которые «знают ритуалы, но не знают человеческого сердца».

Буддисты, несомненно, имели право говорить так. Их учение открыло древним китайцам новое чувство единения в любви и сострадании, сонм антропоморфных божеств (рис. 39), понятия рая и ада, идею иллюзорности земной жизни и человеческого «я». Вместо смутных представлений о «Небесной судьбе» оно утвердило четкую концепцию всеобщего закона воздаяния — кармы. Оно принесло новый взгляд на вселенную и время, в частности идею множественности обитаемых миров и периодических мировых катастроф, оно открыло самозабвение веры, вплоть до физического самопожертвования во имя всестрадающих Бодхисаттв (всего за V—X вв. в китайской литературе зафиксировано более 50 случаев религиозных самоубийств); оно дало новые формы социальной организации, новую философию, литературу, искусство. Неудивительно, что даже Конфуций в глазах поборников новой религии был мудрецом, знавшим нужды только своего поколения.

Все это, однако, не мешало защитникам буддизма убеждать своих оппонентов в том, что их вера не только не противоречит мудрости достойных мужей китайской древности, но, напротив, является высшим ее выражением. Чаще всего в ход шел давний китайский тезис о том, что «великий путь совершенных мудрецов» един для всего мира, видимые же различия людей разных эпох и частей света объясняются лишь несходством времени и обстановки. Согласно известному суждению Чжан Жуна (V в.), совершенная истина подобна дикому гусю, которого люди в разных краях земли называют по-разному, но который всегда остается самим собой. Свойственный китайской мысли принцип всеобъемлющей «беспристрастности» Великого пути, согласно которому «разные дороги ведут к единой цели», стал той основой, на которой новая религия сумела утвердить себя в общем русле китайской культуры. Буддизм не создал эту основу заново, он нашел ее готовой, но он придал ей совершенно новую широту и силу и тем довершил строительство системы идеологического синкретизма «трех учений» (сань цзяо). Наклонность к подобному «универсалистскому» мышлению явилась также решающим фактором самобытного развития буддизма на китайской почве. Все важнейшие школы собственно китайского буддизма рассматривали себя как наиболее пол-

ную и законченную форму учения Будды, не исключавшую другие толки, но охватывавшую их как частные случаи.

Стремление буддистов «китайскими» средствами оправдать то, что не совпадало, зачастую открыто противоречило традициям древнекитайской мысли и морали, неизбежно приводило к радикальной переоценке самого понятия «китайское». Обратимся, например, к спорам, разгоревшимся вокруг фундаментальнейшего пункта буддийской доктрины — института монашества. В самоуправлении сангхи конфуцианские противники буддизма усматривали наглый вызов державной власти императора, а уход от семьи, приводивший к тому, что монах «относился к своим родственникам точно к незнакомым прохожим», казался им немислимим кошунством. Контраргументы были найдены буддистами среди оригинальных китайских идей — в традиции «возвышенных отшельников», которые, пребывая вдали от мира, были способны образцами высокой нравственности наставлять общество на путь истинный и в этом отношении не уступали самому правителю. Как писал Хуэйюань, монахи «в распространении добродетели и всеобъемлющем постижении вещей имеют заслуги, равные императорам и правителям, а их благотворное воздействие на нравы не отличается от того, что достигается принципами благого правления» [Ши Сэн-ю, б. г., с. 41]. Соответственно уход в монахи буддисты выдавали за высшее проявление сыновней почтительности, к которой неприменимы мелочные мирские мерки.

Так буддизм получил возможность не только не тяготиться своими «варварскими» аксессуарами, но и выдавать их за высшее достижение именно «китайского духа». Теперь факт сравнительно безболезненного приятия чужеземного буддизма надменной переселенческой знатью уже не покажется столь странным, если принять во внимание свойственные аристократам протест против конфуцианской рутинности и подлинный культ всего удивительного, необычного, эксцентрического. Характерный пример — карьера монаха Шримитры, извлеченного из неизвестности самим Ван Дао и введенного им в аристократические салоны Цзянькана. Там этот монах, якобы не понимавший по-китайски, блистал в ученых дискуссиях, поражая слушателей способностью без перевода понимать слова собеседников — разновидностью «безмолвного постижения», превыше всего ценившегося участниками бесед. Шримитра прославился именно как «необычный человек» среди «необычных людей», каковыми выставляли себя аристократы. «Ты единственный среди чужеземцев!» — бросил ему однажды Ван Дао, на что Шримитра с улыбкой заметил: «Да если бы я был такой, как вы, разве я был бы здесь?» [Houei-kiao, 1968, с. 44].

В общей волне критики буддизма особое место занимали обвинения, продиктованные чувством культурного превосходства китайцев над «варварами». Опровержения буддизма в дан-

ном пункте продолжали давнюю традицию противопоставления китайцев и «варваров», согласно которой китайцы по натуре своей добры, гуманны, рассудительны, а «варвары» — жестоки, упрямы, суеверны. Даосы создали по этому поводу целую «натурфилософскую» теорию, где даосизму отводилась роль мужского начала ян, стихии дерева и жизни, а буддизму — женского начала инь, стихии металла, смерти; отсюда даосы выводили все непривычные для китайцев положения буддийской доктрины [Zürcher, 1959, с. 305—306]. Для конфуцианцев очевидным признаком неполноценности буддизма служило обилие в буддийской литературе упоминаний о чудесах, которое проистекало, по их мнению, из того, что «варваров» невозможно вразумить добродетельным примером, а потому их приходится заугивать сверхъестественными явлениями и устанавливать моральные заповеди. Как писал сановник Хэ Чэн-тянь (370—447), «варвары от природы безжалостны и упрямы, наделены дурными склонностями. Вот почему Шакьямуни сурово обуздал их пятью запрещениями» [Ши Сэн-ю, б. г., с. 27].

Буддисты, в свою очередь, не преминули заметить, что китайцы и прежде многое заимствовали у «варваров» и что некоторые прославленные герои китайской истории, включая Юя, выросли среди «варваров». Более того, знакомство с окраинными народами может многому научить китайцев. «То, чего нет в Китае, — утверждал Хуэй-юань, — можно иногда встретить среди варварских обычаев, где люди не изменились с древности и Путь не был утерян» [Ши Сэн-ю, б. г., с. 44]. Еще один аргумент в пользу буддизма выдвинул сановник Хэ Шан-чжи, подавший в 435 г. доклад о достоинствах новой религии. Он отметил, что множество буддийских государств Западного края дружно сосуществовали и не поглощали друг друга. После завоевания этих царств Китаем нравы там упали, но все же их жители и поныне известны своим миролюбием, несомненно благодаря влиянию буддизма [Ши Сэн-ю, б. г., с. 9].

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ

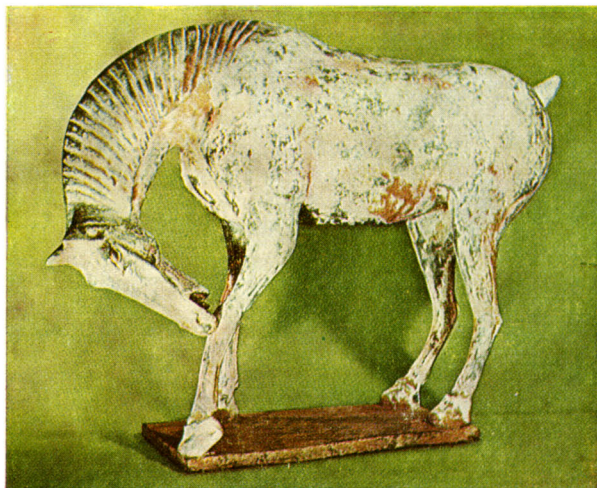
История человечества знает немало примеров, когда в пустыне политического упадка и хаоса не иссякало вдохновенное творчество. Если здесь есть своя закономерность, период III—VI вв. в Китае — «темных веков» китайской истории — лишней раз ее подтверждает. Могучий подъем философской и литературной мысли, бурный взлет поэзии, расцвет всех видов искусства, от живописи до архитектуры, — таковы примеры интеллектуальной жизни этой эпохи, справедливо названной японским исследователем Ё. Кавакацу «блестящими темными веками». Рассмотрим подробнее, что внесла она в сокровищницу китайской культуры.

Культурные достижения III—VI вв. тесно связаны с духовной жизнью аристократов-ши. Зародившись в центральных областях страны, культура новых ши быстро распространилась почти по всему Северу, а в IV в. покорила Юг, оттеснив более консервативные элементы ученой традиции У. Непосредственно она выступала как культурная традиция «славных мужей», с наибольшей полнотой и выразительностью запечатленная в «Новом изложении рассказов, в свете ходящих» (434 г.) — сборнике остроумных изречений и забавных историй из жизни кумиров новой элиты с конца II по начало V в., т. е. за период оформления и расцвета аристократии.

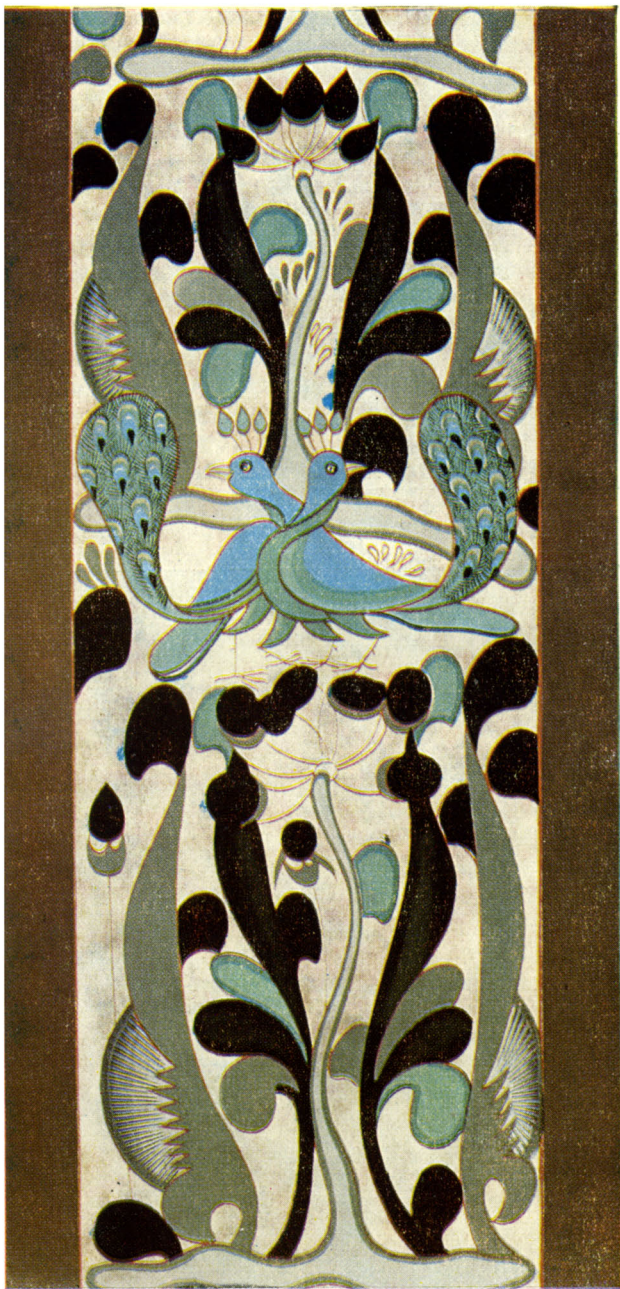
Аристократическая культура Шести династий всегда вызывала и вызывает немало споров, ибо спорен уже сам облик этой культуры, не поверхностно, но, можно сказать, принципиально противоречивой, соединявшей многое из того, что и ранее и позднее казалось несоединимым. Ее узор причудлив и лишен строгости линий; величавая, но серая глыба академической схоластики, резонерство догматической имперской философии Хань сменились искрящейся россыпью игры ума, обаятельным духом «изящества и свободы», говоря словами китайского ученого Фэн Ю-ланя. Ей свойственна некая внутренняя раздвоенность, восходящая к особенностям социального положения слоя ши. Принадлежа к господствующему классу, этот слой в критический момент своего формирования, в годы краха Ханьской империи, выступил защитником утопии патриархальной общины. С рубежа II—III вв. ши оказались на положении придатка военных главарей, оторванного от родной почвы и служившего не своим богам. Ощущение «безопорности» резко усилилось после бегства аристократии на Юг. Так, аристократия пребывала в тисках двойной отчужденности — от бюрократического государства военных клик и от собственных квазиобщинных институтов. Она презирала настоящее и жила реминисценциями утерянного прошлого. «Наша жизнь нам не принадлежит», «все видимое — только мертвые следы ушедшего» — утверждала рожденная ею новая философия, умозрительная и фаталистическая. «Людская жизнь все равно что роса и пыль» — возвещала созданная ею новая лирика, почти целиком элегическая. Однако в государстве аристократы занимали виднейшие посты, а традиция «чистых суждений», превратившаяся в чиновную систему девяти категорий, обслуживала вполне практические привилегии знати.

Аристократия утверждала себя в самоотчуждении. Возможно, именно здесь скрывались истоки столь характерного для аристократической культуры союза душевной «потерянности» и вкуса к игре ради игры. Опираясь исключительно на авторитет

Лошадь из Ферганы.
Терракота, IV—V вв.



Кувшин с изображением труппы западных актеров,
середина VI в.



Орнамент с павлинами,
Дуньхуан, конец VI в.



Сцены из жизни идеальных правителей, добродетельных жен и почтительных сыновей древности. Роспись на деревянной ширме, V в.



Гу Кай-чжи, из цикла «Наставления дамам».
Живопись на шелке. Копия, VII в.



Раннее скульптурное изображение Бодхисаттвы.
Бронза. 2-я четверть IV в.



Проповедующий Будда,
фреска из Дуньхуана. V—VI вв.



Бодхисаттва, отдающий себя на съедение голодным тиграм.
Фреска из Дуньхуана, V—VI вв.



Фреска с изображениями небесных танцоров и музыкантов.

Бодхисаттва, вырезающий из себя кусок мяса, чтобы, накормив орла, спасти голубя. Фрески из Дуньхуана, V—VI вв.



культурной традиции, которую она не столько продолжала, сколько пародировала, аристократия открыла самоценность культурных форм и впервые в китайской истории склонилась перед силой творчества, делающей воображаемое реальное действительности. Только в аристократической среде могла возникнуть, например, такая легенда о знаменитом художнике той эпохи Гу Кай-чжи (344—405): «Гу Кай-чжи понравилась соседская девушка, однако она не отвечала ему взаимностью. Тогда Гу Кай-чжи написал ее портрет на стене в своем доме и воткнул колючку в сердце воображаемой девушки. Соседка почувствовала боль в сердце и, когда узнала, что это проделки Гу Кай-чжи, полюбила его. Художник выкинул колючку, и у девушки перестало болеть сердце» [Завадская, 1975, с. 70].

Весь пафос аристократической культуры заключался в преодолении вульгарной действительности «мира пыли и грязи», как называли аристократы мир общепринятых правил и норм, ради вершин чистого творчества. «Новое изложение рассказов, в свете ходящих» с его безукоризненной пластикой словесных форм отображает этот порыв к творческой свободе: в нем тон задают непринужденная шутка, острое слово, красивый афоризм, чуждые резонерства и нравоучительности, но совершенные сами по себе. Гениальная неповторимость, противопоставленная «пошлomu миру» толпы, составляет главную черту его героев. Она выступала в самых разных видах, но важнейшим ее свидетельством являлась практика личных оценок — стержень идейной традиции «славных мужей».

Со временем оценки становились все более вычурными, условными, даже гротескными. Но идея индивидуальной самобытности, покуда жива была аристократия, оставалась их незыблемой основой. Ярко воплотилась она в широко распространенной практике сопоставления «славных мужей» между собой, где общая идея «незаурядности» разворачивается именно на фоне многообразия индивидуальных достоинств. В качестве примера этой характерной для аристократии темы «различия в единстве», основанном в данном случае на различии ученых интересов и манеры выражения, воспользуемся следующим сюжетом из жизни лоянских «славных мужей» конца III в. «Все знаменитые мужи, — говорится здесь, — отправились на прогулку к реке Ло. По возвращении Юэ Гуан спросил Ван Яня: „Как вам понравилась сегодняшняя прогулка?“ Ван Янь ответил: „Пэй Вэй искусен в беседах об именах и сущности вещей; его слова вырывались подобно бурному потоку, но отличались необыкновенной утонченностью. Чжан Хуа рассуждал об „Исторических записках“ и „Истории династии Хань“. Его речь была медленна, но стройна, достойна всяческого внимания. Я и Ван Жун беседовали о Янь-лине и Цзы-фане. Наши слова тоже были великолепны и превосходны, премудры, но ясны“» [Лю И-цин, б. г., с. 15]. Приведенный отрывок интересен также



Рис. 40. Мудрецы из бамбуковой рощи. С керамического панно из погребения V в. близ Нанкина [Наньцзин сишаньцяо, 1960, с. 36]. Транскрипция М. Р. Семашкевич.

тем, что он воссоздает атмосферу вольных содружеств, своеобразных китайских вариантов платоновского Пира, являющихся органической частью традиции «славных мужей». Особенно громкую славу снискал кружок «мудрецов из бамбуковой рощи» (конец 50-х годов III в.). Образы «ничем не стеснявших себя, веселившихся от души» мудрецов стали живым воплощением новых идеалов аристократии (рис. 40).

Этот же сюжет дает представление о так называемых цинтань (103) — «чистых беседах», ставших излюбленным занятием аристократии. Чаще всего они представляли собой свободные ученые дискуссии, в которых утонченные метафизические построения сочетались с ораторским красноречием. Из «Нового изложения рассказов, в свете ходящих», единственного, к сожалению, немногословного документа, раскрывающего традицию «чистых бесед», можно почерпнуть некоторые сведения об их порядке и символике. Беседы проходили в виде диспутов между «хозяином» и «гостем», развивавших заранее условленную тему, причем по ходу дискуссии ее участники могли меняться ролями. Изложение «хозяином» своей позиции и возражение «гостя» называлось «очередью» (фань); число последних зависело от темперамента спорщиков. В «Новом изложении

рассказов, в свете ходящих» с особым удовольствием смакуются случаи, когда «славные мужи», забыв про еду и сон, дни и ночи напролет проводили за беседой. Те из их высказываний, которые дошли до нас, не содержат и намека на то, что ссылка на древний авторитет или каноны может заменить собою аргумент в дискуссии.

Непременным атрибутом участника «чистых бесед» стала подвешенная к поясу метелка из хвоста одного редкого вида лося, служившая своеобразным символом их незапятнанности «миром пыли и грязи» и одновременно полемического мастерства. Происхождение этого обычая, возникшего, несомненно, благодаря любви аристократии ко всему изысканному и редкостному, не совсем ясно. Вероятно, здесь не обошлось без влияния буддизма, в частности популярнейшего среди аристократов образа святого Вималакирти. По крайней мере на Севере его изображали в костюме южного ши и с метелкой-опалом в руке [Фудзиэда, 1964, с. 287—303]. Хорошо известно, что такая метелка всегда была важной принадлежностью буддийского монаха в Китае. Между тем в сословном обществе Южных династий она оставалась атрибутом исключительно аристократии.

Философская мысль средневекового Китая многим обязана «чистым беседам» с их отвлеченными спорами об именах и сущности вещей, о природе «первоосновы» мира и т. д. Однако «чистые беседы» несводимы только к философии. Они были значительно более широким явлением культуры — определенным литературным стилем, складом мышления, манерой выражения, где отточенность формы определялась не столько требованием концептуальной ясности, сколько заботой о художественных достоинствах речи, изысканности и экспрессивности слога. От «чистых бесед» ждали прежде всего эстетического наслаждения, и они нередко принимали вид своеобразных театрализованных зрелищ. Риторика «чистых бесед» имела своим естественным продолжением акцент на неязыковых средствах коммуникации (жесте, интуиции), запечатленный в идеале «безмолвного постижения». Эта особенность «чистых бесед», которую в полной мере эксплуатировали буддисты с их проповедью «благородного молчания» Будды, легла в основу характерных для китайской мысли традиций свободного диалога и идеи непосредственной, интуитивной передачи истины.

Стремление аристократов «пребывать вне вещей» не ограничивалось их духовным миром, оно имело и вполне зримые черты. Демонстративное пренебрежение повседневными делами и обязанностями, отрешенность от житейской суеты считались обязательным атрибутом «славного мужа». В кругах знати было принято шокировать общество распущенными волосами, неприличным платьем (практиковался и нудизм), чрезмерным пристрастием к вину и т. п. Многие аристократы употребляли мине-

ральные порошки, нередко оказывавшие наркотическое действие. Скандальные выходки «славных мужей» против конфуцианской морали и религии создали той эпохе в традиционной историографии репутацию своеобразного китайского Вавилона.

В ряду признаков необычайности далеко не последнее место отводилось внешности человека. Красивая, импозантная наружность, самоуверенные манеры считались едва ли не обязательным атрибутом «славного мужа» и нередко обеспечивали быструю карьеру. В тепличной атмосфере аристократизма идеал красоты не мог не быть в высшей степени искусственным. Если во II в. сановник Ли Гу едва не лишился поста из-за того, что он пользовался «варварской пудрой», то вэйскому аристократу Хэ Яню, у которого от употребления особой пудры лицо стало «совсем белым», завидовал сам император [Лю И-цин, б. г., с. 85]. В VI в. Янь Чжи-туй изображал аристократов как людей, которые целыми днями прихорашиваются перед зеркалом, пудрясь и выщипывая волоски, и которые, «входя и выходя с отрешенным видом, стараются казаться бессмертными небожителями» [Янь Чжи-туй, б. г., с. 25].

Традиция «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» была достоянием социально малочисленного слоя знати, притом только знати Юга. Однако она не только определила в силу исторических условий неповторимый облик той эпохи. «Необычайность» аристократов, коренившаяся в разрыве между ценностями знати и традиционной концепцией императорской власти, разрушила конфуцианский догматизм Ханьской империи и открыла совершенно новые перспективы развития китайской культуры. Помимо прочего аристократический дух «изящества и свободы» и вкус к экстравагантному сыграли далеко не последнюю роль в усвоении Китаем различных иностранных веяний.

Развитие философии, литературы и искусства

Если духовный мир «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» способен вызвать противоречивые чувства — он может пленять свободным полетом мысли и отталкивать своей манерностью, то что касается сдвигов в китайской культуре той эпохи, двух мнений быть не может: III—VI века дали здесь бесспорно, очень много нового и нетрадиционного.

В области идей основные новшества были связаны с так называемым сюаньсюэ (учением о таинственном). Благодаря его крену в сторону умозрительной онтологической проблематики «учение о таинственном», пожалуй, можно назвать самой «философской» из всех мировоззренческих систем (не считая буддизма), когда-либо существовавших в Китае. «Стиль таинственного», остававшийся господствующим течением мысли вплоть до конца Южных династий, отнюдь не означал, как еще нередко считают, возрождения древнего даосизма. По сути, он

выражал новый подход к канонической традиции, в котором схоластическая космология Хань уступила место рассуждениям о природе «всеобщего принципа» миропорядка, а прежний филологический академизм — обращению к «тайному смыслу» учения древних. Соединив философский абсолютивизм даосизма с моралью и практицизмом конфуцианства, теоретики сюаньсюэ заложили фундамент идеологического синкретизма китайского средневековья, который создал благоприятную почву для восприятия и усвоения образованными верхами Китая буддизма. Усилиями буддийских мыслителей того времени метафизическая проблематика получила, наконец, полную самостоятельность в Китае, и сложился мощный комплекс буддо-китайского философского синтеза, оставшийся непревзойденной вершиной умозрительной мысли в истории Китая.

Бурный подъем переживало и литературное творчество, именно в III—IV вв. утвердившее себя как самостоятельная область духовной жизни. Появились специальные трактаты, посвященные теории изящной словесности, ее жанрам и истории, — «Рассуждение об изящном слове» Цао Пи, «Ода изящному слову» Лу Цзи (300 г.), а в период правления династии Лян — литературно-критические эссе Шэнь Юэ, разработавшего законы музыкального рисунка стиха, трактаты «Резной дракон литературной мысли» Лю Се, «Категории стихов» Чжун Жюна, классическая антология «Литературный сборник» Сяо Туна.

Открытие специфики предмета и законов изящной словесности было самым тесным образом связано с новым подходом к человеку, с признанием в нем индивидуального таланта. Подобно тому как одну и ту же мелодию всякий музыкант исполнит по-разному, замечал уже Цао Пи, так и поэт должен творить, повинувшись своему прирожденному, ему одному свойственному душевному складу и темпераменту. Оригинальность и красота слога всегда были важнейшими требованиями, предъявляемыми к произведению изящной словесности, — именно этими критериями руководствовался, например, Сяо Тун при составлении «Литературного сборника». Не случайно также методы литературной критики весьма напоминали практику сравнительных характеристик, «определения категорий» людей. Стили разных авторов, отдельные произведения постоянно сопоставлялись между собой, и для каждого подыскивалась красочная формула, поскольку особенности писательской манеры как раз и считались наилучшим выражением человеческой индивидуальности. Одновременно культ риторики и остроумия в аристократической культуре немало способствовал росту интереса к литературной технике, поискам новых выразительных средств, осознанию художественных потенций слова. Отметим, что с IV в в аристократических салонах чуть ли не поголовно увлекались сочинением экспромтом стихов и эпиграмм по заданным правилам.

Конечно, расцвет такого рода литературы был бы невозможен, если бы за ним не стояли факторы глубоко личного порядка. Бегство от политики неизбежно влекло за собой обращение к миру чувств, противопоставлению своей единственной и неповторимой жизни безликой стадности «пошлого света». Само понятие духовной «несвязанности» довольно скоро оказалось неразрывно связанным с представлением о литературном творчестве, а эстетический и сентиментальный склад ума стал отличительным признаком «славного мужа». В творчестве великих мастеров лирики рассматриваемого периода — Цао Чжи, Жуань Цзи, Тао Юань-мина, Се Лин-юня, Бао Чжао, Юй Синя и других — поэзия обрела весомость исповеди, стала средством разрешения самых насущных вопросов человеческого бытия.

В равной мере успехи «высокой» литературы были бы невозможны без богатейшего наследия народного творчества. С III в. один за другим стали появляться сборники легенд, рассказов о чудесах и просто бытовых сюжетов, непосредственно отразившие народные верования и сказания. Новая лирическая поэзия восприняла и мотивы и размеры народных песен. Кроме того, от Южных и Северных династий до нас дошли большие собрания оригинальных народных песен — юэфу, дающих интересный материал для изучения быта и нравов жителей различных частей тогдашнего Китая. Народные песни, сгруппированные по напевам, отличаются простотой, естественностью выражаемых в них чувств, а также ряд особых художественных приемов. Главная тема южных юэфу — радости и печали любви, природа, праздничное веселье. Вот характерный образец песен Юга: «Отправился утром я в город Сянъян по реке, / А вечером стал на ночлег у местечка Дати. / Все девушки здесь красотой не уступят цветам, / И их красота поражает мужские глаза» [Юэфу, 1959, с. 312]. Напротив, северные юэфу — мужественные, воинственные, и их герои говорят иначе: «Меч длиною в пять чи я впервые купил. / И его на стене у себя водрузил. / Трижды в день я тебя приласкаю рукой, / Юных дев красота не сравнится с тобой!» [Юэфу, 1959, с. 368].

Примечательно, что крупнейшее фольклорное произведение Северных династий — это эпическая песнь о девушке-воительнице Мулань, которая отправилась на войну вместо престарелого отца и с победой вернулась домой. Значительная часть юэфу китайского Севера V—VI вв. является переложением на китайский язык песен кочевых народов. Таким образом, северные юэфу выступают и как памятник интенсивного культурного взаимодействия древних китайцев со своими соседями в то время.

Замечательные достижения изящной словесности и поэзии были всего лишь частью общего расцвета эстетической мысли и искусств, особенно при Южных династиях. Блестящих высот достигло искусство каллиграфии, и не владеть им считалось уже позорным среди ученой элиты. Образцы скорописи в стиле

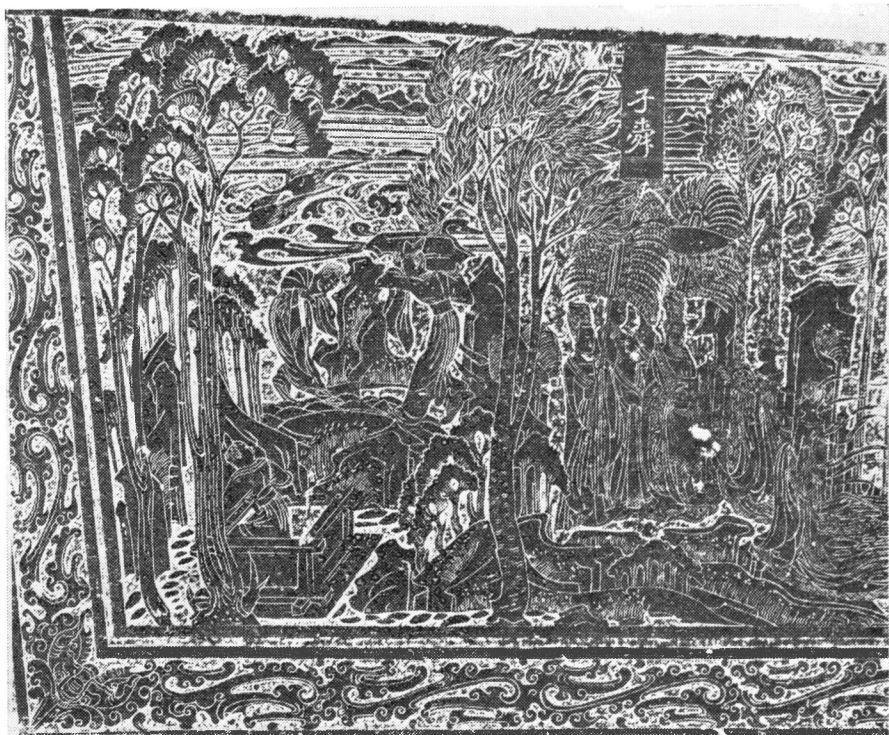


Рис. 41. Легенда о почтительном сыне Шуе.
С рельефа на саркофаге V—VI вв. [Sullivan, 1967, с. 101].

цаошу, принадлежащие Ван Си-чжи и другим прославленным каллиграфам той эпохи, остались классическими в средневековом Китае. Ставшие любимым времяпрепровождением аристократов «прогулки среди гор и вод», образ жизни, подразумевавший, помимо прочего, способность чувствовать красоту природы, привели к возникновению в IV в. проникновенной пейзажной лирики и живописи, тогда как новый взгляд на человека произвел подлинную революцию в искусстве портрета.

Огромную роль в развитии китайской живописи сыграл буддизм, принесший не только массу новых сюжетов, но и ряд идейных положений, необходимых для становления теории живописи, в том числе мысль о присутствии в ничтожно малом всего многообразия вселенной, идею о том, что жизнь живописных образов более реальна, чем естественный мир. Именно в IV—V вв. оформился эстетический канон китайской живописи. Пейзажи и портреты знаменитых художников Южных династий — Гу Кай-чжи, Лу Тянь-вэя, Цзун Бина, Чжан Сэн-ю — неизменно получали самую высокую оценку средневековых кри-

тиков. Вместе с тем китайскую живопись той эпохи еще трудно отделить от иконографии. Подавляющее большинство картин писалось на темы из нравоучительной и клерикальной литературы (наибольшей популярностью пользовались жизнеописания примерных «почтительных сыновей» (рис. 41), легенды о даосских магах и небожителях, сюжеты из буддийской мифологии (рис. 42).

Если древний Китай не знал устойчивой традиции скульптуры, то распространение буддизма восполнило этот пробел. И хотя скульптура не была возведена китайцами в ранг настоящего искусства, подобно каллиграфии, живописи или игре на цине, она тем не менее стала важной и оригинальной частью общего комплекса духовной культуры Китая. IV—VI века — «архаичный» период в истории китайской скульптуры, еще переживавшей этап становления и поисков стиля. Если ранние изваяния в пещерах Юньгана почти целиком повторяли индийские образцы, то в статуях и барельефах Лунмэня уже явно присутствовали китайские мотивы. Вероятно, слияние буддийской иконографии с элементами китайской традиции произошло не без влияния Юга, где уже в конце IV в. были свои мастера скульптуры. Особое место в буддийском искусстве Китая занимают фрески пещерных храмов и монастырей, над которыми трудились многие выдающиеся художники того времени.

Ничего удивительного, что в атмосфере эстетизма Южных династий люди начали ценить вещи просто за их красоту, и в них проснулась страсть к коллекционированию редких и древних предметов.

ТРАДИЦИОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Конфуцианизация общества в ханьскую эпоху имела далеко идущие последствия для судеб китайской цивилизации: «китайские церемонии» не меньше, чем Китайская стена, стали символом самодовольной окаменелости «Срединной империи». Но жизнь не укладывалась в прокрустово ложе официальных регламентов и конфуцианских нравоучений, а обряды древних китайцев менялись вместе с их историческим развитием.

Свадьба и семья

В условиях сложившейся к IV в. строгой социальной иерархии институт семьи не мог не оказаться в плену сословных предрассудков. Выбор жениха или невесты среди верхов общества стал в полном смысле делом чести, а нарушителей его писаных и неписаных правил ожидала участь изгоев. По этой же причине потомство в знатных семьях зачастую оказывалось выгодным товаром, который за солидную мзду сбывали состоятельным худородным фамилиям. Разумеется, подобная практика считалась предосудительной, а на Севере в 465 и 480 гг.



Рис. 42. Дух-хранитель закона Будды. VII в. [Ван Цзы-юнь, 1957, илл. № 23].

была официально запрещена императорскими эдиктами. И все же материальные интересы брали верх над сословной гордостью. В VI в., по свидетельству Янь Чжи-туя, продажа невест и женихов приняла повальный характер, и люди, добавляя Янь Чжи-туй, «рвутся к славе, добиваются выгоды, отбросив стыд» [Янь Чжи-туй, б. г., с. 43]. Нетрудно представить, сколько времени и сил уходило на поиски достойной кандидатуры.

Судя по приводимому Гэ Хуном высказыванию одного из современников, случал, когда семьи накануне свадьбы из соображений престижа расторгали брачный договор и возвращали подарки, были совсем нередки [Гэ Хун, б. г., с. 119]. Бывало

и наоборот: о свадьбе уславливались, едва лишь будущие супруги появлялись на свет, и в случае смерти суженого невеста все равно считалась его будущей женой в загробном мире. Личные качества молодых, разумеется, менее всего принимались в расчет, а поскольку вплоть до церемонии бракосочетания жених, как правило, никогда не видел невесты, свадьба подчас оборачивалась скандалом. Возможно, как своеобразный противовес крайностям увлечения браком по расчету со времен правления Цзинь сложился обычай смотрин невесты родителями мужа и прочими гостями, устраиваемых за три дня до свадьбы [Эршиу ши, т. 2, с. 1806].

Минимальный брачный возраст, в частности, в Северном Чжоу, был установлен в 15 лет для юношей (16-ти лет они включались в податные реестры) и в 13 — для девушек [Эршиу ши, т. 4, с. 2774]. По-видимому, эти сроки соответствовали общепринятой норме. Во всяком случае, Сыма Янь в 273 г. повелел местным чиновникам самим выдавать замуж девушек, если до 17 лет родители не могли подыскать для них мужа [Эршиу ши, т. 2, с. 1084].

Некоторые сведения заставляют предположить, что запрет на браки однофамильцев в ту эпоху был не очень строгим. Так, цзиньский сановник Лю Сун взял в жены девушку, хотя и носившую по матери фамилию Чэнь, но фактически происходившую из рода Лю. Обвиненный в безнравственном поведении, Лю Сун в ответ сослался на известный прецедент из жизни идеального правителя древности Шуня [Эршиу ши, т. 2, с. 1207]. Сановник Раннего Чжао Ли Хун оправдывал поступок своего правителя Лю Цуна, взявшего в жены девушку той же фамилии, ссылкой на пример вэйского сановника Ван Цзи, который женил своего сына на дочери правителя Тайюаня Ван Шэня, ибо «фамилии их были одинаковы, но происхождение разное» [Эршиу ши, т. 2, с. 1342]. Среди кочевников, заметим, подобная практика являлась нормой. В Северном Вэй лишь в 484 г. последовало запрещение браков между однофамильцами. Минуло еще столетие, прежде чем правитель Северного Чжоу Юйвэнь Юн в 577 г. запретил брать жен из рода матери [Эршиу ши, т. 4, с. 2775].

Коль скоро речь шла о престиже целой семьи и даже клана, на расходы не скупились. Официально свадебные подношения были невелики. В Северном Ци, например, среди знати семье невесты полагалось дарить одного ягненка, пару диких гусей, по одному доу вина, рисовой и просяной муки. Для простолюдинов размеры подарков снижались вдвое [Эршиу ши, т. 3, с. 2363]. В действительности, однако, свадебные приготовления требовали огромных средств. Аристократ Жуань Сю, дожив до сорока с лишним лет, по бедности так и не смог обзавестись семьей. Тогда Ван Дунь, желая помочь Жуань Сю, взялся собирать деньги на его женитьбу.

Государство осуждало чрезмерные траты, подчас доводившие и знатные и простые семьи до разорения. На Юге официальный запрет пышных свадеб появился в 489 г., на Севере — в 480 и 574 гг., но все было тщетно. Не возымели действия и многократные запреты на музыкальные представления [Эршиу ши, т. 2, с. 2008] во время свадебных пиршеств.

Свадебные торжества не ограничивались благочинными конфуцианскими обрядами. В начале IV в. южанин Гэ Хун свидетельствовал: «В народе существует обычай „шутки над молодой“. В окружении толпы, перед лицом родственников, ей задают гнусные вопросы и заставляют говорить неприличные вещи. Грязь и мерзость этого невозможно передать словами. В одних случаях забавляются тем, что больно бьют ее, в других — подвешивают за ноги. Пьют свирespo, не зная никакой меры. Доходит до того, что проливается кровь, ломают руки и ноги» [Гэ Хун, б. г., с. 123]. На Севере родственницам невесты в день свадьбы полагалось «до изнеможения» колотить палками жениха. Известен случай, когда император Северного Ци Гао Ян на своей свадьбе пригрозил одной излишне усердствовавшей особе, что убьет ее [Эршиу ши, т. 4, с. 2789].

Когда в 554 г. уроженец Лян Янь Чжи-туй попал в Западное Вэй, а оттуда в Северное Ци, ему бросились в глаза различия между семейной жизнью на Юге и Севере. Янь Чжи-туй записал свои впечатления, благодаря чему нам известны некоторые особенности нравов двух частей страны.

Прежде всего Янь Чжи-туй отмечал самостоятельность женщин на Севере и справедливо связывал это с влиянием сяньбийцев, у которых женщины традиционно пользовались значительно большими правами, чем у китайцев. На Юге женщина, выйдя замуж, почти не покидала дома и даже не видалась с родными, лишь изредка посылая им от себя весточку. В бедных семьях служилых людей Цзяннани отказывали себе во всем, чтобы поддержать парадные одежды и экипажи мужчин в приличном состоянии, отчего домашние нередко были вынуждены мерзнуть и голодать. Иное дело на Севере, где никто не думал экономить на женских туалетах и где множество дел решалось на внутренней (т. е. женской) половине дома. Женщины на Севере были не только полновластные хозяйки дома, они постоянно совершали выезды, посещали буддийские храмы (рис. 43) и даже устраивали карьеру своих сыновей, жаловались властям на несправедливости, совершенные по отношению к их мужьям. Кроме того, женщины Севера, по мнению Янь Чжи-туя, были искуснее южанок в шитье и рукоделии [Янь Чжи-туй, б. г., с. 13]. Янь Чжи-туй отмечал также, что на Юге в случае смерти жены хозяйство вели наложницы, на Севере же было принято брать новую жену, отчего в доме часто вспыхивала вражда между детьми, рожденными от разных браков [Янь Чжи-туй, б. г., с. 11].



Рис. 43. Знатные дамы, жертвующие буддийскому монастырю.
С барельефа VI в. [Юй Си-нин, 1958, илл. № 35].

Впрочем, известное уважение к женщине на Севере не мешало сыновьям хозяина делить после его смерти наложниц и даже жен, что было запрещено в 596 г., но лишь для семей крупных чиновников.

Янь Чжи-туй оставил также описание новых обычаев — смотрин младенца и празднования его дня рождения. «По обычаям Цзяннани, — пишет он, — когда ребенку исполняется год, ему шьют новую одежду, купают в лохани и нарядно одевают. Мальчикам дают лук и стрелы, бумагу и кисточку для письма. Девочкам — нож и материю, иголки и нитки. Приносят еду и питье, драгоценные украшения и тоже раскладывают перед ребенком. Смотря по тому, что он захочет взять, решают, будет он жадным или добрым, глупым или умным. Это называется „испытанием ребенка“. Родственники мужа и жены собираются на праздничное угощение. С тех пор, если отец и мать живы, каждый год в этот день устраивают пиршество. Невественные люди, даже если они остались одиноки, всегда веселятся в этот день, напиваются и распевают песни, не проявляя скорби» [Янь Чжи-туй, б. г., с. 21].

Похороны и траур

Сведения о похоронных и траурных обрядах, как, впрочем, и все остальные, мы получаем из рук представителей слоя ши, и потому обращаться с ними следует осторожно. Отношение ученых людей к обрядовой жизни, к смерти и похоронам носило не совсем ординарный характер. Не случайно они часто считали своим долгом отдать на смертном одре распоряжения о своих похоронах и поминках. Навряд ли в этом могла возникнуть нужда, если бы авторы завещаний молчаливо соглашались с об-

щепринятой практикой. Тут были свои крайности. Так, ученый из У Чжэн Чуань, большой поклонник винной чаши, просил зарыть его у гончарной мастерской в надежде стать когда-нибудь чайником для вина [Эршунь ши, т. 2, с. 1035]. Его младший современник и товарищ по духу Лю Лин разсызжал в коляске с неизменным кувшином вина и приказывал слугам сопровождать его с лопатами, говоря: «Если умру, закопайте меня» [Эршунь ши, т. 2, с. 1216].

Однако в большинстве случаев наказания и рассуждения ученых людей отражали традиционный комплекс погребальной обрядности, очищенный от наслоений, продиктованных желанием блеснуть организацией роскошных похорон. Обычно речь шла о замене дорогих материалов дешевыми, акцент делался не на внешних атрибутах обряда, а на внутренних переживаниях его участников. Но теперь с древнекитайскими традициями начал успешно соперничать буддизм, не только в Китае, но и на всем Дальнем Востоке занявший наиболее прочные позиции именно в сфере заупокойных обрядов и культов. Все эти черты присутствуют, например, в завещании чэньского аристократа Се Чжэна, последнего из родовитейшего клана Се, чье имя сохранила история. Обращаясь к своим братьям, Се Чжэн говорил: «Когда я испущу дух, бросьте мое тело в диком поле и совершите буддийский обряд ситта-вана (захоронение по-буддийски.— Авт.). Так мне хотелось бы. Боюсь только, как бы он не показался слишком неопытным. Можно сделать гроб, в котором я был бы окружен тонкими стенками, возложить его на повозку без украшений и покрыть циновкой. Выройте яму в горе и там закопайте его... Я прошу вас три месяца держать на жертвенном столике благоухающую воду, чтобы вы смогли до конца выразить ваше чувство братской любви ко мне. Потом уберите все это. Не делайте ничего бесполезного» [Эршунь ши, т. 3, с. 1889]. Янь Чжи-туй, сделав в своем трактате подробные предсмертные распоряжения, под конец обращался к детям с общим напутствием: «Ныне я как странник в пути, чье тело подобно плывущему облачку. Никогда не узнаешь, в какой стороне примет земля твои останки. Как только я скончаюсь, хороните меня без промедления. Думайте о том, чтобы продолжить мое дело, прославить свое имя, не связывайте себя тленом и прахом, не ловите дым» [Янь Чжи-туй, б. г., с. 80].

И все же призывы ученых людей «не делать ничего бесполезного», «не ловить дым» едва ли доходили до сознания их современников. «После Хань похороны стали чрезмерно расточительными; во множестве сооружали каменные склепы, каменные изваяния животных, надгробные плиты с надписями и т. д»,— сообщается в разделе о ритуалах «Суншу» [Эршунь ши, т. 2, с. 1459]. По соображениям экономического и нравственного порядка государство всегда вело борьбу против пышных похорон. Помимо издаваемых время от времени эдиктов

общего характера при Вэй, Цзинь и Южных династиях существовали специальные запреты на установку каменных стел с надписями, прославляющими заслуги покойного [Эршиу ши, т. 2, с. 1459].

Именно потому, что пронизывающий завещания ученых дух стоического приятия смерти, скептицизма, разумной бережливости был уделом немногих, они ценны не только тем, что предписывают делать, но и тем, что запрещают. Так, цзиньский сановник Юй Цзюнь распорядился не выбирать дня для захоронения. В начале IV в. южанин Хэ Сюнь, служа правителем Уси-на, запретил богатые похороны и практику «приостановки похорон», т. е. выжидания благоприятного для захоронения дня, предсказанного гадателем [Эршиу ши, т. 2, с. 1262]. Янь Чжи-туй наказывал перед смертью: «В день, когда я расстанусь с жизнью, обмойте меня, и только. Не утруждайте себя призыванием души. Обрядите меня в повседневное платье» [Янь Чжи-туй, б. г., с. 79]. Янь Чжи-туй отвергал также представление о том, что кончина одного члена семьи может повлечь за собой смерть других, отчего потомки усопшего в определенные дни покидали дом, оставив повсюду заклинания. Не соглашался он и с обычаем в день похорон зажигать во дворе и перед воротами костры, чтобы изгнать злых духов,— это казалось ему «далеким от выражения подлинных чувств» [Янь Чжи-туй, б. г., с. 19].

В послеханьское время значительно больше внимания стали уделять выбору счастливого места для могилы. Даже здравомыслящий Янь Чжи-туй, презиравший все «излишества», наказывал: «Опустив гроб в землю, оставьте поверхность могилы ровной, не насыпайте холма. Если вы опасаетесь подметать могилу и совершать на ней поклонения и не знаете, счастливые ли это место, окружите его с четырех сторон низкими стенами» [Янь Чжи-туй, б. г., с. 79]. Именно со времен Северных и Южных династий древние китайцы начали широко пользоваться услугами геомантов, определявших благоприятное расположение могилы в зависимости от рельефа местности. По традиции зачинателем этого обычая считается маг и ученый Го Пу (276—324), сумевший завоевать доверие цзиньского императора Мин-ди. Как и прежде, в усыпальнице помещали два гроба — внутренний и внешний. Если позволяли средства, стенки гробов расписывали узорами и мифологическими сюжетами (рис. 44). Ассортимент предметов, переходивших в загробный мир вместе с покойником, не поддается строгому учету. Помимо разнообразной ритуальной утвари, посуды, еды и питья, терракотовых фигурок, драгоценностей в могилу могли отправиться и те, кто служили ее хозяину при жизни. Янь Чжи-туй специально оговаривал, чтобы в его могилу не клали восковых свечей (в те времена еще дорогостоящей новинки), арбалетов, изделий из слоновой кости, яшмы, олова, фигурок свиней и лю-

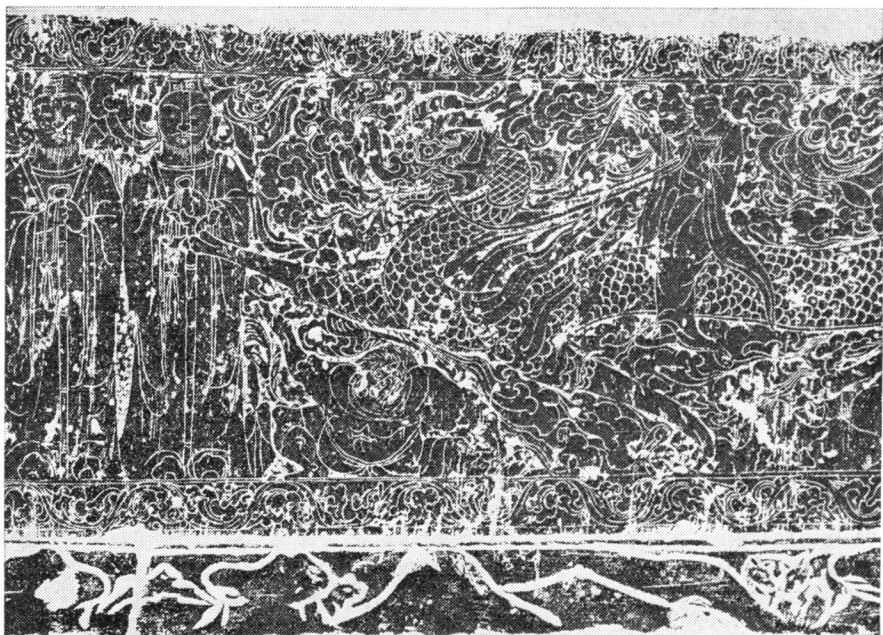


Рис. 44. Духи-стражи могилы. С рельефа на саркофаге VI в.
[«Вэньу», 1966, № 1, с. 38].

дей [Янь Чжи-туй, б. г., с. 79]. Исключение он делал лишь для «Семизвездной таблички», символизировавшей полярное созвездие.

Родственники соблюдали траур по усопшему, на время которого запрещалось пить вино и есть мясо, прикасаться к женщинам и даже спать на мягкой постели; чиновники оставляли службу. Пока длился траур, в новолуние и полнолуние каждого месяца полагалось устраивать поминки с жертвоприношениями. Но ученые мужи просили близких ограничиться в таких случаях возжиганием благовоний, чашей воды и постной пищей. Янь Чжи-туй, выражая их общее мнение, завещал сыновьям: «В новолуние и полнолуние ставьте на жертвенный стол лишь пресную кашу, чистую воду и сушеные финики. Не нужно приносить в жертву вино, мясо, лепешки и фрукты. Если же родные и друзья придут совершать обряд с мясом и вином, не позволяйте им делать это» [Янь Чжи-туй, б. г., с. 79]. Однако Янь Чжи-туй отвергал исходивший от даосов запрет петь поминальные песни и плакать на поминках, что даосы считали грехом, укорачивающим жизнь. Он находил подобный запрет противоречащим естественным чувствам людей [Янь Чжи-туй, б. г., с. 79].

Важной приметой III—VI вв., как эпохи отчетливого осознания различий локальных культур, явилось обостренное внимание ее современников к расхождениям в траурной обрядности жителей отдельных регионов Китая. Большая часть сведений касается, конечно, различий между Югом и Севером. По-видимому, южане относились к трауру более строго. Шэнь Юэ отмечал, что люди У «отчаянны и горячи», отчего те, кто носил трехлетний траур (траур по отцу и матери фактически продолжался 25 месяцев), «часто доводили себя до полного измождения и умирали» [Эршиу шу, т. 2, с. 1511]. Гэ Хун утверждал, что северяне вообще «не соблюдают траура». Разврату северной знати он противопоставлял суровый аскетизм «прежних благородных мужей» его округа [Гэ Хун, б. г., с. 123]. Наконец, в VI в. Янь Чжи-туй отмечал, что в Цзяннани, если знакомый покойник в течение трех дней не приносил свои соболезнования, с ним порывали всякие отношения и даже после окончания траура, встретив его, не здоровались. Те, кто не могли выразить соболезнований лично, должны были послать письменное уведомление, в противном случае им была уготована та же участь. «Обычай Севера не таковы», — заключал автор «Домашних поучений рода Янь» [Янь Чжи-туй, б. г., с. 19].

Янь Чжи-туй сообщает ряд других подробностей о траурном церемониале на Севере и Юге. На новый год южане не посещали семью в трауре и ограничивались письменным извещением, тогда как северяне приходили лично и вновь совершали обряд соболезнования [Янь Чжи-туй, б. г., с. 17]. В разных областях страны неодинаково плакали на похоронах, хотя сейчас трудно сказать, в чем именно состояли эти отличия. Гэ Хун утверждал, что северяне «упорядочивают и приукрашают звуки», вследствие чего их плач, вероятно, походил на мелодичное завывание. Во всяком случае, стремление многих его земляков перенять северную манеру казалось ему отвратительным и смешным [Гэ Хун, б. г., с. 125]. По свидетельству Янь Чжи-туя, на Юге в день похорон произносили «слова скорби», в Шаньдуне на похоронах кричали «О Небо!», а во время траура — «О горе!», но более не плакали [Янь Чжи-туй, б. г., с. 19].

Различия в произношении и обычаях северян и южан породили немало шуток и анекдотов, частью вошедших в собрание забавных историй «Сяолинь», относящееся, вероятно, к рубежу III—IV вв. В одном анекдоте рассказывается, как южанин пришел выразить свои соболезнования северянину и по южному обычаю преподнес ему мешочек бобов. Убитый горем сын по обычаю Севера воскликнул: «О, что же мне делать?» Гость, не знакомый с местными порядками, отнес его вопрос на счет бобов и ответил: «Вы можете их съесть». Хозяин вновь издал скорбный крик, который южанин понял как «О бедный я, бедный!» и сказал: «Ну, если этого мало, я принесу еще мешочек!» [Оуян Сюнь, 1959, цз. 85, с. 7а].

Гибель Ханьской империи и ее государственной религии создала определенный вакуум в сфере праздничной обрядности. Одни праздники исчезли, другие утратили прежний религиозный смысл. Появилась новая хронология праздников по нечетным числам, равным числу нечетного месяца лунного календаря — «двойной пятерки», «двойной девятки», а также в 3-й день 3-й луны, и в 7-й день 7-й луны. В подражание буддизму к середине VI в. даосизм предъявил свои права на праздники саньюань (104) (трех начал) — пятнадцатые числа 1-й, 7-й и 10-й лун, считавшийся днями рождения духов-повелителей Неба, Земли и Воды [Акидзуки, 1961]. Так сложилась даосско-буддийская триада религиозных праздников. Как и прежде, помимо регулярных официальных праздников служилые люди и воины имели право на так называемый день мытья и отдыха. Правда, если в Ханьской империи он давался через каждые пять дней, то при Южных династиях уже только через десять [Yang, 1961, с. 19]. В экстренных случаях чиновники могли просить отпуск для поездки домой, хотя здесь им приходилось рассчитывать только на милость начальника.

Внимание авторов династийных историй, естественно, было приковано к изменениям в официальном церемониале и обрядности. К счастью, ценнейший материал для изучения народных праздников в рассматриваемое время содержится в «Цзинчу суйши цзи» (Записях о календарных празднествах области Цзин-Чу), составленных в середине VI в. Цзун Линем.

Самым торжественным праздником в году было празднование Нового года. В сущности, то был целый комплекс празднеств, растягивавшихся, считая проводы старого года, почти на два месяца. Правда, некоторые даты в этом комплексе потеряли свое значение. В 420 г. сунский император Лю Юй отменил все официальные церемонии, связанные с днем зимнего солнцестояния, занимавшим видное место в официальном календаре Хань [Эршиу ши, т. 2, с. 1425]. Фискальный новый год, начинавшийся при Хань в 10-й луне, также не пережил падения династии [Bodde, 1975, с. 215]. Однако установленный при династии Цинь обычай оглашать в это время календарь на следующий год сохранился, и в 15-й день 10-й луны готовили просяную кашу с мясом в ознаменование начала года Цинь [Цзун Линь, б. г., с. 106]. Соответственно возросла роль лунного Нового года, затмившего прежний народный Новый год — праздник «ла» (105). Последний уже с конца Хань именовали «малым годом». В 491 г. правитель Северного Вэй Тоба Хун отменил его празднование [Эршиу ши, т. 3, с. 1919]. В постепенном исчезновении «ла», возможно, сыграла роль его хронологическая близость к дате лунного Нового года: он отмечался на



Рис. 45. Ваджра-богатырь. С изображения VII в.
[Ван Цзы-юнь, 1957, илл. № 24].

третий день «сюй» после зимнего солнцестояния, что соответствовало приблизительно последней декаде 12-й луны.

В III в. «ла», по-видимому, сохранял свое значение. Однако уже в «Цзинчу суйши цзи» дается строгая датировка «ла» — 8-й день последнего месяца, иначе говоря, он принял вид известных позднее домашнего праздника духа семейного очага и буддийского праздника «ба-ла» (восьмерка месяца ла). Впрочем, и в VI в. «ла» не утратил черт древнего карнавного праздника, хотя сильно переменившегося со времен Хань. Цзун Линь, приводя поговорку: «Гремят барабаны ла, растет весенняя трава», сообщает, что в этот день по улицам деревень шествовали мужчины, наряженные «северными варварами» и Ваджра-богатырями — духами — хранителями закона Будды в буддийской мифологии¹ (рис. 45). Смысл процессии заключался

¹ Ваджра-богатыри (цзиньган лиши) — популярнейшие персонажи буддийской иконографии и герои буддийских мистерий на Дальнем Востоке. Возможно, однако, что маски процессии «ла» имели другие истоки, поскольку уже в мифологической литературе ханьского времени упоминаются некие цзиньган лиши, пожирающие злых духов [Harada, 1971, с. 63].

в «изгнании нечисти». Тогда же совершали жертвоприношения духу домашнего очага [Цзун Линь, б. г., с. 106].

И все же «изгнание нечисти» было теперь лишь праздничным кануном «Большого Нового года», наступавшего в 1-й день 1-й луны. Начиналось время игр и развлечений. На специальном столике раскладывали изысканные овощи. Все домашние собирались к праздничному столу [Цзун Линь, б. г., с. 116]. Жители Шу имели обыкновение дарить друг другу провизию [Фэн Чан-фэн, 1970, с. 117]. По традиции к воротам прикрепляли дощечки-талисманы из персикового дерева, а на дверях вывешивали изображения охранявших дом от злых духов братьев Шэнь Ту и Ю Лэя, грозных стражей ворот царства духов [Цзун Линь, б. г., с. 16]. Появился новый обычай: привязанную к палке связку монет бросали на веник из уборной и кричали: «Жу-юань!» О происхождении этого обычая рассказывает народная легенда. Жу-юань (букв. «Как пожелаешь») была служанкой подводного царя, доставшейся в жены некоему торговцу Оу-мину. С тех пор, чего бы ни захотел Оу-мин, все у него было в достатке. Но, став богатым купцом, он охладел к жене, и однажды под Новый год Жу-юань бесследно исчезла в венике из уборной. Сколько ни колотил его Оу-мин палкой в надежде вернуть свое счастье, все было тщетно [Цзун Линь, б. г., с. 26].

В новогоднюю ночь, как только пропоют петухи, во дворе зажигали костры из бамбуковых стволов — предков бумажных хлопущек, так полубившихся китайцам. Брошенный в огонь бамбук шипит и с треском ломается, тем самым отгоняя злых духов, которые, по старинному поверью, не выносят громкого звука. Южане таким образом старались отпугнуть прежде всего неких «горных чудищ» — отвратительных карликов на одной ноге, встреча с которыми сулила человеку лихорадку [Цзун Линь, б. г., с. 1а]. Бамбуковая канонада была новшеством, вошедшим в быт древних китайцев, по-видимому, не ранее III в.

Однако в Новый год важно было не только оградить себя от скверны, но и позаботиться о своем здоровье и долголетию. Поэтому за новогодним столом полагалось вкушать особые яства. После официальной церемонии встречи Нового года, когда «стар и млад, надев парадные одежды, по порядку свидетельствуют друг другу свое почтение, приносят поздравления», все пили вино, настоенное на перце и кипарисе, — эти деревья издавна связывались в Китае с идеей бессмертия (при Хань такое вино пили в праздник «ла»). Подавали и другие кушанья, символизировавшие душевную бодрость и долгую жизнь [Цзун Линь, б. г., с. 2а].

Первая неделя нового года также была исполнена особого смысла. Каждый ее день считался днем определенного домашнего животного — петуха, собаки, свиньи, барана, буйвола, лошади. Седьмым был день человека. В ту эпоху существовал обычай в первый день года вывешивать на воротах изображе-

ние петуха, оберегавшее от злых духов [Эршиу ши, т. 3, с. 2025; Цзун Линь, б. г., с. 3а]. Самым важным считался, конечно, день человека. По сообщению Цзун Линя, в этот день «готовят похлебку из семи видов овощей. Из узорного шелка или золотого листа (разноцветный шелк, расшитый золотой нитью.— Авт.) вырезают фигурку человека и вешают ее на защитный экран перед домом или носят в волосах. Женщины делают украшения хуа-шэн (женские заколки в виде цветов.— Авт.) и дарят их друг другу. Люди восходят на башни и сочиняют стихи» [Цзун Линь, б. г., с. 3а].

В те же дни проходил праздник встречи весны, знаменовавший начало сельскохозяйственных работ. Помимо официальной церемонии пахоты, сложившейся при Хань, было принято прикреплять к одежде вырезанные из расшитого шелка фигурки ласточки — символа мирного труда. Двери домов украшались надписями: «Да будет весна!» [Цзун Линь, б. г., с. 3б].

В 15-й день 1-й луны надлежало исполнить обряд поклонения духам — покровителям дома. Зажигалась масляная лампадка, к двери прикрепляли две ветви ивы. Параллельно им в ритуальные яства втыкали палочки для еды и совершали моления [Цзун Линь, б. г., с. 4а]. Вечером женщины чествовали богиню туалета Цыгу, молили о богатом сборе шелковых коконов, а также «гадали о всевозможных делах». Существовало поверье, что в ту ночь по улицам ходит «Птица-оборотень» или, как ее еще называли, «Женщина Неба и Земли», «Птица незримого ветра», хватавшая девочек. Чтобы задобрить эту нечисть, в доме гасили огни, но одновременно старались произвести как можно больше шума — стучали в колотушки и двери, заставляли лаять собак. Одежду детей окропляли кровью, что должно было уберечь их от непрошеной гостьи [Цзун Линь, б. г., с. 5а].

Новогодние торжества не завершались пятнадцатым днем. Пиршества, гулянья, катанья на лодках продолжались до конца месяца. В последних его числах двор по ночам освещали тростниковыми факелами, чтобы окончательно прогнать злых духов [Цзун Линь, б. г., с. 5а].

В начале 2-й луны отмечался древний праздник плодородия «шэ» (106), для которого каждая династия устанавливала свою дату. В день «шэ» жители деревни собирались для совместной трапезы и принесения жертв духам земли [Цзун Линь, б. г., с. 5б].

Цикл весенних праздников, проникнутых идеей животворящей силы природы, завершался обрядами начала 3-й луны, издревле считавшегося в Китае временем начала полевых работ. Традиционно большое значение придавалось празднику «очищения». При Хань его отмечали в первый день месяца, впоследствии — в третий. В III в. по старому обычаю жители Лояна выходили на берег р. Ло, чтобы «очиститься» у ее вод. Им-

ператоры совершали обряд у особого пруда [Эршиу ши, т. 2, с. 1140]. Однако к тому времени праздник утратил свой прежний религиозный смысл, и для его объяснения привлекали новые легенды [Эршиу ши, т. 2, с. 1220]. Среди аристократии ритуал «очищения» принял вид пикников у реки, увеселительных прогулок на лодках. В воду опускали кубки с вином, и под звуки музыки гуляющие вылавливали, осушали их и сочиняли стихи. Игры и шутки были неизменными спутниками таких прогулок. Многие, в том числе талантливейшие поэты той эпохи, посвятили празднику «очищения» стихи, воспевающие очарование весны и свежесть расцветающей природы. Не оставалась без внимания и гастрономическая часть праздника. На Юге пекли сладкие пирожки с медом под названием «язык дракона» [Цзун Линь, б. г., с. 76].

В рассматриваемый период появился весенний праздник «цинмин» (107) — «чистого света» в его дошедшем до нашего времени виде — как день поминовения усопших, когда на могилах предков совершался торжественный обряд жертвоприношения [Эршиу ши, т. 2, с. 1136]. На Севере, в районе Шаньси, ему предшествовали народные празднества «ханьши» (108) — «холодной пищи». Еще в 30-х годах II в. чиновник Чжоу Цзю, получив назначение на пост правителя Бинчжоу, обнаружил, что тамошние жители в конце зимы по месяцу не поддерживают огня в очагах. Из гуманных соображений Чжоу Цзю повелел народу ограничиться тремя днями [Фэн Чан-фэн, 1970, с. 55]. Позднее Цао Цао вообще запретил этот обычай, пригрозив нарушителям полугодовой каторгой, но безуспешно [Оуян Сюнь, 1959, цз. 4, с. 4а]. По свидетельству Цзун Линя, во времена Северных династий праздник «холодной пищи» отмечался в течение трех дней как раз накануне праздника «чистого света», когда «дуют свирепые ветры, льют обильные дожди». В эти дни постились: ели приготовленные заранее ячменную кашу с овощами и молочные продукты. Повсюду изготавливали фигурки петухов и кур, устраивали петушиные бои. Особенно много радости праздник «холодной пищи» приносил молодежи: юноши и девушки играли в поло, развлекались перетягиванием каната, качались на подвешенных между деревьями качелях, к тому времени, по-видимому, перенятых древними китайцами у западных народов [Цзун Линь, б. г., с. 6а].

В 4-м месяце появился новый, чисто буддийский праздник — день рождения Будды, отмечавшийся на 8-й день. В VI в. Ян Сюань-чжи описал, как проходил этот праздник в Лояне. Торжества открывались парадом всех статуй Будды, имевшихся в городе (числом более тысячи) и заблаговременно собранных в парке Цзинмин, откуда праздничная процессия двигалась к воротам императорского дворца. Сотни тысяч людей, украсивших себя цветами, выходили на улицы. «Флаги и бунчуки теснились, как лес, дым благовоний струился, подобно туману. От

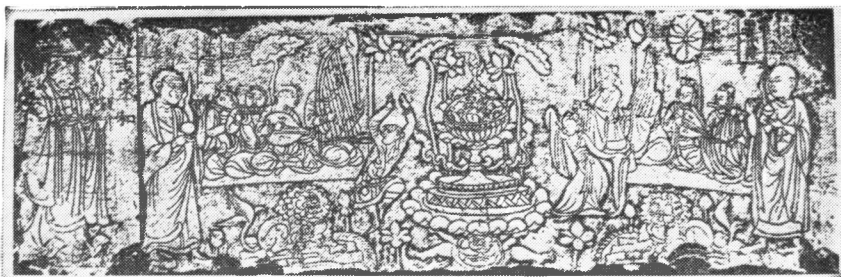


Рис. 46. Буддийское вегетарианское пиршество. С барельефа VI в.
[Ван Цзы-юнь, 1957, илл. № 15].

индийской музыки и буддийских песнопений содрогались небеса и дрожала земля», — пишет Ян Сюань-чжи, отдавая дань, возможно, не красоте слога, а представлению о способности праздничного начала влиять на мировые стихии [Фань Сян-юн, 1958, с. 133]. Вечером устраивались представления циркачей и вегетарианские пиршества (рис. 46).

Крупнейшим летним праздником был день «дуанью» (109) — «двойной пятерки», т. е. 5-й день 5-й луны. Пятый месяц издавна считался в Китае несчастливым. Твердо держалось поверье, что ребенок, родившийся в день «двойной пятерки», навлечет беду и что в 5-й луне опасно спать на высоких постелях или взбираться на крышу, ибо так человек может повстречаться со злыми духами [Цзун Линь, б. г., с. 76]. Праздник «двойной пятерки» традиционно сопровождался разнообразными магическими обрядами, изготовлением талисманов и оберегов.

Разумеется, формы магической практики со временем изменялись. Одни исчезали, как, например, популярные при Хань персиковые амулеты гань-мао, запрещенные после падения династии [Vodde, 1975, с. 286]. Другие дополнялись новыми деталями. Еще в ханьскую эпоху верили, будто кровь жабы, слывшей в Китае бессмертной тварью, делает человека неуязвимым для стрел и копий. Гэ Хун дает более подробный рецепт: жабу надо поймать в полдень 5-го дня и высушивать в тени 100 дней. Затем жабу надо проволочить по земле за левую ногу, и тогда из нее выльется секрет. Если левой рукой смазать этим секретом тело, стрелы будут отскакивать от него, не причинив никакого вреда [Гэ Хун, б. г., с. 39—40]. Еще во II в. существовал обычай носить в день «двойной пятерки» кусочки шелка пяти цветов, оберегавшие их владельца от оружия. Цзун Линь свидетельствует, что в этот день руку повязывают разноцветными кусочками шелка, чтобы оградить себя от оружия и чумы [Цзунь Линь, б. г., с. 86]. Кроме того, многие отправлялись собирать целебные травы, что служило одновременно увесели-

тельной прогулкой; из листьев полыни делали человеческие фигурки и вешали их на ворота, чтобы отогнать вредоносные силы. Люди дарили друг другу шелковые шнуры и ленты [Цзун Линь, б. г., с. 76].

Важной частью празднеств стало катанье на лодках. Тогда же широкое распространение получила легенда о том, что именно в этот день утопился Цюй Юань, а потому появился обычай бросать в воду завернутые в шелк рисовые лепешки, чтобы упокоить душу несчастного поэта. Наконец, в эту же эпоху с праздником «двойной пятерки» стали связывать лодочные гонки, первоначально возникшие, по-видимому, независимо от него [Bodde, 1975, с. 314].

День летнего солнцестояния также исчез как религиозный праздник. Источники рассматриваемой эпохи более не сообщают о принесении в этот день жертв предкам и об обычае чистить колодцы, связанном с идеей обновления воды, подобно обновлению огня зимой. Однако ему еще сопутствовали некоторые обряды, впоследствии целиком поглощенные «двойной пятеркой», — в тот день пекли рисовые лепешки, а руку повязывали разноцветными лоскутками шелка под названием «нить долгой жизни» [Цзун Линь, б. г., с. 86]. Июльский праздник «фу-жи» (110) также утратил свое прежнее значение, но Цзун Линь упоминает о новом обычае — со времен Вэй в этот день «готовили суп с лапшой, дабы отвратить злые силы» [Цзун Линь, б. г., с. 86].

Еще в древности, вероятно в период Поздней Хань, сложилась легенда о разлученных друг с другом Ткачихе и Пастухе. Согласно этой легенде, Ткачиха была дочерью Небесного царя. Дни напролет ткала она небесную одежду из пряжи облаков, и отец, сжалившись над ней, выдал ее замуж за Пастуха, жившего на другом берегу Небесной Реки. Однако, став женой, Ткачиха забросила свою работу, и тогда разгневанный отец вернул ее обратно. С тех пор лишь раз в год, в 7-й день 7-го месяца, происходит встреча Ткачихи и Пастуха. Вечером 7-го дня женщины продевали разноцветные шелковые нитки в иголки, имевшие семь ушков, если позволяли средства, — золотые, серебряные, нефритовые. Во дворе раскладывали тыквы, и если за ночь паук сплетал на них паутину, это считалось хорошей приметой [Цзун Линь, б. г., с. 9а].

В 15-й день 7-й луны уже широко отмечался важный буддийский праздник поминовения всех бесприютных и забытых душ — «юйланьпэнь» (111), тоже в первую очередь семейный.

Популярнейшего впоследствии праздника «середины осени» до VII в. еще не существовало, но его дата — середина 8-й луны — занимала определенное место в верованиях того времени. В 14-й день 8-го месяца, сообщает Цзун Линь, лбы детей кропили красной водой. Ее называли «небесным пламенем», и она якобы оберегала от болезней. Из расшитого шелка шили ме-

шочки «просветления глаз» и дарили друг другу [Цзун Линь, б. г., с. 96]. О назначении упомянутых мешочков несколько подробнее говорит император — поэт VI в. Сяо Ган, посвятивший этому обычаю оду. Предисловие к оде гласит: «В четырнадцатый день восьмой луны женщины шьют из разноцветного шелка мешочки „просветления глаз“, украшенные жемчугом. На рассвете они собирают в них росу и смазывают ею глаза» [Магнелу, 1977, с. 132]. Мешочки «просветления глаз» служили, очевидно, своеобразным талисманом, который, по верованиям тех времен, помогал обрести способность воочию видеть духов.

Последним осенним праздником был праздник «чунцзю» (112) — «двойной девятки». Возникший только в III в., он нес на себе явную печать влияния ученого сословия: в этот день полагалось восходить на холмы, любоваться осенним пейзажем, пить вино с хризантемами. О том, как праздновалась «двойная девятка» в народе, «Записи о календарных празднествах...» кратко сообщают: «Четыре сословия народа устраивают пиршества на открытом воздухе» [Цзун Линь, б. г., с. 10а].

**ЯЗЫК, ПИСЬМЕННОСТЬ,
ФИЛОЛОГИЧЕСКАЯ
ТРАДИЦИЯ**



**КИТАЙСКИЙ ЯЗЫК
И ПИСЬМЕННОСТЬ**

Функциональное и структурное развитие китайского языка в эпоху «смутного времени» происходило под определяющим влиянием этнических и демографических процессов. Смешение разнородных этнических групп на Севере и Юге Китая происходило по-разному с точки зрения той роли, которую играл в нем китайский язык: в первом случае он стал лингвистическим субстратом, на который наложился язык разноплеменных завоевателей, во втором — суперстратом, воздействовавшим на языки коренного населения Юга. Центральноазиатский суперстрат на Севере и южноазиатский субстрат на Юге оказали решающее воздействие на формирование диалектов китайского языка III—VI вв.

Структурное развитие китайского языка

В первых веках нашей эры завершился период существования позднего древнекитайского языка и началось формирование раннего среднекитайского.

На протяжении III—VI вв. морфема китайского языка существенно упростилась. В начале слога исчезли стечения согласных. На конце слога сохранились только глухие шумные -р, -t и сонанты -m, -n, -ng. Суффикс -s отпал, и в слогах с этим суффиксом развился особый тон, который в трудах китайских филологов того времени получил название «уходящего». Так формировалась система четырех среднекитайских тонов, которая впервые была описана Шэнь Юэ в трактате «Сы шэн пу» (см. ниже, с. 236).

Важные изменения произошли также в структуре китайского слова. Как уже упоминалось выше, в позднем древнекитайском языке эпохи Хань встречается сравнительно немного двусложных слов. Словарь «Фанъянь» («Местные слова»), представ-

ляющий собой собрание разговорной лексики китайского языка того времени, содержит лишь ограниченное число двусложной лексики, которая к тому же не всегда понятна по своей структуре. Исследователи раннего среднекитайского языка уже приводят сотни двусложных слов разговорного языка, которые можно встретить в текстах III—VI вв. [Тан Сю-хуэй, 1973, с. 483—495].

Существенные изменения претерпела система личных местоимений. Вместо сложной системы личных местоимений древнекитайского языка, которая предусматривала наличие двух функционально различных морфем для каждого лица, в раннем среднекитайском языке мы находим более простую систему с одной морфемой для каждого лица, которая используется во всех функциях [Тан Сю-хуэй, 1973, с. 2—129; Гуревич, 1974, с. 1—7].

Как и в древнекитайском, в среднекитайском языке отдельная именная морфема обозначала не единичный предмет, а множество предметов, имеющих одинаковое название, предикативная морфема обозначала действие или качество, относящееся к любому временному плану и к любой интенсивности своего проявления. Диапазон конверсии морфем в раннем среднекитайском языке сузился, что привело к росту числа аналитических форм.

В раннем среднекитайском языке существительное приобретает новую особенность: вместо прямого сочетания существительного с числительным появились формы с классификаторами «голова» (для животных), «простенок» (для строений) и т. п. Однако в письменных текстах того времени встречается лишь сравнительно небольшое число классификаторов, а классы слов, с которыми они могли сочетаться, еще не вполне сформировались.

Развитие аналитических форм глагола привело к образованию новой морфологической категории — сложных глаголов направления движения, которые представляли собой сочетание глагольной морфемы с конкретным значением и глагольной морфемы с абстрактным значением типа дяодэ (113) — (ловить + получить) «поймать», тяочу (114) — (прыгать + выходить) «выпрыгнуть» и т. п.

Насколько можно судить по письменным текстам, видо-временные формы глагола раннего среднекитайского языка образовывались с помощью служебных элементов, стоящих перед глагольной морфемой. Есть основания подозревать, что в разговорном языке того времени суффиксальный способ образования временных форм глагола был более распространен, чем это отражено в письменных текстах. Записи разговорного языка, в которых суффиксальный способ образования видо-временных форм обнаруживается во вполне развитом виде, относятся к VII в. Естественно предположить, что начало образования суф-

фиксальных форм приходится на период раннего среднекитайского языка III—VI вв. Следует заметить, что этимология древнекитайских морфем вида и времени неясна, между тем как этимология перфектной морфемы — «кончать», «завершать», а показателя будущего времени — «долженствовать». Такое появление знаменательных элементов в функции служебных морфем является одним из наиболее явных признаков смешения языков, что вполне согласуется с данными этнической истории китайцев III—VI вв. Столь быстрая перестройка грамматической структуры китайского языка в сравнительно короткое время могла произойти лишь в результате активных языковых контактов на всей территории Китая.

Ареальное развитие китайского языка

Данные словаря «Фанъянь» показывают, что в эпоху Хань диалекты древнекитайского языка делились на шесть больших групп, причем основной лингвистической границей была линия, делившая область распространения древнекитайского языка на западный и восточный ареалы и проходившая по долине р. Фэньхэ и далее на юг до пересечения с Янцзы [Serguys, 1959, с. 98—99].

Перегруппировка старых диалектов и формирование новых происходили под влиянием миграций значительных масс китайского населения с севера на юг и кочевой населения Центральной Азии на территорию Северного Китая.

Важнейшим результатом миграций кочевников было распространение двуязычия. Однако правильное усвоение языка нового места обитания оказалось уделом лишь немногочисленной верхушки. Большая часть пришельцев могла изучать китайский язык на слух и пользоваться им по собственному разумению в условиях, когда китайское население в местах их проживания зачастую составляло меньшинство. Такая ситуация не могла не привести к возникновению креолизированных вариантов китайского языка.

Область распространения современного северокитайского диалекта в узком смысле этого термина охватывает ту же северную часть провинции Хэбэй, а также Шаньси, Шэньси, Нинся, что и область расселения сюнну в эпоху Хань и в III—VI вв. Весьма вероятно, что границы этой лингвистической области датируются началом новой эры и что язык сюнну был тем лингвистическим суперстратом, на основе которого сформировался далекий предшественник современного северного диалекта.

Именно в Северном Китае возникло значительное количество нововведений в китайском языке, которые в дальнейшем распространились на юг вместе с массами китайских переселенцев. Одной из отличительных особенностей китайского языка

III—VI вв. было употребление личного местоимения *ци* (115) «он». В современных северокитайских диалектах это местоимение уже не употребляется, но его можно встретить в диалектах Южного Китая [Юань Цзя-хуа, 1965, с. 45, табл. 20]. Северной границей современного распространения местоимения *ци* является Янцзы. А это означает, что население, которое пользовалось этим местоимением на Среднекитайской равнине, переместилось в Цзяннань. Соответственно вакуум, образовавшийся в результате этого на Среднекитайской равнине, был заполнен населением, которое пользовалось местоимением третьего лица «та» (116). Это население могло прибыть только из северных районов Китая.

Исследование диалектов периода династии Хань показало, что одной из характерных черт разговорного языка южной и восточной частей Великой равнины было отсутствие *-п* в рифмах класса хань [Ло Чан-пэй, Чжоу Цзу-мо, 1958, с. 74]. Исследование языка «Хуайнаньцзы» показало, что в диалекте, на котором написан этот памятник, не различаются конечные носовые заднеязычные и переднеязычные сонанты *-п* и *-пг* в классах юань и дун [Ло Чан-пэй, Чжоу Цзу-мо, 1958, с. 30]. Сравнение с современными лингвистическими границами показывает, что эта особенность по-прежнему характерна для современных диалектов южнее Хуанхэ, однако граница отсутствия конечного *-п* сместилась далеко на юг и теперь проходит южнее Янцзы.

Миграции древнекитайского населения на юг в значительных масштабах начались еще в эпоху Хань. Но как явствует из материалов словаря «Фаньянь», приморская территория между Шаньдуном и дельтой Янцзы, а также междуречье Цзян — Хуай не имели тогда значительного китайского населения и были населены частично ассимилированными потомками восточных и, которые составили этнический субстрат китайского населения этого района. Соответственно язык этого народа стал лингвистическим субстратом этих диалектов. В результате изолированного развития в условиях различного этнического окружения и активных лингвистических контактов произошло формирование новых диалектов китайского языка и наметилась их новая структура. На смену древней структуре диалектов, характерной для эпохи Чжоу и Хань, которая сложилась на основе древнейшего расселения китайских племен в начале I тысячелетия до н. э., пришла новая структура, основанная на демографических процессах последних столетий. В ее основе лежало четкое противопоставление северных диалектов южным.

Об этом противопоставлении свидетельствовал известный филолог того времени Янь Чжи-туй. Он писал, что в целом речь образованного китайца-южанина правильнее, чем речь образованного китайца-северянина. Однако речь простолюдина-северянина правильнее речи простолюдина-южанина. Он прямо указывал на следы активных лингвистических контактов с племе-

нами Центральной Азии и Южного Китая: речь жителей Южного Китая была окрашена словами из языков у и юэ, а к речи жителей Северного Китая были примешаны слова из языков северных кочевых племен, осевших в Китае [Yen Chih-t'ui, 1968, с. 189; см. также: Чжоу Цзу-мо, 1957, с. 79].

Функциональное развитие китайского языка

В III—VI вв. китайский язык представлял собой не только совокупность различных территориальных диалектов, но отличался весьма примечательной вертикальной структурой. Социальная стратификация языка того времени была основана на противопоставлении правильной речи образованных чиновников и речи простолюдинов, подверженной влияниям языковых контактов с народами различного происхождения.

Янь Чжи-туй оставил нам свои наблюдения над китайским языком VI в. По его мнению, различие между речью чиновников и простолюдинов было наибольшим на юге: «Если даже сменить одежду, различие между чиновником и простолюдином на юге станет очевидным после того, как будут произнесены несколько слов, но на севере, если из-за стены слушать разговор придворного с крестьянином, различие между ними не установит и за целый день» [Yen Chih-t'ui, 1968, с. 189; см. также: Чжоу Цзу-мо, 1957, с. 79].

Как уже упоминалось выше, среди китайского населения, переместившегося на юг в III—VI вв., были не только крестьяне, но и богатые служилые кланы, переселившиеся вместе с императорским двором. Они составили основу государственного аппарата Южных династий. Образованные служилые люди с севера по своему культурному развитию стояли выше южан, которые с давних пор проходили здесь службу. Это различие они старались подчеркивать, в частности, и в языке. Даже потомки северян продолжали говорить на северных диалектах и обучали им своих детей. Вот почему Янь Чжи-туй, семья которого из Шаньдуна перебралась в Хубэй, и через сто лет все еще говорил на языке своих предков. Этот язык уже не был похож на реальный язык севера и юга, но именно его он считал правильным. Его высоким требованиям к языку сумели удовлетворить лишь немногие северяне. «С тех пор как я приехал в Есянь, я видел только Цуй Цзы-юэ и его племянника Цуй Чжэня, Ли Цзу-жэня и его младшего брата Ли Юя, которые обращали внимание на свою речь и говорили достаточно правильно» [Yen Chih-t'ui, 1968, с. 189; Чжоу Цзу-мо, 1957, с. 80].

Произношение в этом языке было книжным и в значительной мере искусственным. В поучении молодому поколению семьи Янь Чжи-туй говорил, что сам «никогда не решался на-

звать какой-нибудь предмет, не справившись в книгах» [Yen Chih-t'ui, 1968, с. 190; Чжоу Цзу-мо, 1957, с. 81].

Можно лишь высказывать предположения относительно того, что представляла собой грамматика разговорного языка, на котором разговаривал Янь Чжи-туй и другие ревнители «правильной речи»? Скорее всего она более тяготела к литературному языку эпохи Хань, чем к современному разговорному языку. Однако здесь не могло не быть ограничений, которые предъявлялись требованием понятности устной речи. Естественно полагать, что лексика этого языка и произношение отдельных слов — прежде всего слов культуры — могли довольно значительно отличаться от разговорной нормы, хотя по своему грамматическому строю он был близок к живому языку того времени.

Таким образом, очевидно, что в эпоху «смутного времени» существовало противопоставление народной речи языку образованных чиновников. На народную речь влияли контакты с языками других народов на Севере и на Юге, она содержала значительное количество слов из этих языков. Речь образованных чиновников была ориентирована прежде всего на письменные тексты. В этот период делались попытки сохранить устную форму письменного языка эпохи Хань, но они, по-видимому, успеха не имели.

Китайский язык и распространение буддизма

Важным фактором, оказавшим влияние на китайский язык первых веков нашей эры, был буддизм.

Буддизм вырос на почве индийской культуры. Проповедь буддийского учения за пределами Индии не могла обойтись без упоминания индийских терминов и реалий, которые в новых условиях заимствовались в их исходной индийской форме или переводились на иностранные языки. Для распространения буддизма в Китае потребовалось создание новых религиозных и культурных терминов, передача множества индийских собственных имен и географических названий. За короткое время в Китае была разработана рациональная техника передачи буддийской терминологии на китайский язык. Она оказалась настолько удачной, что многие из новых слов легко вошли в китайский язык и сохраняются в нем до сих пор.

В условиях взаимодействия двух культур существуют два основных пути заимствования иностранных слов: прямое заимствование в исходной фонетической форме и калька — передача иностранного слова в переводе на родной язык. При переводе текстов буддийского вероучения на китайский язык были сделаны опыты как прямого заимствования, так и калькирования. Соотношение этих двух способов является примечательной особенностью китайской культуры. Примерами прямого заимствования являются имена Будда и Шакьямуни, Футо и Шицзявэнь,

которые в момент создания этих терминов звучали примерно как Бутта и Шакьямун [Watters, 1889, с. 387—388]. Однако наряду с этим в китайских философских произведениях можно встретить имя Будды в форме Чжичжэ — «Знающий», Цзюэ — «Бодрствующий», «Пробужденный», Цзинцзюэ — «Обладающий чистым разумом». Наряду с транскрипцией Шицзявэнь (позднее Шицзямуни) в философских произведениях можно встретить китайский перевод этого имени как Нэн жэнь — «Способный к благоволению».

В китайский разговорный язык эти два имени вошли не в виде полной транскрипции и не в виде калек, а в виде, сокращенном до первого слога: Фо — Будда, или до первых двух: Шицзя — Шакьямуни. Аналогичным образом в китайский язык вошли Ананда в форме Анань, Манджушри в форме Вэньшу и т. п. Бог смерти Ямараджа вошел в китайский язык также в сокращенной форме Яньло-ван. Двусложные слова, обозначающие демонов индийской демонологии, — Мара, Ракша, Якша, передаются через Мало, Лоча, Еча [Watters, 1889, с. 396—397].

Вместе с буддийской религией в китайский язык вошли космологические и географические понятия и названия, встречающиеся в буддийских текстах: «саха» — мир, в котором обитают живые существа, получил в китайской транскрипции название «шапо». «Джамбудвипа» — материк, на котором находятся страны, исповедующие буддизм, передается транскрипцией слова «Джамбу» и переводом слова «двипа» (материк) — «Чжаньбу чжоу» [Watters, 1889, с. 427].

В китайском языке словом, обозначающим самое большое число, является «вань» — «10 тысяч», для обозначения больших чисел требуются сложные производные слова. Из санскрита в китайский язык пришли слова для обозначения больших чисел: «лоча» — «100 тысяч», «цзюйти» — «10 миллионов», «наюта» — «100 миллиардов». Санскрит обогатил китайский язык также названием минимального отрезка времени — «кшана», которое было транскрибировано как «чжана» — «мгновение». Бесконечно длинный отрезок времени, измеряемый в брахманизме днем жизни Брахмы, который считается равным 432 миллион лет простых смертных и называется «кальпа», передается в китайской транскрипции словом «цзепо» [Watters, 1889, с. 430].

При передаче буддийской философской терминологии чаще всего использовались традиционные термины китайской философии. Так, например, понятие буддийской философии «дхарма» было переведено китайским термином с тем же значением — «фа» (закон). Термины «падам» и «марга» были переведены словом «дао» (путь). Термин «карма» (предопределение) был переведен китайским термином «е» (профессиональное занятие). Термин «парамита» (спасение) был передан китайским словом «ду» — «переправа» (в смысле переправы через океан нашей бренной жизни).

Некоторые слова китайского языка были использованы в терминологическом смысле. Китайскому слову «чу», первоначально обозначавшему «сталкиваться, схватываться», в переводах буддийских текстов было придано значение «касаться» или «воздействовать на органы чувств». Слово «сян» — «образ», «вид» приобрело в переводах буддийских сочинений значение «знамение, символ, признак». Это слово, в частности, употребляется в выражении «32 признака Будды».

В тех случаях, когда для перевода санскритского слова было невозможно найти соответствующее односложное слово китайского языка, во множестве создавались двусложные термины, например: «луьхуэй» — «вращение», «чжаньшэнь» — «переплощение», «цзето» — «освобождение», «даоши» — «руководитель» и т. д. Так появилось значительное количество многосложных слов, которые прочно вошли в китайский язык и остаются там по настоящее время. Способ передачи иностранных терминов с помощью перевода иностранного слова на китайский язык был разработан именно в то время. В дальнейшем этот метод использовали уже в новое время, когда появилась потребность в создании новой терминологии для перевода европейских понятий. Часть буддийских религиозных терминов в новое время секуляризована и превращена в термины науки и политики.

Среди деятелей китайского буддизма существовало два подхода к проблеме буддийской терминологии. Как уже отмечалось выше, при переводе буддийской религиозной и философской терминологии широко использовались термины китайской философии и вообще китайские слова в их собственном значении. Однако различие в значениях слов в буддийских и традиционно китайских философских текстах вызывало нежелательные ассоциации у тех, кто недостаточно был знаком с буддийской философией. Поэтому выдающиеся деятели китайского буддизма более позднего времени — Сюань-цзан и Цзин — в своих новых переводах непосредственно с санскрита старались не пользоваться односложными терминами, общими для китайской и буддийской философии, а создавали транскрипции таких терминов, как «дхарма», «карма», «парамита» и т. п. Однако они не смогли достигнуть своей цели — их громоздкие транскрипции остались в философской литературе, между тем как односложные и двусложные термины, созданные в эпоху Шести династий, глубоко вошли в китайский язык и функционировали как слова китайского языка.

Эволюция китайской письменности

На протяжении III—VI вв. непрерывно возрастало количество иероглифов, встречающееся в литературных текстах. Словарь «Шовэнь», служивший основным пособием при изучении иероглифической письменности с начала II в. н. э., через не-

сколько столетий оказался недостаточным. Поэтому в рассматриваемый нами период появились два новых словаря китайской иероглифической письменности — «Цзылинь» («Лес письмен») и «Юйпянь» («Яшмовая книга»).

Создание «Цзылиня» датируется весьма неопределенно — с 265 по 420 г. н. э. Известно, что при династии Северная Вэй филолог Цзянь Ши подавал на высочайшее имя доклад с описанием достоинств этого словаря. Позднее Фэн Янь, филолог эпохи Тан, писал, что «в эпоху династии Цзинь жил некий Люй Чжэнь, большой знаток классических текстов, который коллекционировал редкие иероглифы и написал „Цзылинь“ в семи главах, который делился также на 540 ключей. В словаре насчитывалось 12 824 иероглифа. Ключевые классы этого словаря были такими же, что и в „Шовэне“. Однако то, что отсутствует в „Шовэне“, можно в избытке найти в словаре Люя» (цит. по: [Чжоу Цзу-мо, 1956, 28]).

Словарь «Цзылинь» погиб во время бурных исторических событий на рубеже правления династий Сун и Юань. На основании более поздних исследований установлено, что «Цзылинь» был словарем типа «Шовэня», однако число знаков в нем было больше: в «Шовэне» их 9353, между тем как в «Цзылине» — 12 824, причем некоторые иероглифы приводятся в иных графических вариантах. По свидетельству танского филолога Чжан Хуай-гуаня, начертания в стиле сяочжуань в «Цзылине» отличались от соответствующих начертаний в «Шовэне». Наконец, между этими словарями существовали и некоторые расхождения в толковании общих знаков.

Словарь «Юйпянь» был составлен по императорскому указу придворным ученым династии Лян Гу Е-ваном в 543 г. В отличие от «Цзылиня» он сохранился до наших дней, однако в значительно измененном виде, так как сунские филологи существенно дополнили его новыми знаками. От первого издания сохранилась лишь небольшая часть, которая позволяет представить, как выглядели словарные статьи «Юйпяня» в их первоначальном виде. Чтения по фаньце первого издания «Юйпяня» сохранились в японском труде «Бансё мёги» («Названия и значения десяти тысяч образов»); исследование фаньце этого словаря свидетельствует о том, что система чтений лишь в деталях отличалась от системы чтений иероглифов в «Цюне» [Ван Ли, 1963, с. 422].

Тот же Фэн Янь в «Увиденном и услышанном» сообщает, что в «Юйпяне» содержалось 16 917 знаков китайского письма. В современном «Юйпяне» содержится 22 561 знак. Эти цифры показывают темпы роста числа знаков китайского письма с VI по X в. Таким образом, «Юйпянь» насчитывал больше знаков, чем «Цзылинь», а «Цзылинь» содержал их больше, чем «Шовэнь». Это отражало как постоянное увеличение числа иероглифов, находившихся в обращении, так и потребность в по-

собиях для того, чтобы практически пользоваться этой массой знаков.

В III—VI вв. завершилась эволюция графической формы китайской иероглифической письменности. В то время она приняла ту графическую форму, в которой существует и в настоящее время. Стиль «лишу», сформировавшийся после реформы китайской письменности, проведенной Ли Сы в 221 г. до н. э., был основным стилем начертания знаков китайского письма эпохи династии Хань. В дальнейшем графика лишу стала развиваться в направлении формирования скорописного стиля «цаошу» — «травяное письмо», названного так потому, что скорописные линии знаков, переходящие из одной в другую, производили впечатление спутанных стеблей травы. Каллиграфия в то время стала полноправной областью изобразительного искусства.

Усилиями каллиграфов того времени были созданы два варианта «цаошу». «Чжанцао» — «регулярное цаошу» представляло собой стиль, требовавший такого начертания знака, при котором кисть не отрывалась бы от бумаги, но соединение соседних знаков запрещалось. «Куанцао» — «бешное цаошу» допускало соединение соседних знаков таким образом, что текст, написанный знаками этого стиля, наносили на бумагу, не отрывая от нее кисти.

Начертание знаков в стиле «цаошу» приводило и к их существенной деформации и упрощению. Эти упрощения далеко не всегда были стандартизированными, поэтому стиль «цаошу» применялся прежде всего в частной переписке, в личных документах и в художественных надписях, которые рассматривались как произведения изобразительного искусства. Расширение функций китайской письменности и увеличение числа людей, владеющих ею, вызвали необходимость разработки курсивного письма, где иероглифы имели бы более простые начертания по сравнению с уставными формами.

Изобретение курсива «синшу» удобного для неофициальных документов, принадлежит каллиграфу Лю Дэ-шэню (60—90-е годы II в. н. э.). Знаки «синшу» были более удобны для быстрого начертания, они были проще знаков уставного начертания, но вместе с тем сохраняли сходство с ними, что давало возможность понимать курсив даже в том случае, если курсивное начертание было незнакомо читателю.

Ученики Лю Дэ-шэна Ху И и Чжун Чжоу в начале правления династии Вэй продолжали дело своего учителя. Они разработали новый стиль начертания, отличавшийся от лишу тем, что не имел утолщенных линий, которые были характерны для стиля времен династии Хань. Этот стиль получил название «чжэншу» — «правильное начертание» (в дальнейшем — «кайшу»). Это были знаки современного начертания, которые сохранились неприкосновенно вплоть до реформы 1956 г. [Дун Цзо-

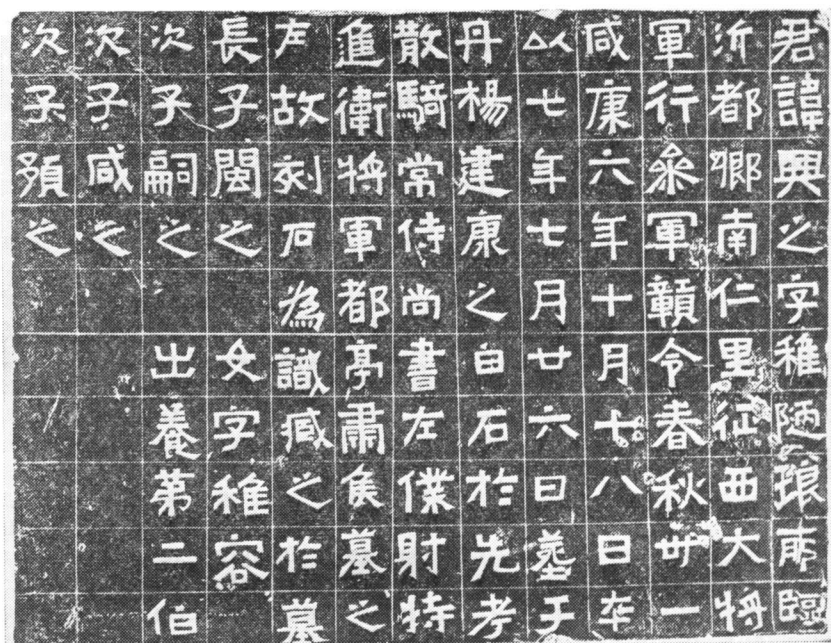


Рис. 47. Образец стандартного почерка начала IV в.
Эпитафия на могиле двоюродного брата каллиграфа Ван Си-чжи
[Наньцзин жэньтайшань, 1965, с. 31].

бинь, 1967, с. 76—77]. На основании нового начертания знаков китайского письма был снова разработан курсив «синшу» и скоропись «цаошу». В создании скорописи, восходящей к почерку «кайшу», видную роль сыграл художник и каллиграф Ван Си-чжи (рис. 47).

РАЗВИТИЕ ФИЛОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

По мере того, как изменялся китайский язык, мы можем проследить в III—VI вв. и трансформацию представлений об этом языке.

Комментарии к филологическим трудам

В эпоху Хань филология развивалась прежде всего как прикладная наука и реализовалась в виде комментариев к классическим произведениям. В III—VI вв. возникают комментарии и к древнейшим словарям.

Комментарии к «Эръя» и «Фаньяню» сделаны выдающимся

ученым периода Шести династий Го Пу (276—324). Как и большинство ученых средних веков, он был энциклопедистом, владевшим всеми знаниями своего времени. Он хорошо знал не только классические произведения, но также математику, астрономию, ботанику, зоологию, географию и другие науки, входившие в средневековый комплекс естественнонаучных знаний. Положение ученого того времени обязывало к занятиям гадательной практикой, и он был известен современникам как прорицатель, к которому обращались за советами многие влиятельные люди.

Жизнь Го Пу была наполнена бурными событиями. Он родился в уезде Вэньси современной провинции Шэньси. Вскоре после нападения сяньбийцев и других центральноазиатских племен на Северный Китай он собрал большую группу родственников и друзей, которые вместе с семьей отправились искать убежища на юге, где проделали путешествие от Луцзяна до Цзияна (современный Цзянинь, провинция Цзянсу). В дальнейшем ему приходилось часто бывать при дворе восточной династии Цзинь в Цзянькане. Многочисленные поездки обогатили Го Пу не только впечатлениями, но и знанием природы и географии страны.

Естественнонаучные интересы Го Пу повлияли на выбор текстов, которые он комментировал: «Чуские строфы Цюй Юаня», «Книга гор и морей», «Биография Му Тяньцзы», словарь «Эръя» и словарь «Фанъянь». Этот выбор целиком определялся тем, что именно здесь он мог наиболее полно проявить свои глубокие познания в области китайской географии, ботаники, зоологии, геологии. Комментарии Го Пу к этим книгам представляют собой самостоятельную ценность для истории китайской филологии и естественных наук: они не только толкуют смысл старого текста, но в значительной степени являются самостоятельным сочинением, в котором информация по определенной теме излагается в связи с текстом древнего памятника. В такой форме только и могла существовать наука в раннесредневековье. Описание растений, животных, минералов в форме отдельных сочинений появилось значительно позднее. В эпоху Го Пу их описание можно было сделать только в форме комментария к древнему сочинению. При этом он предпочитал комментировать не классические тексты, где уже существовали традиции в понимании и толковании, каждое же отклоняющееся от них толкование могло рассматриваться как ересь, а брался за истолкование прежде всего научных текстов, в комментариях к которым он излагал результаты развития науки за те столетия, которые прошли со времени их составления.

До Го Пу существовало не менее десятка комментариев к «Эръя». Не все они были точны и понятны. Для того чтобы сделать свои пояснения более наглядными, он снабдил их иллюстрациями и указал чтение каждого комментируемого слова,

превратив тем самым этот словарь в своего рода определитель животных и растений.

Главная особенность комментариев Го Пу состояла в том, что он объяснял тексты ханьской эпохи языком своего времени. В комментариях Го Пу на «Фанъянь» и «Эръя» можно встретить указания на принадлежность отдельных слов к тому или иному диалекту IV в. Он упоминает об ареалах Цзин-Чу или просто Чу, а также Гуаньси — территории «к западу от заставы Ханьгугуань», Хэбэй — «к северу от Хуанхэ», Ци или Восточное Ци, Цзяннань, Цзяндун. Ареал Цзяннань представлял собой в то время довольно узкую полосу земель вдоль южного берега Инцзы, а ареал Цзяндун — восточную часть этой полосы. Чаще всего в комментариях Го Пу встречаются указания на ареал Цзяндун, где он провел большую часть времени после переселения на юг [Чжоу Инь-мэн, 1956, с. 41, 43].

В своих комментариях Го Пу уточнил смысл старых ханьских толкований с помощью двусложных слов, которые в большом количестве появились в разговорном языке. Иначе говоря, комментарий Го Пу представлял собой перевод односложных слов в глоссах «Эръя» в двусложные слова начала IV в.

В некоторых комментариях Го Пу специально указывал на то, что объясняющее слово в глоссе «Эръя» или «Фанъянь» представляет собой фонетическую транскрипцию диалектного слова [Чжоу Инь-мэн, 1956, с. 42].

У истоков теории перевода

Проповедники буддизма начинали свою деятельность в Китае с переводов основных канонических текстов на китайский язык. Вероятно, большинство монахов, прибывавших в Китай, более или менее успешно усваивали китайский разговорный язык. Однако овладение китайской письменностью было делом немногих. Поэтому буддийские проповедники в своей переводческой деятельности нуждались в помощи своих китайских учеников и последователей.

Судя по биографиям знаменитых буддийских монахов, ранние переводы буддийских текстов на китайский язык осуществлялись следующим образом. Монах-проповедник читал сутру по письменному тексту или по памяти, а затем переводил ее содержание на китайский разговорный язык. Его китайский ученик излагал в письменной форме этот перевод. В условиях, когда проповедник недостаточно владел китайской письменностью, ни одна из этих двух сторон, участвовавших в процессе перевода, не могла проверить друг друга.

Несмотря на явные недостатки такого метода перевода текстов, он был широко распространен в III—IV вв. Известно, что Дхармаракша пользовался именно этим методом. Его китайскими помощниками были Не Чэн-юань и его сын Не Дао-

чжень. Эта техника перевода могла меняться лишь в деталях. Так, например, при переводе на китайский язык «Абхидхарма-вибхасы» в 383 г. индийский монах Сангхабхути диктовал текст по памяти, другой индийский монах, Дхармананди, записывал его на санскрите, третий индийский монах, Буддаракша, переводил его на китайский язык, а китайский монах Хуэй Сун записывал китайский перевод [Ch'ep, 1960, с. 179].

К концу IV в. в Китае был накоплен значительный опыт работы над переводами буддийских текстов. Возрос уровень знания китайского языка у иностранных проповедников, появились знатоки санскрита и в среде монахов китайского происхождения. Выросла общая культура перевода: переводчики не только передавали по-китайски текст, лежавший перед ними, но и стремились отразить особенности санскритского оригинала, передать его содержание в такой форме, которая была бы наиболее удобной для восприятия в Китае. Значение буддизма настолько возросло, что руководящие деятели китайского буддизма поставили задачей полностью перевести весь буддийский канон — «Трипитаку».

Одним из первых организаторов перевода буддийских текстов на китайский язык, который придавал ему систематический характер, явился Дао-ань. Он первым стал формировать группы из индийских монахов, владевших китайским языком, и китайских монахов, владевших санскритом, для совместной работы и взаимной проверки. Когда в 401 г. в Китай прибыл Кумараджива, такая форма организации переводов была принята уже повсеместно. Кумараджива возглавлял переводческую работу в Чанъане, Гунабхадра — в Нанкине, в монастыре Джэ-тавана, основанном династией Сун, Бодхиручи — в Лояне, в монастыре Юньнинсы, основанном династией Северная Вэй, Нарендраяшас — в монастыре Тяньпинсы, основанном северной династией Ци.

Переводы буддийских текстов на китайский язык Дао-ань и Кумараджива поставили на научную основу. Они создали процедуру самого перевода, обеспечивавшую его высокое качество. Деятельность самого Кумарадживы как переводчика буддийских текстов на китайский язык создала высокий образец, которому подражали многие последующие переводчики. Среди буддийских проповедников своего времени Кумараджива выделялся хорошим знанием китайского языка, которым он овладел во время долгого пребывания в Лянчжоу, а его сотрудники Сэн Чжао и Сэн-жуй были знатоками китайского литературного стиля.

Основная проблема, которую решали переводчики, состояла в том, как сделать переводы точными и удобочитаемыми, чтобы они не только были понятными, но имели бы и эстетическую ценность. И здесь мнения разделились. Все переводчики признавали существенными обе стороны проблемы, но каждый предпочитал акцентировать лишь одну.

Ранние переводчики Ань Ши-гао и Чжи Чань предпочитали дословные переводы и не придавали особого значения их литературной форме. Однако в III в., когда буддийское учение широко распространилось в китайском обществе, переводчики стали заботиться прежде всего о том, чтобы буддийские тексты могли увлечь наибольшее число людей. Для этого они часто ограничивались тем, что передавали в переводе общий смысл оригинала в максимально доступной и стилистически наиболее совершенной форме. Так поступали Чжи Цянь и Дхармаракша. Перевод «Вималакирти пирдеша», сделанный Чжи Цянем, был подвергнут критике Сэн-жуем, который считал, что смысл оригинала был принесен в жертву стилистическим красотам [Ch'ep, 1960, с. 182].

Теоретическое решение проблемы формы и стиля перевода буддийских текстов на китайский язык было предложено Дао-анем и его учениками. Дао-ань не был знатоком санскрита, однако он был глубоким знатоком учения Будды. Он видел, что главный недостаток свободных переводов при всей их доступности в том, что переводчики, пользовавшиеся терминологией китайской философии, искажали философский смысл текста.

Дао-ань понимал, что абсолютно точный дословный перевод с санскрита на китайский невозможен, поэтому указал пять случаев, когда утрата некоторых особенностей оригинала неизбежна: если переводчики изменяют порядок предложений в оригинале, чтобы привести их в соответствие с нормами китайского языка; если переводчики для привлечения читателей прибегают к стилистическим украшениям, вместо того чтобы просто переводить оригинал; если переводчики опускают повторения, стихи, ораторские сентенции; если переводчики оставляют без перевода длинные пояснения и комментарии внутри фразы; если переводчики не переводят абзацы, в которых повторяется то, что говорилось в предшествующем. Наряду с этим Дао-ань допускал, что в ряде случаев утрата смысла при переводе неизбежна, хотя необходимо бороться за его точность и облекать переводимое в такую форму, чтобы его смогли понять невежественные миряне [Ch'ep, 1960, с. 183].

Кумараджива, которому предстояло перевести множество буддийских текстов на китайский язык, естественно, не мог не следовать теоретическим идеям Дао-аня во всех деталях. Он понимал, что ни один перевод не сможет передать все нюансы оригинала, поэтому усилия переводчика должны быть направлены на то, чтобы сделать перевод наиболее понятным для китайского читателя. Поэтому он допускал сокращения текста и истолкование отдельных слов для того, чтобы лучше донести смысл оригинала. Такая работа требовала незаурядного переводческого вкуса. Этим качеством Кумараджива был наделен достаточно, и это помогло ему создать переводы, которые до сих пор пользуются популярностью.

Распространение буддизма оказало стимулирующее воздействие и на другую область китайской филологии. Проповедники буддизма обучали своих приверженцев санскриту, который не был похож на китайский язык, и алфавитной письменности брахми, отличавшейся от иероглифики по самому принципу обозначения лингвистических единиц. Знакомство с алфавитной письменностью способствовало пробуждению у китайских филологов интереса к более глубокому анализу звуков собственного языка, что привело к возникновению новой отрасли китайской филологии — фонетики.

В буддийских сочинениях содержались многочисленные дхараны — священные тексты, предназначенные для чтения вслух и поэтому нуждавшиеся в особо тщательной транскрипции. Среди китайских читателей буддийских текстов были распространены так называемые сидань (от санскр. сидхам), санскритские алфавиты, в которых каждая буква передавалась в китайской транскрипции. Кроме того, к каждому большому буддийскому сочинению со значительным числом транскрипций прилагался санскритский алфавит с указанием китайской передачи звуков, принятой в этом тексте. Целью такого приложения было указать переход от китайской транскрипции к санскритскому оригиналу каждого транскрибированного слова. Первое из известных в настоящее время приложений алфавита брахми в китайской транскрипции появилось при переводе сутры «Праджня-парамита», изданной в 286 г. Это означает, что в III в. знание санскритского алфавита было распространено достаточно широко. Если даже считать, что идея фонетического анализа слов китайского языка и выделения отдельных звуков речи была усвоена китайской филологической наукой под влиянием индийской грамматики, то оригинальность разработки этой идеи на китайской почве неоспорима.

Алфавит санскрита представляет собой, по существу, первую в мире научно обоснованную систему классификации звуков на основе их артикуляционных признаков. Санскритский алфавит начинался с заднеязычных согласных и завершался губными, в промежутке между которыми были помещены аффрикаты и переднеязычные. Иначе говоря, последовательность согласных в алфавите соответствовала последовательности места их артикуляции внутри ротовой полости. Китайские филологи еще до знакомства с санскритом различали внутренние и внешние, глубокие и мелкие звуки родного языка. Однако эта нечеткая классификация по своим достоинствам значительно уступала детальной классификации согласных санскрита. Поэтому первый период развития китайской фонетики связан с разработкой и классификацией китайского консонантизма.

Исследование звуков родного языка китайские филологи со-

вершено логично связывали с теорией музыки, различавшей пять основных тонов и соответственно пять ступеней китайской гаммы. Каждый тон характеризовался определенной высотой и имел собственное название. В тех случаях, когда первые два основных тона делились пополам, получался семиступенный вариант китайской гаммы. Эти гаммы носили название соответственно «у инь» — «пять звуков» и «ци инь» — «семь звуков».

В скудных упоминаниях о раннем периоде развития китайской филологии постоянно встречаются указания о том, что ранние китайские филологи связывали классификацию звуков китайского языка с терминологией музыки. Существует несколько теорий, интерпретирующих связи между названиями нот и их реальным фонетическим содержанием. Наиболее вероятной из них является та, которая исходит из того, что каждая нота китайской гаммы является названием не одного звука, а целого их класса. Проблема состоит в том, чтобы решить: что именно составляет содержание каждого класса в отдельности?

Поздние интерпретации системы «пяти звуков» сводятся к тому, что каждый звук служит обозначением одного из пяти общих локальных классов китайских начальных согласных: губных, переднеязычных, заднеязычных, гортанных, аффрикат. Начальные согласные *l*- и *ž*- рассматривались как два особых класса и составляли соответственно шестой и седьмой классы начальных согласных [Ло Чан-пэй, 1956, с. 36—39]. На таблице «пяти звуков» эта система была изложена в виде открытой ладони с пальцами, где на фаланге каждого пальца были расположены звуки, входящие в каждый из классов, а согласные *l* и *ž* - располагались на самой ладони. Такое расположение классов согласных, при котором носовые сонанты располагаются в конце алфавита, целиком совпадает с расположением звуков в санскритском алфавите. Примечательно, что в принципе то же расположение начальных согласных было сохранено и в более поздних фонетических таблицах. Это свидетельствует о прямой преемственности в расположении согласных в системе, которую можно проследить от санскритского алфавита до китайских фонетических таблиц.

До нас не дошли описания китайской фонетики по системе пяти звуков, однако о них можно судить по описаниям фонетики тангутского языка, которая была последовательно проведена по этому принципу. Фонетические таблицы тангутского языка представляют собой пять вертикальных столбцов иероглифов, начальные согласные которых принадлежат пяти указанным выше классам начальных согласных. Под этими столбцами помещены два столбца слогов с начальными *l*- и *ž*- [Софронов, 1968, т. 1, с. 82—84]. Среди фонетических словарей тангутского языка встречаются словари рифм, где материал расположен по рифмам, и словари иного типа, где лексический материал расположен по классам начальных согласных. Очевидно,

что прототипом как первого, так и второго вида тангутских словарей явились китайские словари, построенные соответственно на принципе фаньце и рифм и на принципе пяти звуков.

Судя по отрывочным данным исторических источников, первыми фонетическими словарями были словари, основанные на теории пяти звуков. «Во времена династии Вэй,— писал Фэн Янь в „Увиденном и услышанном“,— был Ли Дэнь. Он написал словарь „Шэн лэй“ („Классы звуков“.— *Авт.*) в десяти главах, содержащий 1520 знаков. Знаки были классифицированы по начальным согласным» (цит. по: [Чжао Ин-тан, 1957, с. 11]). Другим словарем такого же типа был словарь Люй Цзина «Юнь Цзи» («Собрание рифм»). «Младший брат Люй Чжэня — Люй Цзин, служивший династии Цзинь, был последователем левого сяолина династии Вэй Ли Дэня и написал словарь Юньци в пяти главах, носивших название Гун, Шан, Цзяо, Чжи, Юй» — так рассказывает о словаре «Вэйшу» [Чжао Ин-тан, 1957, с. 11]. Словарь Люй Цзина был хорошо известен китайским филологам периода Шести династий. Упоминания о нем и прямые на него ссылки имеются в нескольких филологических трудах того времени. Словарь Ли Дэня, судя по его небольшому объему, был, скорее, экспериментальной работой, которая демонстрировала возможности создания фонетического словаря китайского языка. Словарь Люй Цзина был уже практическим пособием, которым пользовались китайские филологи и поэты.

Судя по тангутской реализации идеи такого фонетического словаря, в котором материал расположен по первому звуку слова, словари Ли Дэня и Люй Цзина делились на пять глав соответственно числу классов начальных согласных китайского языка. Внутри каждого класса лексический материал делился по рифмам. Большие рифмы делились на группы слогов, состоявшие из полных омонимов; эти группы, отделенные друг от друга кружками, назывались «сяо юнь» («малые рифмы»). Каждому классу начальных согласных в словаре была посвящена одна глава у Люй Цзина и две — у Ли Дэня.

Теория «пяти звуков» развивалась одновременно с изобретением и совершенствованием системы обозначения чтений иероглифов средствами иероглифической письменности. Как уже упоминалось выше, основным методом указания чтения иероглифов в эпоху династии Хань был способ дужо — «читается как», предложенный еще Сюй Шэнем в словаре «Шовэнь». Для указания чтения иероглифа использовался другой иероглиф, чтение которого предполагалось известным. Однако в некоторых случаях Сюй Шэнь пользовался не омонимами, а привлекал для обозначения чтения слова со сходным звучанием. Этот метод был в дальнейшем усовершенствован Чжэн Сюанем, который для указания чтения пользовался только полными омонимами. Усовершенствованный Чжэн Сюанем метод получил в дальнейшем название «чжи инь» («прямое уподобление»). Однако наи-

более эффективным средством передачи чтения иероглифов стала так называемая система фаньце.

В «Домашних наставлениях» Янь Чжи-туй указывает, что метод «фаньце» («разрезание») был известен уже в конце династии Хань. Первым филологическим трудом, в котором метод фаньце был последовательно использован, было исследование Сунь Шу-жапя «Эръя инь и» («Звучание и значение „Эръя“»). При династии Вэй этот метод получил самое широкое распространение [Yen Chih-t'ui, 1968, с. 188—189]. Исследователи истории китайской филологии указывают, что чтения по фаньце встречаются уже в комментариях Ин Шао — филолога конца династии Хань. Поэтому свидетельство Янь Чжи-туя об изобретении метода фаньце в конце династии Хань, его широком распространении в последующие годы целиком соответствует действительности.

Метод фаньце состоит в том, чтобы передать чтение иероглифа с помощью двух других, чтения которых считаются известными. Слог, обозначенный первым иероглифом, или первым знаком фаньце, имеет одинаковый с искомым начальный согласный, а слог, обозначенный вторым иероглифом, или вторым знаком фаньце, имеет одинаковую с искомым вокалическую часть слога: медналь, слогаобразующий гласный, конечный согласный, тон.

Новый метод обозначения чтений иероглифов представляет собой огромный шаг вперед по сравнению с методом прямого уподобления. Он знаменует собой новую ступень анализа слога китайского языка. До того времени китайские филологи рассматривали слог как неделимое целое, которое могло полностью или почти полностью совпадать по звучанию с каким-то другим слогом. Появление метода фаньце означало, что они стали рассматривать слог как совокупность двух частей: шэнму — начального согласного, или инициали, и юньму — вокалической части слога, или финали. Это деление слога пополам имело большое принципиальное значение как начало членения слога китайского языка на составные части.

В чисто практическом отношении изобретение метода фаньце позволяло указывать чтения иероглифов с помощью ограниченного числа иероглифов, чтения которых были заведомо известны всем грамотным людям. Теоретически метод фаньце даже давал возможность создания своего рода алфавита с постоянными знаками для обозначения начальных согласных и для вокалических частей слога китайского языка. Однако развитие системы фаньце двинулось по другому пути: вместо унификации авторы фаньце стремились к наиболее точной передаче оттенков звучания начального согласного, зависящих от характера вокалической части слога. Это приводило к существенному расширению числа знаков, которые могли принимать участие в указании чтений по фаньце. Принцип фаньце для

создания алфавитной письменности для китайского языка был использован в конце XIX в. Ван Чжао, но этот способ уже не мог выдержать соревнования с более эффективными способами построения китайского алфавита.

Историки китайской науки связывают появление метода фаньце со знакомством с индийским алфавитным письмом. Примечательно, что это знакомство не привело к замене китайской пиктографической письменности более удобной алфавитной, а лишь к приспособлению идеи алфавитного письма к созданию средства для указания чтения знаков китайской письменности с помощью этих же знаков.

Классификация тонов

Конец эпохи Южных и Северных династий ознаменовался подъемом китайской культуры. Китайская поэзия, которая в эпоху Хань существовала главным образом в полупрозаической форме оды фу, была решительно реформирована. Поэтические произведения периода Шести династий были написаны в форме пятисложных стихов без прозаических включений. Влияние поэзии на литературу того времени было так велико, что и в прозе писатели того времени стремились укладываться в размер, состоящий из чередования синтагм по четыре и по шесть слогов.

Культура стиха стояла в то время на необыкновенно высоком уровне. Это достигалось с помощью тщательно разработанной просодии китайского стиха — чередования ровного и косвенных тонов, а также повышения точности рифмы. Одновременно крепла традиция унификации рифм в стихах разных авторов. В эпоху династии Хань рифмы поэтических произведений могли варьировать в пределах более или менее широкого класса рифм. В эпоху Шести династий требования к поэтической рифме значительно возросли.

Революционные перемены в китайском стихосложении были связаны с именами четырех поэтов — Шэнь Юэ, Се Тяо, Ван Жуня, Ван Юня. Они довели технику рифмы китайского стиха до высокой степени совершенства. Так, например, они различали два передних звука «а» в закрытых слогах, которые скорее всего уже не различались в разговорном языке своего времени. Упомянутые поэты были также знатоками фонетики китайского языка, что облегчало им задачу подбора рифм. Шэнь Юэ прославился как автор традиционной классификации тонов китайского языка, изложенной в книге «Сы шэн пу» («Изложение четырех тонов»). Она не дошла до нашего времени, однако те тоны, о которых говорится в этой книге, совпадают с традиционными тонами, известными китайской традиционной филологии.

Шэнь Юэ показал, что все слоговые морфемы китайского языка произносятся под одним из четырех тонов: ровным, восходящим, уходящим, входящим. Действительная фонетическая

реализация тонов нигде не описана, однако их названия уже сами по себе свидетельствуют о характере контуров каждого. Эта классификация тонов понадобилась в связи с потребностью в создании теории тональной организации китайского стиха. О том, что четыре тона, о которых упоминают исторические источники, соответствуют традиционным четырем тонам, свидетельствует одно место из биографии самого Шэнь Юэ. «Когда Шэнь Юэ завершил работу над своим „изложением четырех тонов“, он говорил, что это — произведение, проникающее в святая святых. Однако император У-ди не понимал его значения. Однажды он спросил Чжоу Шэ (сына Чжоу Юна): „Что такое четыре тона?“ Чжоу Шэ ответил: „Божественная мудрость Сына Неба“ — вот и все» [Ван Ли, 1957, с. 92]. В выражении «божественная мудрость Сына Неба» каждое из четырех слов произносится под одним из четырех тонов; сказавший его произносит тем самым последовательно все четыре тона китайского языка.

Однако приведенная выше классификация тонов китайского языка использовалась в стихосложении в несколько преобразованной форме. Для целей стихосложения тоны китайского языка делились на два класса: ровный и косвенные. Класс ровного тона совпадал с ровным тоном у Шэнь Юэ, класс косвенных тонов включал в себя восходящий, уходящий и входящий тоны. Стих должен был представлять собой последовательность слогов, произносимых под ровным и одним из косвенных тонов; в рифмующемся с ним стихе слогам, произносимым в ровном тоне, должны были соответствовать слоги косвенных тонов, и наоборот. Чередование слогов ровного и косвенных тонов в пятисложном стихе создавало большие возможности для создания ритмического разнообразия стихов. Сочетание ритма с точной рифмовкой, которая стала обязательной в то время, создавало произведения высокого поэтического искусства.

Так была создана форма поэтических произведений средневековой Китая, которая впоследствии претерпела лишь отдельные количественные изменения.

Фонетические словари

Высокое положение поэзии в китайской культуре того времени вызывало естественный интерес к ней и желание испытать свои силы в этом жанре литературы. Не менее важным было и то, что сочинение поэтических произведений входило в перечень государственных экзаменов. Появилась потребность в справочных материалах по версификации. Наиболее естественно они могли быть облечены в форму словаря китайских рифм. Такой словарь, с одной стороны, обобщал поэтическую практику, т. е. содержал рифмы поэтических произведений, с другой стороны, он мог включать также и те слова, которые еще не были

зарифмованы, но могли быть зарифмованы в подходящем контексте.

Поэтические словари подразделялись на классы рифм юнь, которые содержали слоги, рифмующиеся между собой. По правилам китайского стихосложения рифмоваться могли слоги, имевшие одинаковую вокалическую часть, т. е. слогаобразующий гласный и конечный согласный, если таковой имелся. В принципе медиаль не учитывалась при подборе рифмы, поэтому слоги типа «гань» и «гуань», «гуан» и «сян» могли рифмоваться, хотя иногда здесь были возможны исключения. Каждый класс рифмующихся слогов назывался «юнь» (рифмой) и имел собственное наименование, которое получал по первому слогу этого класса. Например, класс рифм, представленный слогами с вокалической частью -ung, имел название «дун», потому что слог «дун» — «восток» был первым в этом классе.

В предисловии к словарю «Цсюнь», опубликованном в 601 г., говорится, что во время его составления были известны пять фонетических словарей: «Юньцзи», написанный Люй Цзином, «Юньлюэ», написанный Сяхоу Гасм, «Юньлюэ», написанный Ян Сю-чжи, «Иньпу», написанный Ли Цзи-цзе, и «Юньлюэ», написанный Ду Тай-цином. Эти пять словарей уже давно исчезли, однако сведения о делении их материала на рифмы можно почерпнуть из примечаний к оглавлению рукописи «Цсюня» в редакции Ван Жэнь-сюя, относящейся к периоду династии Тан. Четверо из пяти авторов этих словарей являются известными деятелями истории Китая, и их биографии помещены в двенадцатых историях. Лишь Сяхоу Гай не был отмечен в официальных документах, однако более поздние исследователи говорят о нем как о человеке, жившем в период династии Лян (502—557).

Словарь Люй Цзина под названием «Юньцзи», по-видимому, является первой среди перечисленных работ. Однако в письменных памятниках той эпохи можно найти упоминание о другом словаре, который был составлен еще раньше. Цзян Ши утверждает, что в своей работе Люй опирался на «Шэнлэй» — труд своего предшественника Ли Дэна. По описанию Цзян Ши, словарь «Юньцзи» состоял из пяти глав, названных по ступеням китайской гаммы: гун, шан, цзяо, чжи, юй. В другом источнике — в предисловии к «Юньцзуань» — Пань Хуэй говорит, что Ли Дэн и Люй Цзин первыми стали проводить в своих трудах различие между «чистыми» и «мутными» начальными согласными, между ступенью гун и ступенью юй китайской пятиступенной гаммы [Malmquist, 1968, с. 38]. Такая структура словарей Ли Дэна и Люй Цзина свидетельствует о том, что классификация слов в них была дана прежде всего на основании начальных согласных. Пять ступеней китайской гаммы обычно ставились в соответствие с пятью классами начальных согласных китайского языка того времени: губным, переднеязычным,

аффрикатам, заднеязычным, гортанным. Ступени гун и юй китайской пятиступенной гаммы составляют соответственно самую низкую и самую высокую ее ступени. Различение гун и юй скорее всего означает последовательное различение верхнего и нижнего регистров произношения тонов в слогах соответственно с глухими и звонкими начальными согласными.

Все эти описания не позволяют считать, что в ранних трудах по китайской фонологии уже существовали рифмы в нашем нынешнем понимании слова [Malmquist, 1968, с. 38]. Упомянутые книги, написанные до V в., основывались на старой ханьской традиции изучения фонетики китайского языка и не могли учитывать ее достижения, полученных Шэнь Юэ и его соратниками в конце V в.

Словари Ян Сю-чжи, Ли Цзи-цзе, Ду Тай-цина относятся к VI в. и являются непосредственными предшественниками словаря «Цеюнь»; два из них внесены в библиографический раздел истории династии Суй. Описание словаря Ян Сю-чжи дано в книге его современника Лю Шань-цина «Сышэнлунь» («Рассуждение о четырех тонах»). «Ян Сю-чжи,— писал он,— чиновник, служивший династии Ци, был человеком значительных дарований. Учитывая то, что диалекты отличны от правильного произношения, и то, что рифмы в стихах бывают правильными и ошибочными и ошибочные часто используются вместо правильных, а также то, что древний язык отличается от современного, он создал 56 рифм, которые разделил на четыре тональные категории и назвал свой труд „Юньлюэ“ („Сущность рифм“.— Авт.). Ученые, занимавшиеся литературным творчеством, руководствовались его трудом, молодое поколение писателей во многом обязано ему» [Malmquist, 1968, с. 39].

Судя по тому, что Ян Сю-чжи служил династии Ци, он был современником Шэнь Юэ и свидетелем подъема поэзии в период Юнмин. Его словарь, составленный в русле новых идей Шэнь Юэ о четырех тонах, был практическим пособием для версификации по новым законам, созданным в то время. Именно он послужил прообразом для других более поздних фонетических словарей китайского языка. Чжоу Цзу-мо полагает, что, поскольку этот словарь состоит лишь из одной главы, он содержит анализ лишь основных 56 рифм; тональные различия между слогами учитывались внутри каждой из этих рифм в отдельности. Если это предположение верно, то система Ян Сю-чжи состояла из 224 рифмующихся единиц, между тем как система Лу Фа-яня — из 190, однако действительное расхождение в количестве единиц могло быть и меньшим, потому что далеко не каждый слог китайского языка может встречаться во всех четырех тональных классах [Malmquist, 1968, с. 39].

В V—VI вв. появилось много фонетических словарей, различия между которыми объяснялись с точки зрения различий между диалектами авторов этих словарей. «Каждый из таких фо-

нетических трудов,— писал Янь Чжи-туй,— носит черты своего диалекта. Это дает повод для взаимной критики и насмешек... В этих трудах объединяются произношение императорских столиц, местные диалекты, исторические чтения иероглифов. Однако пристальный анализ показывает, что все различия между ними сводятся к различию между Цзиньлином и Лояном» [Чжоу Цзу-мо, 1957, с. 78].

Таким образом, диалектные различия в языке поэтов и авторов поэтических руководств были главным предметом споров в литературной критике и филологической науке того времени. При определении существа диалектных различий сразу же выяснилось противопоставление Севера и Юга. Поэты и авторы поэтических руководств, ориентированные на северные диалекты, признавали образцом диалект Лояна, ориентированные же на южные диалекты считали образцом диалект Цзиньлина, нынешнего Нанкина.

Лишь в самом конце VI в. в Китае был создан фонетический словарь, отражавший тенденцию формирования единого произношения иероглифов,— «Цсюнь». Ему было суждено сыграть выдающуюся роль в истории китайской филологии на новом этапе — в эпоху существования централизованных империй Тан и Сун, когда резко усилились процессы консолидации китайского этноса.

ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ



ВЛИЯНИЕ БУДДИЗМА

Весьма чувствительный удар по сформировавшемуся в ханьское время автостереотипу древних китайцев был нанесен идеологией и религиозной практикой буддизма. Адаптация буддизма в древнем Китае произошла так быстро и проникновение его в различные сферы общественного быта сразу оказалось столь глубоким, что уже через несколько веков после прибытия Белой Лошади в Лоян новая религиозная система казалась органически присущей образу жизни и мыслей древних китайцев.

Между тем «завоевание» этой страны, как образно и не без оснований называют распространение буддийских идей в Китае, облегчавшееся реальной социально-культурной обстановкой первых веков нашей эры, в то же время способствовало радикальной перестройке многих традиционных представлений древних китайцев, так или иначе связанных с этническим самосознанием.

Взаимодействие двух культурных традиций

Проповедь буддийских идей активно способствовала расшатыванию сложившегося к этому времени представления о превосходстве жителей Срединного государства над их соседями, в частности, в силу того, что буддисты — сначала выходцы из Западного края, а затем и непосредственно из Индии — принесли с собой непривычные материальные атрибуты новой религии и связанные с ними обычаи и привычки. Не случайно поэтому среди доводов pro и contra буддизма важное место занимал именно вопрос о том, что связанные с буддизмом обычаи и нормы поведения резко противоречили древнекитайской традиции.

В третьей четверти V в. Гу Хуань выступил со своим произведением «Исялунь» («О варварах и хуася»), в котором спе-

циально останавливался на этой проблеме. Гу Хуань не видел существенных расхождений в догматике буддизма и даосизма; основные препятствия для распространения буддизма в Китае составляли, по его мнению, лишь различия в обычаях, объяснявшиеся исконной противоположностью древних китайцев (хуася, чжуся, чжунся) и «варваров». «Хотя лодки и повозки сходны в своем применении для дальних путешествий,— утверждал Гу Хуань,— но первые предназначены для рек, а вторые — для суши. Учения буддизма и даосизма едины в постижении и преображении, но одно из них подходит для варваров, другое для хуася... Носить строгий костюм и пояс чиновника — это внешность чжухуа; иметь стриженные волосы и несшитые одежды — это облик варваров. Сидеть, поджав ноги, и стоять, склонившись в поклоне,— это вежливость людей Средних земель; выставлять вперед ноги, подобно лисам и собакам,— это приличия захолустных окраин. Класть покойника во внутренний гроб и хоронить его во внешнем — это установления чжунся; сжигать труп на огне и пускать его по воле волн — это обычай западных варваров. Сохранять в неприкосновенности свою внешность и тело — это принцип творящих добро; разрушать свой облик и менять свои врожденные свойства — это учение погрязших во зле» [Эршиу ши, т. 2, с. 1751].

Появление этого сочинения Гу Хуаня вызвало многочисленные отклики. С опровержением его главного тезиса выступили Се Чжэнь-чжи, Чжу Чжао-чжи и другие деятели того времени. Юань Цань, в частности, не был согласен с Гу Хуанем потому, что тот неточно охарактеризовал некоторые обычаи, распространенные в Индии, и не обратил внимания на изменчивость обычаев и нравов: проповедники буддизма изменили образ жизни своих последователей в древнем Китае, но и сами исконно буддийские обычаи также по мере этого изменились [Эршиу ши, т. 2, с. 1751].

В своем ответе Юань Цаню Гу Хуань замечает, что неточности его характеристики варварских обычаев не меняют существа дела: «Сидеть ли с согнутой в колене левой ногой или опустить вниз правую ногу — и то и другое означает выставлять ноги вперед. В древности такая поза была запрещена Чжоугуном, а позднее от нее предостерегал Конфуций». Что же касается изменчивости обычаев, то Гу Хуаню нет дела до того, изменились ли нравы «варваров»; беда в том, что его соотечественники теперь «бездумно следуют варварским обычаям — ходят с непокрытой головой и сидят с краю, выставив вперед ноги» [Эршиу ши, т. 2, с. 1751].

Внешний вид бритоголового и босого буддийского проповедника, одеждой которому служил обернутый вокруг тела кусок коричневой ткани, вероятно, импонировал эстетствующим аристократам, видевшим в необычности облика и манер лучшее доказательство незаурядности и исключительности. Но ведь в



Рис. 48. Пострижение в монахини. С фрески VII в.
[Пань Ци-цзы, 1957, с. 106].

III—VI вв. буддизм отнюдь не был достоянием лишь аристократических верхов общества!

Напомним, что показаться на людях без головного убора означало в ханьское время публично признаться в совершении преступления, а бритье головы было позорным наказанием, которому подвергались осужденные на каторгу. Облик буддийского монаха с бритой непокрытой головой ассоциировался с идеей преступности и не мог не шокировать тех, кто был воспитан на традициях ханьского этнического автостерейотипа (рис. 48).

Но Юань Цань был, несомненно, прав: оказывая влияние на традиционные обычаи древних китайцев, облик и манера поведения буддистов, в свою очередь, существенно изменились с течением времени под воздействием среды. Косвенным свидетельством этому служит эволюция буддийской иконографии III—VI вв.

Впервые этот вопрос начал разрабатываться одним из крупнейших специалистов по монументальному буддийскому искусству, Янь Вэнь-жу, предложившим свою периодизацию культовых изображений [Каогусяо, 1958, с. 176] (рис. 49). Осуществленное на этой основе детальное исследование Ян Хуна продемонстрировало, что известные в настоящее время буддийские статуэтки конца IV — первой половины V в. обнаруживают некоторые специфические особенности иконографического стиля Гандхары. При этом изображения, изготовленные на севере, северо-западе и юге тогдашнего Китая, имеют значительное сходство — Будда представлен на них со сложенными на коле-

нях руками, в широких одеждах, закрывающих оба его плеча. Так же одет и стоящий Будда на статуэтке, датированной 443 г. (она была отлита незадолго до введения Тоба Тао запрета на буддизм). В отличие от этого во второй половине V в., когда в Юньгане и Лунмэне активно развернулись работы по сооружению пещерных храмов, на Севере формируются две самостоятельные изобразительные традиции, различавшиеся трактовкой костюма. Одна из них непосредственно продолжала линию гандхарской школы; другая, представленная, в частности, колоссальной статуей из грота № 20 в Юньгане, изображала Будду с обнаженным правым плечом, в обычном для тогдашней Индии костюме верующего буддиста [Ян Хун, 1963, с. 332—334]. Не исключено, что это было связано с появлением в V в. буддийских проповедников, прибывших в Китай непосредственно из Индии [Чжоу Гу-чэн, 1955, с. 432]. Наконец, в последних десятилетиях V в. этот типично индийский костюм уступает место принципиально иной одежде — свободного покроя с широкими рукавами (их до тех пор на буддийских изображениях не было вовсе); под верхней одеждой, как правило, видна нательная рубашка, перехваченная поясом со свешивающимися концами. Эти изменения, несомненно, связаны с политическими событиями периода правления Тоба Хуна — реформой одежды, за образец которой был взят традиционный древнекитайский костюм [Ян Хун, 1963, с. 335, 336]. Они отражают реальную трансформацию одежды древнекитайских буддистов — от традиционной индийской несшитой одежды к халату с широкими рукавами. Этот костюм, в свою очередь, оказал влияние на повседневную одежду древних китайцев V—VI вв.: по-видимому, именно такая одежда изображена на панно «Мудрецы из бамбуковой рощи» (рис. 40).

Так в сложном взаимодействии традиционного и пришлого в III—VI вв. формировался новый комплекс норм приличия в одежде, одновременно с которым происходила трансформация представлений древних китайцев о том, кто они такие и чем отличаются от других народов Поднебесной.

«Варварское учение»

Буддизм был первой (и, как выяснилось с течением времени, последней) чужеземной религией, пустившей глубокие корни в стране, обладавшей своими собственными культурными традициями и привыкшей гордиться ими.

В конфуцианской концепции универсального космического устройства Срединное государство рассматривалось как центр Поднебесной, единственное место, где силы инь и ян могут вступать в гармоническое взаимодействие, порождая все сущее. Именно поэтому Китай — это «местопребывание мудрых, средоточие всего, что необходимо человеку, где осуществляются



Рис. 49. Проф. Янь Вэнь-жу ведет занятия по методике датировки буддийской скульптуры. Лунмэнь, 1957 г. (фото М. В. Крюкова).

поучения совершенномудрых правителей древности, где воплощаются гуманность и справедливость» [Такигава, 1955, т. 6, с. 2678]. Сама идея о том, что древние китайцы могут заимствовать что-либо чужеземное, всегда встречала ожесточенное сопротивление со стороны ортодоксальных конфуцианцев. Достаточно вспомнить реформы Улин-вана в царстве Чжао, когда его желание ввести ношенные штаны натолкнулось на резко негативное отношение приближенных. Сейчас же речь шла о восприятии целого мировоззрения: вопрос касался того, следует ли поклоняться «варварским богам».

Характерно столкновение мнений по поводу отношения к новой религии, предшествовавшее широкому распространению буддизма в государстве Позднее Чжао. Когда миссионерская деятельность Фоту Чэна дала первые плоды и «многие в народе стали поклоняться Будде», Ши Ху предложил придворным высказать свое отношение к буддизму. Позиция китайца Ван Лу была вполне определенной: «Правитель приносит жертвы Небу и Земле, он поклоняется духам; это находит отражение в анналах и обставляется твердо установленным ритуалом. Будда же появился из Западного края, это чужеземный бог, и Сын Неба и чжухуа не должны поклоняться ему. Некогда ханьский Мин-ди увидел вещий сон, и при нем вера в Будду стала распространяться. Но строить храмы в городах тогда разрешалось только выходцам из Западного края, а люди Хань не имели права пострижения в монахи. При Вэй эти ханьские установления были сохранены без изменений». Вывод, к которому приходил на этом основании Ван Лу, заключался в том, что «следует решительно запретить людям Чжао посещать буддийские храмы, воскурять благовония и совершать молитвы» [Тан Юн-тун, 1955, т. 1, с. 190]. Примерно такого же мнения придерживался и другой высокопоставленный сановник, Ван По.

Но резолюция, которую Ши Ху наложил на эти доклады, гласила: «Говорят, что Будда — это чужеземный бог, что Сын Неба и чжухуа не должны поклоняться ему. Но я родился в далеком захолустье и тем не менее стал повелителем чжуся. Если же говорить о поклонении духам, то в этом нужно следовать исконным обычаям. Будда — варварский бог. Именно поэтому мы и должны поклоняться ему!» [Тан Юн-тун, 1955, т. 1, с. 190].

С иных позиций подходил к этой проблеме другой уроженец «далекого захолустья», табгач Тоба Тао, в период правления которого вопрос об отношении к буддизму приобрел политическую актуальность. Во время восстания Гай У он лично возглавил войска, направленные на подавление мятежников, и остановился в буддийском монастыре близ Чанъяня. Случайно в одной из келий были обнаружены запасы оружия, по-видимому приготовленные для восставших. Побуждаемый даосами Коу Цянь-чжи и Цуй Хао, император издал в 446 г. рескрипт о за-

прещении буддизма и закрытии всех монастырей. Понимая необходимость серьезно обосновать этот шаг, Тоба Тао обвинял шраманов в том, что они «безрассудно творят зло, ссылаясь на небылцы, рассказываемые западными варварами». В рескрипте далее говорилось: «Необходимо полностью и навсегда искоренить этого варварского бога, уничтожить все его следы... Тот, кто впредь осмелится почитать варварского бога и изготавливать его изображения из глины или бронзы, подлежит смертной казни» [Эршну ши, т. 3, с. 2195].

Запрещение буддизма при Тоба Тао было первой из трех акций подобного рода, предпринимавшихся на протяжении V—IX вв. И каждый раз вне зависимости от того, кем санкционировался запрет — табгачами Тоба Тао (446 г.) и Юйвэнь Юном (557 г.) или китайцем Ли Чанем (845 г.), — одним из важнейших доводов против буддистов было то, что они исповедуют чужеземную религию.

Но, встав на подобную позицию оценки буддизма, нельзя было не признать, что сам факт его успешного распространения означал ломку прежних представлений о противоположности Срединного государства и населенных «варварами» окраин.

Приверженцы буддизма стали первыми древними китайцами, которые вопреки конфуцианскому убеждению в том, что людям Срединного государства нечему учиться у «варваров», отправились на Запад не для того, чтобы поучать, а в надежде научиться.

Согласно подсчетам, произведенным Лян Ци-чао, в 260—751 гг. общее число китайских буддийских монахов-паломников составило около двухсот человек, причем на V в. падает примерно одна треть этого числа.

Среди причин, обусловивших наибольшую активность китайского паломничества на Запад именно в V в., Лян Ци-чао указывает на такие факторы, как расцвет буддизма в Индии, достигший апогея в V в., а также на наличие постоянных контактов Раннего и Позднего Цинь с Западным краем, облегчивших путешествие монахов по Шелковому пути. Вместе с тем он обращает внимание на то, что до IV в. древние китайцы по преимуществу лишь пассивно воспринимали буддийские идеи, тогда как начиная с V в. у них появилось стремление к непосредственному и систематическому знакомству с родиной буддизма [Чжоу Гу-чэн, 1955, с. 434—435]. Один из наиболее известных древнекитайских паломников, Фа-сянь, отправившийся из Чанъаня в 399 г., прожил в Индии 15 лет; в V в. Хуэй Шэн и Сун Юнь, изучавшие догматику буддизма в Западном крае, провели там 19 лет; в первой половине VII в. Сюань-цзан путешествовал по Индии 17 лет и т. д. Более того, многие китайцы, завершив в Индии изучение буддийских сутр, решили вообще не возвращаться на родину [Чжоу Гу-чэн, 1955, с. 433].

Паломничество к «святым местам», на родину буддизма, бы-

ло конкретным проявлением того смещения в традиционных представлениях древних китайцев о самих себе и об окружающем их мире, которое начинает отчетливо ощущаться по мере адаптации буддизма на китайской земле.

*Буддизм и трансформация понятия
«Срединное государство»*

В системе представлений, характеризовавших этническое самосознание древних китайцев, понятие «Срединное государство» претерпело на протяжении столетий значительную эволюцию и к последним векам до нашей эры стало синонимом «империи Хань». Но в III—VI вв. ряд объективных исторических факторов способствовали дальнейшей трансформации этого понятия. Распространение буддизма было одним из важнейших среди этих факторов, поскольку оно основательно запутало казавшийся раньше таким ясным вопрос о том, где в Поднебесной центр, а где периферия.

Прежде всего выяснилось, что на земле существует не одно, а по крайней мере два Срединных государства. Следы этого немаловажного открытия обнаруживаются в различных географических сочинениях того времени, в частности в известном трактате начала VI в. «Шуйцзин чжу». Его автор Ли Дао-юань проделал большую работу по обобщению всех имевшихся в его распоряжении географических источников, среди которых были и записки древнекитайских паломников в Индию. Основываясь на путевых дневниках Фа-сяня, побывавшего там в начале V в., Ли Дао-юань сообщает следующие сведения о Центральной Индии: «К западу от реки [Джамны] находятся государства Тяньчжу, а к югу — Срединное государство» [Шуйцзин чжу, 1934, т. 1, с. 5].

Стремясь найти приемлемое объяснение тому странному факту, что за пределами Китая имеется еще одно Срединное государство, Ли Дао-юань находит частичный выход из положения, оставаясь на китаецентристских позициях. Он пишет: «В этом Срединном государстве одежда и пища одинаковы с [настоящим] Срединным государством, потому-то его и называют так» [Шуйцзин чжу, 1934, т. 1, с. 5]. Иначе к этому вопросу подходил сам Фа-сянь.

Фа-сянь отправился в Индию, побуждаемый к этому своей неудовлетворенностью образом жизни буддийских монахов в Китае и желанием «распространить в ханьских землях истинные запреты и заповеди». Его поиски идеала увенчались успехом. В государстве Гуптов, объединившем в то время значительную часть территории Индии, Фа-сянь нашел процветающую страну, показавшиеся ему справедливыми отношения между правителем и подданными, строго соблюдавшую заповеди буддийскую общину. Вот что писал он об этом в своих дневниках: «К югу

[от Мадхуры] расположена страна, именуемая Срединным государством. Климат здесь умеренный, инея и снега не бывает, народ живет в достатке и довольстве, нет тут ни податных списков, ни строгих законов, лишь те, кто обрабатывает земли правителя, платят налог с земли... Монахи живут здесь, не зная недостатка в помещении, спальных принадлежностях, пище и одежде... Когда приходят паломники, монахи встречают их, помогают нести сверток с одеждой, дают воды, чтобы помыть ноги, масла для смазывания ног и питье» [Record, 1957, с. 37].

Фа-сянь, таким образом, был далек от того, чтобы объяснить название этой идиллической страны ее сходством с Китаем, как это делал Ли Дао-юань. Напротив, такого сходства Фа-сянь в данном случае не усматривал вовсе. Весь дух повествования не оставляет сомнения в том, что если Фа-сянь и сравнивал увиденное с тем, к чему он привык у себя на родине, то это сопоставление было не в пользу Китая.

Будучи убежденным буддистом, Фа-сянь несомненно уверовал в то, что Магадха, на территории которой в IV в. сложилось государство Гуптов, как раз и есть «истинное» Срединное государство. В этом убеждали паломников и беседы с тамошними монахами.

В Канаудже, например, появление двух путешественников из Китая произвело на местных жителей очень сильное впечатление: «Эти люди из-за рубежа оставили свои дома в поисках истинного учения и прибыли издалека, чтобы познать путь Будды!» [Record, 1957, с. 33]. Беседа, происшедшая в Шравастии, была еще более поучительной.

«Монахи подошли, чтобы расспросить их.

— Откуда вы? — был вопрос.

— Мы пришли из ханьских земель! — отвечали Фа-сянь и Тао-чэнь.

— Как странно! — воскликнули монахи. — Люди из далекой окраинной страны пришли сюда, чтобы изучить истину Будды.

И они сказали друг другу: „Никогда еще никто из наших наставников не видел здесь монаха из цзиньских земель!“» [Record, 1957, с. 46].

Итак, по понятиям монахов, у которых Фа-сянь и его спутник Тао-чэнь собирались учиться истинной мудрости, они прибыли не из Срединного государства, расположенного в центре Поднебесной, а из «далекой окраинной страны». Не случайно Фа-сянь ни разу не употребляет термин «Срединное государство» для обозначения Китая, который он именует «ханьскими» или «цзиньскими» землями, причем пользуется этими названиями не только в беседах с буддийскими монахами, но и в своем авторском повествовании.

Впечатления от пребывания в Индии вызывали в душе Фа-

сня сложную гамму противоречивых чувств. В его сознании произошло смещение привычных понятий, и он в конце концов поверил в то, что родился на захолустной окраине обитаемого мира, за тысячи ли от подлинного средоточия Поднебесной. Вместе с тем Фа-сянь не переставал думать о своей родине, и чем дальше, тем больше ностальгия овладевала им. Весьма характерен случай, происшедший с ним на Цейлоне. «Прошло уже много лет после того, как Фа-сянь покинул ханьские земли,— читаем мы в его записках,— и за все это время ему приходилось общаться лишь с чужеземцами, а горы, реки, травы и деревья повсюду были непривычны для его глаз. К тому же он разлучился со своими спутниками — кто остался, а кто умер,— и он был теперь наедине со своей тенью и исполнен печали. И вот случайно здесь он увидел, как купец положил к подножию яшмового изображения Будды белый шелковый вестер, попавший сюда из цзиньских земель. Слезы градом брызнули из глаз Фа-сяня» [Record, 1957, с. 76].

Иначе реагировал на увиденное и услышанное в Индии спутник Фа-сяня монах Тао-чэнь. «Прибыв в Срединное государство и увидев правила, которым следуют шраманы, и строгий вид рядовых монахов, [Тао-чэнь] счел все это достойным подражания и сокрушался по поводу того, что в захолустных циньских землях не существует подобных запретов. Он стал молиться, чтобы в следующем перерождении ему не довелось бы снова очутиться в далекой окраинной стране... Поэтому он остался в Индии и никогда больше не возвращался домой» [Record, 1957, с. 77].

В отличие от своего товарища Фа-сянь преодолел множество препятствий и трудностей, чтобы вернуться на родину. Но вряд ли можно сомневаться в том, что, посвятив остаток своей жизни проповеди истинной веры, он убеждал своих соотечественников в существовании «настоящего» Срединного государства далеко на западе, где климат мягок, а законы гуманны.

СОСЕДИ ГЛАЗАМИ ДРЕВНИХ КИТАЙЦЕВ

Справедливости ради нужно отметить, что представления древних китайцев об их соседях — близких и далеких — начали меняться еще до того, как буддизм получил в Китае сколько-нибудь значительное распространение. Предпосылкой этих изменений было резкое расширение географического кругозора древних китайцев, начавшееся во II в. до н. э.— в период, когда результатом путешествия Чжан Цяня на запад было подлинное открытие целого мира, о котором раньше в Срединном государстве и не подозревали. Стимулируемая своей политической актуальностью, возникла и настоятельно требовала решения проблема классификации.

С этой проблемой столкнулся, вероятно, уже сам Чжан Цянь, когда после возвращения из своего первого, а затем и второго путешествий он должен был обобщить и систематизировать тот калейдоскоп впечатлений, который ему нужно было в конечном счете предоставить в виде доклада императору.

Сыма Цянь, составляя главу о Давани, по-видимому, полностью следует изложению Чжан Цяня. Картина, нарисованная им в соответствующей главе «Шинцзи», — результат глубокого осмысления эмпирических наблюдений. Наряду с описанием конкретных особенностей посещенных Чжан Цянем стран и быта их населения Сыма Цянь вводит типологическую категорию «тун» (тождество), позволяющую ему группировать выделенные объекты. При этом в качестве главного критерия установления сходства между странами Западного края историк принимает «су» (обычай). «Усунь, — пишет, например, Сыма Цянь, — находится к северо-востоку от Давани на расстоянии примерно двух тысяч ли. Это кочевое государство, там занимаются скотоводством, обычай — такие же, что и у сюнну... Канцзюй находится на северо-западе от Давани на расстоянии примерно двух тысяч ли. Это кочевое государство, и обычай там в основном такие же, как и у юэчжи» и т. д. [Такигава, 1955, т. 10, с. 4965].

Понятие «су» (обычай), широко использовавшееся ханьскими учеными — философами и историографами, имеет в данном случае весьма многообразные аспекты. Сюда включаются образ жизни (о «юго-западных варварах» Сыма Цянь говорит: «Их обычай характеризуются тем, что некоторые из них оседлы, другие же меняют место жительства» [Такигава, 1955, т. 9, с. 4691]), основные занятия (о Парфии: «Тамошные обычай — живут оседло, занимаются земледелием» [Такигава, 1955, т. 10, с. 4967]), система имен (о сюнну: «Их обычай — имеют имена, но не знают запретов на их употребление, а фамилий и прозвищ не имеют» [Такигава, 1955, т. 9, с. 4500]), наличие городов (о Бактрии: «Их обычай — живут оседло, имеют города и жилища» [Такигава, 1955, т. 10, с. 4970]) и т. д. Разумеется, приводимая Сыма Цянем конкретная информация о населении той или иной страны гораздо шире и многообразнее. Но вся она рассматривается под углом зрения этого единственного типологического критерия — «обычаев».

Бань Гу, автор «Ханьшу», при написании своей книги широко пользовался данными Сыма Цяня, хотя они зачастую получали у него иное освещение [Синицын, 1975, с. 39]. Так дело обстояло и с изложением сведений об иноземных государствах и народах.

В главе, посвященной Западному краю, Бань Гу формулирует свой подход к изложению материала, отмечая: «В Цемо

Черты сходства между народами Западного края
(по данным Бань Гу) *

Народ	Признак сходства**					
	ту ди	фэн ци	и фу	у лэй	цянь хо	минь су
Пули						
Цзыюэ						
Инай						
Улэй						
Усунь						
Аньси						
Угэ						
Цзибинь						
Юэчжи						
Яньдай						
Канцзюй						
Давань						
Сюсюнь						
Сюньду						
Вэйтой						
Сюнну						

* Бань Гу, 1964, т. 12, с. 3883—3896.

** ===== (тождество); --- (совпадение).

и во всех более далеких странах сеют пять видов хлебных злаков, а земля, травы и деревья, скот, оружие в известной мере сходны там с Хань. Поэтому далее будет отмечаться лишь то, что непохоже» [Бань Гу, 1964, т. 12, с. 3879]. Таким образом, вся совокупность объектов описания у Бань Гу выделена по принципу «непохожести». Но сами по себе эти объекты анализируются затем посредством установления черт общности. Бань Гу пользуется здесь двумя понятиями — «тун» (117) — «тождество» и «лэй» (118) — «совпадение». Критерии выявления того и другого также четко сформулированы Бань Гу. Они включают: «туди» (119) — «ландшафт», «фэнци» (120) — «климат», «ифу» (121) — «одежда», «улэй» (122) — «утварь», «цяньхо» (123) — «деньги», «миньсу» (124) — «обычай народа» (табл. 11).

Так, о Давани сообщается, что «ландшафт и климат, пред-

меты и обычаи народа там одинаковы с даюэчжи и Парфией»; в Парфии «ландшафт и климат, вещи и обычаи народа одинаковы с Уи и Цзибинь»; в Вэйтоу «одежда совпадает с усуньской» [Бань Гу, 1964, т. 12, с. 3889, 3890, 3894]. Бань Гу в полной мере осознает тот объективный факт, что тождество или совпадение одного какого-то признака отнюдь не означает идентичность других. Поэтому вполне может случиться, что, скажем, в Улэй «одежда совпадает с усуньской, а обычаи одинаковы с Цзыхэ» [Бань Гу, 1964, т. 12, с. 3884].

О том, какова была дальнейшая судьба этой системы взглядов, мы можем судить главным образом по аналогичным историческим сочинениям, относящимся к III—VI вв. Однако не во всех из них мы находим интересующий нас материал. Кроме того, как уже отмечалось во введении к этой книге, здесь необходимо сделать следующее уточнение. Некоторые из династийных историй, освещающих III—VI вв., были написаны много позднее, и в силу этого излагаемые в них исторические факты хотя и имеют отношение к указанному периоду, но интерпретируются, возможно, с позиций уже более позднего этапа развития. Вместе с тем история поздней ханьской династии, «Хоуханьшу», принадлежит Фань Е, жившему в первой половине V в., и поэтому может служить источником для изучения представлений древних китайцев об окружавшем их в середине I тысячелетия н. э. мире. Рассмотрев с этой точки зрения имеющиеся в нашем распоряжении династийные истории, мы вынуждены ограничиться анализом материала, содержащегося в соответствующих главах «Хоуханьшу».

Приведенная в «Хоуханьшу» характеристика стран и народов, граничивших со Срединной империей, во многом отличается от того, что мы видели у Бань Гу.

Во-первых, понятия, выражающие сопоставимость отдельных объектов, предстают в описании Фань Е более дифференцированно, нежели в «Ханьшу»: помимо «и» (125) — «различия» здесь фигурируют «тун» (117) — «тождество», «лэй» (118) — «совпадение» и «сы» (126) — «сходство». Кроме того, варьирует и степень их проявления: «ю» (127) — «частично», «дачжи» (128) — «в основном», «люэ» (129) — «в целом», «до» (130) — «в большинстве случаев» и т. д. Так, например, в Восточном Воцзюй «язык, пища и напитки, жилище, одежда отчасти похожи на Гоули» [Ван Сянь-цзянь, 1959, т. 4, с. 3106], а у юэчжи Хуанчжуна «одежда, пища и напитки, язык в целом одинаковы с цянами» [Ван Сянь-цзянь, 1959, с. 3212].

Во-вторых, Фань Е пользуется гораздо более значительным перечнем черт сходства и различия, чем Бань Гу. К их числу относятся: «туци» (131) — «земля и климат», «сочу» (132) — «продукты местного производства», «цзюйчу» (133) — «жилище», «улэй» (122) — «утварь», «ифу» (121) — «одежда», «иньши» (134) — «пища и напитки», «чэнши» (135) — «города»,

Черты сходства между народами, живущими за пределами
Срединного государства (по данным Фань Е) *

Народ	Признак сходства**										
	ту ци	со чу	цзюй чу	у тай	и фу	инь ши	чэнь ши	минь су	фа цзе	янь юй	жэнь син
Илоу											
Фу юй											---
Когурё											
Восточное Воцзюй											
Северное Воцзюй										---	
Мо									---	---	
Корё											
Чэнхань										---	
Моухань										---	
Во											
Чжуйай											
Юэчжи											
Цян											
Дэжо											
Цзыхэ											
Гаофу											
Тяньчжу											
Дунли											
Яньцай											
Канцзюй											
Восточное Шеми											
Пулэй											
Ичжи											
Ухуань											
Сяньби											

* Ван Сянь-цян, 1959, т. 4, с. 3098—3238.

** |||| — (тождество); || — (совпадение); --- — (сходство).

«миньсу» (124) — «обычай народа», «фацзэ» (136) — «законы», «яньюй» (137) — «язык», «жэньсин» (138) — «внешний облик людей». Как показывает табл. 12, важнейшими критериями сравнительной характеристики иных стран и народов Фань Е считал обычаи, язык, пищу и одежду.

Как далека нарисованная в «Хоуханьшу» многообразная картина соотношения отдельных черт сходства между народами, живущими за пределами Срединной империи, от прямолинейной схематичности той характеристики «варваров», которая господствовала в представлениях древних китайцев всего лишь за несколько веков до этого: «Народы пяти стран света говорят на разных языках и имеют различные наклонности» [Лицзи, 1926, с. 15]. По мере того как знакомство с соседями становилось все более детальным и глубоким, отчетливо вырисовывалась недостаточность дихотомии «древние китайцы — варвары».

«Лицо человека и сердце дикого зверя»

Одним из важнейших тезисов сформировавшейся в эпоху Хань конфуцианской концепции о делении человечества на «нас» и «варваров» было утверждение о том, что последние лишь чисто внешне походят на настоящих людей, но, в сущности, таковыми не являются. «Варвар», у которого лицо человека и сердце дикого зверя, не может быть настоящим подданным Правителя; поэтому побуждать его следует выгодой, тогда как на людей нужно воздействовать посредством апелляции к их чувствам гуманности и долга.

Тесные контакты с внешним миром, столь характерные для древнего Китая на грани нашей эры, поколебали уверенность в этом; сомнения теперь высказывались в отношении как первой, так и второй половины этого первоначального тезиса.

Древних китайцев, побывавших в странах Западного края в последних веках до нашей эры, помимо всего прочего, поразило то обстоятельство, что местные жители, как правило, очень сильно отличались чертами своего лица от населения Срединного государства. Внешность их действительно была странной и необычной: «На запад от Давани до страны Аньси языки хотя и сильно различаются, но жители имеют в основном одинаковые обычаи и могут понимать друг друга; все люди там имеют глубокие глаза и густые бороды» [Бань Гу, 1964, т. 12, с. 3896]. Глубокие глаза и густые бороды — это важные диагностические признаки, отличающие восточных монголоидов от европеоидов. Появление этой характеристики именно в связи с описанием населения Западного края позволяет предполагать, что до тех пор древним китайцам вообще не приходилось встречать людей европеоидного облика, а сюнну и другие «варвары», с которыми сталкивались жители Срединного государства, были монголоидами.

Отмстив необычность внешности жителей Западного края, ни Сыма Цянь, ни Бань Гу еще не подозревали, по-видимому, что эта особенность может служить критерием для дифференциации тех или иных групп населения соседних с Китаем территорий. Лишь у Чэнь Шоу, а затем у Фань Е физический тип населения впервые начинает фигурировать в числе типологических признаков, позволяющих установить черты сходства и различий между отдельными чужеземными странами. Чэнь Шоу указывает при этом на отсутствие закономерной связи между физическим типом людей и их языком: так, жители Ымну «внешностью напоминают людей Пуё, но язык их не тот, что в Пуё и Когурё [Эршиу ши, т. 2, с. 1005].

Автор «Цзиньшу» также уделяет внимание внешнему облику соседних народов. Он впервые фиксирует существование еще одного типа, резко отличающегося как от древних китайцев, так и от населения Западного края. Это — австралоидные жители Фунани — «люди все некрасивые и черные, с курчавыми волосами» [Эршиу ши, т. 2, с. 1337].

Впрочем, если с австралоидами древним китайцам приходилось сталкиваться довольно редко, то с европеоидами в III—VI вв. им приходилось контактировать не только вдали от родины, но и непосредственно на Среднекитайской равнине. В процессе «переселения народов» на территории Северного Китая помимо сунну, сяньбийцев, цянов и ди оказались и цзе, выходцы из Западного края. Черты их внешности — «глубокие глаза», «высокие носы», «густые бороды» — так отчетливо связывались с образом этих завоевателей-иноплеменников, создавших в первой половине IV в. государство Позднее Чжао, что вскоре стали важнейшим разграничительным признаком основной массы населения — древних китайцев — и господствующей верхушки. Когда китасц Жань Минь воспользовался случаем для того, чтобы совершить дворцовый переворот, жестокости Ши Лэ и его преемников обернулись для них кровавой резней, в которой теперь не должен был выжить ни один «варвар»-цзе. Жань Минь обещал наградить каждого, кто принес бы к воротам голову убитого «варвара». Убивали их, не разбирая положения, возраста и пола; кого следовало убивать, было ясно с первого взгляда. Но, как сообщает летописец, от взрыва мести за прежние обиды пострадали и непричастные к клике Ши Лэ: «Среди невинноубиенных во множестве были люди Цзинь, обликом своим напоминавшие варваров» [Эршиу ши, т. 3, с. 2106]. Другой автор уточняет сказанное так: «Более половины убитых составляли без вины пострадавшие люди с высокими носами и густыми бородами» [Эршиу ши, т. 2, с. 1363].

Трагические события 349 г. были гипертрофированным проявлением острого этнического конфликта, вылившегося в попытку геноцида, — явление исключительное даже для полного жестокостями IV в. Но сам по себе этот исторический факт

мог иметь место лишь в тех условиях, когда в результате столкновения групп населения, принадлежавших к резко различавшимся расовым типам, внешний облик людей стал восприниматься как этноразграничительный признак.

ОБЩЕЭТНИЧЕСКОЕ И РЕГИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ

Отчетливо выраженное представление о единстве своей этнической общности не вытеснило и не могло полностью вытеснить в эпоху Хань — период наивысшей консолидации древнекитайского этноса — проявлений самосознания отдельных региональных групп древних китайцев. Подобно тому как диалекты того времени в общих чертах соотносились с политическими границами эпохи Чжаньго, так и территориальное деление древнекитайского этноса мыслилось тогда в терминах, устаревших по сравнению с региональными административными единицами по меньшей мере на несколько столетий.

Бурные политические события первых веков нашей эры внесли существенные поправки в соотношение общэтнического и регионального самосознания древних китайцев.

Обычаи и нравы различных частей Поднебесной

Конфуцианская идея о том, что вся территория, заселенная древними китайцами, делится на несколько частей, каждая из которых соответствует определенной группе небесных светил и характеризуется специфическими особенностями обычаев, продолжала в III—VI вв. оказывать воздействие на общественное сознание. Источники донесли до нас немало свидетельств того, что врожденные качества людей однозначно связывались тогда с местом их рождения. Достаточно характерен следующий пример. На вопрос: «Почему в Хэбэе мало достойных людей, хотя там плодородные земли и нет недостатка в зерне?» — один из деятелей того времени ответил: «Это потому, что великие мудрецы и выдающиеся люди в основном происходят из крас гор и озер. В Хэбэе же земля плоская идыхание земли распространено равномерно, а растет там лишь бурьян высотой в 3 чи, который не назовешь лесом» [Эршунь ши, т. 2, с. 1270].

Следуя традиции, идущей от Бань Гу, автор официальной истории династии Суй включил в географический раздел своего труда региональную характеристику образа жизни, культуры и обычаев населения империи, что позволяет проследить сдвиги, происшедшие в этом отношении за несколько столетий.

Девять выделенных в «Суйшу» областей (чжоу) не являлись в то время административными единицами и различались лишь культурными традициями их жителей. В полном соответствии с первоначальной конфуцианской идеей постулируется связь с каждой из этих областей с той или иной группой созвездий. Но

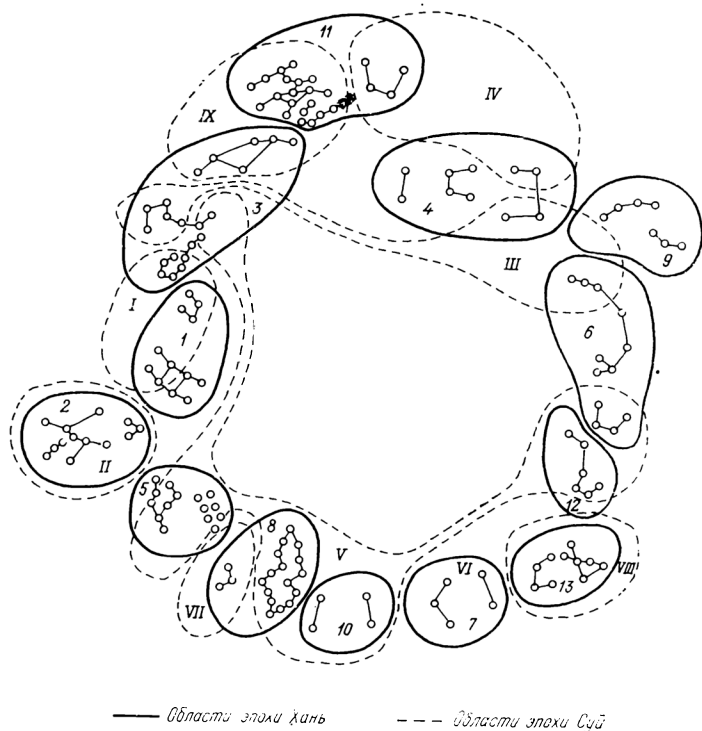
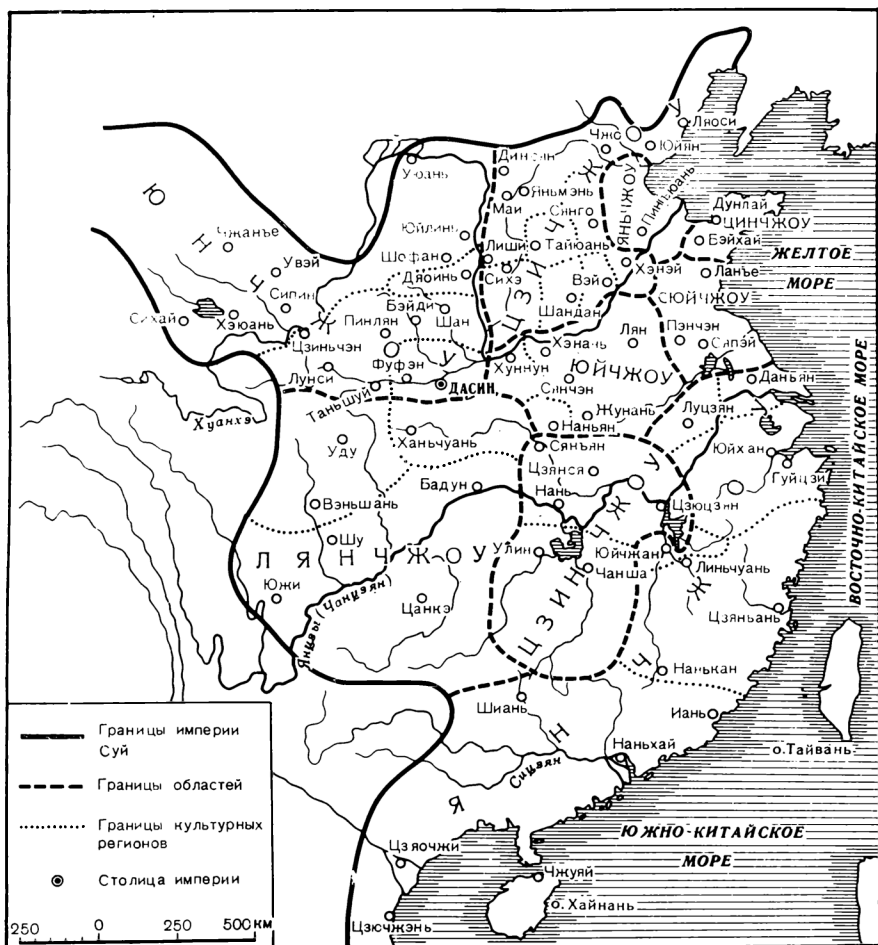


Рис. 50. Эволюция представлений о соотносительности областей Китая с небесными светилами (по данным «Ханьшу» и «Суйшу»).

1 — Цинь; 2 — Вэй; 3 — Чжоу; 4 — Хань; 5 — Чжао; 6 — Янь; 7 — Цинь; 8 — Лу; 9 — Сун; 10 — Вэй; 11 — Чу; 12 — У; 13 — Юэ. I — Юнчжоу, II — Лянчжоу; III — Юйчжоу; IV — Яньчжоу; V — Цзичжоу; VI — Цинчжоу; VII — Сюйчжоу; VIII — Янчжоу; IX — Цзинчжоу.

если мы взглянем на схему размещения этих созвездий, то сможем сразу же установить принципиальное различие между 13 областями, приведенными в «Ханьшу», и 9 областями — в «Суйшу». В первом случае созвездия, соответствующие какой-то области, расположены компактной группой, тогда как во втором некоторые области связаны с созвездиями в разных частях небосклона (рис. 50). Так, область Цзичжоу включает территорию левобережья среднего течения Хуанхэ вплоть до Китайской стены (карта 9); исторически она сложилась на землях древних царств Янь, Чжао, Вэй, которым первоначально приписывалась связь с группами созвездий, разбросанными на значительном удалении друг от друга. На этом примере отчетливо видно, как исходная схема соотношения регионального деления Поднебесной с небесными светилами оказалась в неразрешимом противоречии с теми культурными областями, которые сложились к рассматриваемому нами периоду.



Карта 9. Административные единицы и культурные регионы на территории империи Суй.

Почти все из перечисленных в «Суйшу» областей включают по несколько более мелких регионов (табл. 13).

В ряде случаев автор специально обращает внимание на изменения в нравах и обычаях населения отдельных регионов. Он выделяет при этом несколько факторов, обусловивших такие изменения.

Во-первых, это перемещение столиц. Население столичной области, как правило, бывает смешанным, происходящим из разных частей страны. Кроме того, сам образ жизни жителей крупного города, в частности значительный удельный вес населения, занятого торговлей, влияет на местные нравы.

**Особенности нравов и обычаев населения различных частей страны
(по данным «Суйшу»)***

Область	Регион, округ	Характеристика населения
I. Юнчжоу	I — 1. Цзинчжао, Фэнъи, Фуфэн	Пришрое население из разных районов страны. Китайцы и «варвары» живут смешанно. Многие отказываются от земледелия и занимаются торговлей. Благородные стремятся к роскоши, низкий люд забывает о гуманности и справедливости. Провозрастают воровство и разбой. По сравнению с прошлым мало что изменилось
	I — 2. Аньдин, Бэйди, Шан, Лунси, Гяньшуй, Цзиньчэн	Люди здесь по натуре прямодушные и простые, не склонные к расточительности. Им знакомы гуманность и справедливость. Они заняты земледелием и скотоводством. Воров и разбойников нет
	I — 3. Дяоинь, Хунхуа, Яньань	Эти районы граничат с живущими в горах «варварами». Люди здесь сильные, но неэмоциональные. Девушки легкомысленны, а жены добродетельны
	I — 4. Пинлян, Шофан, Яньчуань, Линьфу, Юйлин, Уюань, Цзяохэ, Сипин, Увэй, Чжанъи, Дуньхуан, Шаньшань, Цемо, Хэюань	Этот район расположен на окраине, и люди здесь ценят боевую доблесть
II. Лянчжоу	II — 1. Ханьчжун, Сицэн, Фанлин, Цинхуа, Тунчуань, Данцюй	Люди просты и безыскусственны, не стремятся к выгоде, в большинстве своем занимаются земледелием и рыболовством. По натуре склонны к чревоугодию, поэтому даже в убогих хижинах едят мясо. Постоянно совершают жертвоприношения духам, верят в приметы
	II — 2. Ханьян, Линьтао, Данчан, Уду, Тунчан, Хэчи, Шуньчжэн, Ичэн, Пиньфу, Вэньшань	Тут живет немало диких и цыган. Местные жители энергичны и прямодушны, занимаются земледелием, ремеслом и охотой. В письме и счете не сильны
	II — 3. Шу, Линьцюн, Мэйшань, Луншань, Цзыян, Лунчуань, Бадун, Баси, Суйдун, Синьчэн, Цзиньшань, Пуань, Цяньвэй, Юэси, Цанкэ, Цяньань	Нравы и обычаи в целом такие же, что и в Ханьчжуне. Люди сообразительные и вспыльчивые, невысокого роста и невзрачной наружности. Имеют склонность к литературе. Много отшельников и мало государственных деятелей. Часто до старости не покидают родных мест

Область	Регион, округ	Характеристика населения
III. Юйчжоу	<p>III — 1. Хэнань, Инъян, Лян, Цяо, Цзинь, Сянчэн, Инчуань, Жунань, Хуайян, Жунинь</p> <p>III — 2. Наньян</p> <p>III — 3. Шанло, Хуннун</p>	<p>Раньше здесь жили преимущественно торговцы, ныне же распространилось занятие земледелием, а на смену стремлению к выгоде пришли ритуал и просвещенность</p> <p>Первоначальные обычаи изменились в годы Тросцарствия</p> <p>Переселенцы из Шу принесли с собой тамошние нравы</p>
IV. Яньчжоу	<p>IV — 1. Дун, Дунпин, Цзибэй, Уян, Пинъюань</p> <p>V — 1. Синьду, Цинхэ, Хэцзянь, Болин, Хэншань, Чжао, Уань, Сянго</p> <p>V — 2. Вэй</p> <p>V — 3. Цзи, Хэнэй</p>	<p>Люди имеют склонность к конфуцианству, по натуре прямодушны. Здесь сохранились нравы древности</p> <p>Народ здесь основательный, занимается земледелием и выращиванием тутового шелкопряда. Местные жители имеют склонность к конфуцианству. Их недостаток — медлительность</p> <p>Люди поверхностные и хитрые, склонны к расточительности</p> <p>Раньше эти места были известны тем, что там совершалось много убийств. Ныне нравы изменились</p>
V. Цзичжоу	<p>V — 4. Чаппин, Шандан</p> <p>V — 5. Хэдун, Цян, Вэньчэн, Линьфэн, Лунцюань, Сихэ</p> <p>V — 6. Тайюань</p>	<p>Местные жители занимаются земледелием, отличаются простодушием и не склонны к обману</p> <p>Земли неплодородны, а люди жадны и упрямы</p> <p>Нравы такие же, как и в Шандане. Люди сильные и настойчивые, любят ездить верхом</p> <p>Нравы совпадают с тайюаньскими</p>
VI. Цинчжоу	<p>V — 7. Лиши, Ман, Яньмэнь, Динсян, Лоуфань, Чжо, Шангу, Юйян, Бэйпин, Аньлэ, Ляоси</p> <p>VI — 1. Бэйхай, Ци, Дунлай, Гаоми</p>	<p>Нравы совпадают с тайюаньскими</p> <p>В ханьское время нравы отличались расточительностью. Однако в некоторых местностях еще сохраняются древние обычаи. В уезде Чжуа, например, на свадьбе готовят обильные яства, по гости едва прикасаются к ним; есть досыта считается невежливым</p>
VII. Сюйчжоу	<p>VII — 1. Пэнчэн, Лу, Ланьсэ, Дунхай, Сянэй</p> <p>VIII — 1. Цзянду, Иян, Хуайнань, Чжунлин, Цицунь, Тунъянь, Луцзян, Лиян</p>	<p>Раньше местные жители отличались удалью и легкомыслием, в чем, вероятно, сказались влияния правов Чу. Сейчас обычаи сходны с обычаями области Яньчжоу</p> <p>Издrevле люди здесь горячие и решительные. В бою бесстрашны и хитроумны. После падения династии Чэнь нравы здесь заметно</p>

Область	Регион, округ	Характеристика населения
VIII. Ян-чжоу	VIII — 2. Даньян	изменились. Люди стали более непосредственны и бережливы. Похоронные и свадебные обряды в большей степени, чем раньше, соответствуют сейчас общепринятому ритуалу Здесь издавна находилась столица, и большая численность населения, происходящего из разных районов, привела к формированию смешанных нравов. Простой люд имеет склонность к занятиям торговлей, а знать, стремится к чиновничьей карьере Местные жители отличаются склонностью к даосизму
	VIII — 3. Сюаньчэн, Пилин, У, Гуйцзи, Юйхан, Дуньян VIII — 4. Юйчжан	Обычаи близки к V. Знатные редко выходят из дома, а простолюдины трудятся на полях. Люди, имеющие общественное положение, берут себе по несколько жен
	VIII — 5. Синьань, Юнцзя, Цзяньань, Суйань, Фаньян, Цзюцзян, Линьчуань, Лулин, Нанькан, Ичунь	Нравы схожи с нравами округа Юйчжан. В Лулине много долгожителей
	VIII — 6. Наньхай, Лунчуань, Иань, Лаолян, Синьань, Юнси, Цангу, Шиань, Юнпин, Юлинь, Хэпу, Чжуяй, Нинъюэ, Цзяочжи, Цзючжэнь, Жинань, Бицзин, Хайинь, Линь	В Линнани местность низкая и сырая, люди здесь часто болеют лихорадкой и рано умирают. В Наньхае и Цзяочжи водятся носороги и слоны, там в изобилии есть морские драгоценности и купцы быстро богатеют. Люди легкомысленны, склонны к нарушениям ритуала, не расчесывают волос и сидят, выставив ноги вперед. Помимо китайцев здесь живут также ли, ляо, мань
IX. Цзинчжоу	IX — 1. Нань, Илин, Цзинлин, Мянъян, Юаньлин, Цинцзян, Сянъян, Чуньлин, Ханьдун, Аньлу, Юньань, Иян, Цзюцзян, Цзянся	Население здесь смешанное с мань, часть которых почти не отличается от китайцев, но в горных районах сохраняет свои обычаи
	IX — 2. Чанша, Улин, Балин, Гуйян, Фэньян, Хэншань, Сипин	Смешанно с китайцами здесь живут мяо

* «Эршуну ши», т. 3, с. 2434—2441.

Во-вторых, важным фактором изменения первоначальных обычаев населения автор «Суйшу» считает воздействие со стороны «варваров», особенно в тех случаях, когда они живут смешанно с китайцами.

В-третьих, известное влияние на обычаи и нравы в отдельных регионах оказало объединение страны [Эршиу ши, т. 3, с. 2434, 2435, 2438, 2440].

Север и Юг

Важнейшим качественным сдвигом в соотношении отдельных регионов страны, происшедшим на протяжении нескольких столетий, было изменение центров их взаимного тяготения. В ханьское время на фоне большого разнообразия специфики тех или иных районов преобладающей была тенденция к противопоставлению Запада и Востока, что особенно явственно проявлялось в географическом размещении основных групп диалектов. За время, прошедшее с тех пор, политические события и этнодемографические процессы III—VI вв. существенно изменили положение: теперь на первый план выдвинулась оппозиция «Север — Юг».

Последствия длительного противостояния Севера и Юга обнаруживаются уже в распределении историко-культурных регионов, которые перечислены в географическом разделе «Суйшу», при сопоставлении их с соответствующими данными «Ханьшу».

Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что в I в. регион, обозначенный Бань Гу как территория Цинь, включал всю северо-западную и юго-западную части Ханьской империи [Бань Гу, т. 6, с. 1641]. Автор «Ханьшу» оговаривает, что этот регион объединяет две из девяти областей, обозначенных в «Шаншу» (глава «Юйгун»), — Юнчжоу и Лянчжоу [Бань Гу, т. 6, с. 1642]. В «Суйшу» эти две области рассматриваются как самостоятельные регионы. Весьма вероятно, что подобное возвращение к исходной схеме «Юйгуна» объясняется реальной политической ситуацией, когда вплоть до начала VII в. территории областей Юнчжоу и Лянчжоу были разделены границей между Северными и Южными династиями.

Нечто прямо противоположное наблюдается в южной и юго-восточной частях страны. Бань Гу выделяет здесь два отдельных региона — У на территории Чжэцзяна и Юэ в Гуандуне [Бань Гу, т. 6, с. 1667, 1668]. Между тем автор «Суйшу» рассматривает их в качестве единой области, которую он, пользуясь терминологией «Юйгуна», называет Янчжоу. Это опять-таки может быть объяснено изменениями в этнополитической ситуации в данном районе: в ханьское время территория Фуцзини еще не была освоена древними китайцами и потому области У и Юэ были изолированы и разделены значительным расстоянием; последующее распространение здесь древнекитайского населения привело к нивелировке местной специфики.

Противопоставление Севера и Юга в рассматриваемое время имело отнюдь не только чисто географический смысл, оно проявилось и в региональном самосознании населения двух частей Китая. Оппозиция «бэй жэнь» — «северян» и «нань жэнь» — «южан», таким образом, связана со многими перипетиями политической борьбы III—VI вв. Вместе с тем само содержание понятий «северяне» и «южане» не оставалось на протяжении этого времени неизменным.

Начало противопоставлению древнекитайского населения Севера населению Юга было положено длительным противоборством царств Вэй и У в III в. Поэтому проблема взаимоотношений между влиятельными кланами южан, с одной стороны, и переселенцами с Севера, оказавшимися на территории Цзяннаня в начале IV в., — с другой, в значительной мере определяла судьбу новой династии Восточная Цзинь и в конечном счете исход борьбы с кочевниками, захватившими Северный Китай.

Благодаря последовательным усилиям Ван Дао императору Юань-ди удалось привлечь на свою сторону виднейших представителей южной знати, в руках которых была фактическая власть на местах. Но отнюдь не все переселенцы с Севера поняли и оценили значение деятельности Ван Дао: его стремление польстить самолюбию южан встречало недоумение и насмешки северян. Их корбило, например, желание Ван Дао овладеть местным диалектом — «языком У», воспринимавшимся ухом северянина как «птичий гомон». В сознании знатных переселенцев северное произношение было воплощением превосходства над местными жителями, «людьми У». Когда выходец с Севера Лю Чжэнь-чан впервые встретился с Ван Дао за шашечной доской, тот демонстративно говорил с ним на местном диалекте и потом на вопрос о его впечатлениях от первого советника Лю Чжэнь-цин презрительно ответил: «Я не увидел ничего особенного и не услышал ничего, кроме языка У» [Лю И-цин, 1956, т. 1, с. 36].

С течением времени южная знать начинает рассматривать северный диалект как показатель приобщения к правящей элите и усиленно берется за его изучение. По свидетельству современников, к началу V в. большая часть южной знати уже владела северным произношением [Чэнь Инь-кэ, 1936, с. 1]. В то же время беднейшие слои переселенцев постепенно ассимилировались в местной языковой среде, что можно видеть на примере Ван Цзин-цзэ (конец V в.): обретя богатство и знатность, он все же говорил только на «языке У», хотя его предки были переселенцами с Севера [Эршиу ши, т. 2, с. 1712]. Таким образом, различия между северным и южным произношением постепенно начинают приобретать социальную окраску. Южане-простолюдины говорили на своем родном наречии, аристократы — на северном.

Несмотря на процесс языковой ассимиляции и отмену в IV в.

формального различия между южанами и переселенцами с Севера, реальное саморазграничение их продолжает сохраняться. Не случайно именно конфликтом между ними объясняют конечную неудачу похода на Чанъань, предпринятого в 418 г. Лю Юем. «В армии распространился слух, словно один из полководцев намерен покончить со всеми южанами» [Wieger, 1929, с. 1061].

Положение изменилось лишь к V в., когда различия между местным древнекитайским населением Юга и потомками переселенцев фактически стерлись. С этого времени противопоставление северян и южан подразумевало констатацию определенных культурных и социально-психологических различий между жителями Севера, испытавшими влияние кочевников, и населением Юга, которое по старой памяти именовалось северянами «людьми У».

Выше мы уже приводили характеристику некоторых аспектов материальной культуры Юга, данную уроженцем Севера Ян Юань-чжэнем. А произошло это при следующих обстоятельствах. В 530 г. лянский император У-ди направил правителю Северного Вэй письмо, доставить которое должен был Чэнь Цинчжи. По прибытии в Лоян посол был приглашен в гости Чжан Цзин-жэнем, за несколько лет до того перешедшим на службу ко двору Вэй. Среди приглашенных было еще несколько уроженцев Юга, и Чэнь Цинчжи, захмелев, сказал им: «Государство Вэй могущественно, слов нет. Но правят в нем все-таки варвары. Подлинный преемник прежних правителей обитает к югу от Янцзы, и поэтому печать Цинь Шихуана находится ныне при дворе династии Лян». Это-то опрометчивое заявление и вызвало немедленную отповедь Ян Юань-чжэня: «Правитель области к югу от Янцзы нашел себе там временный приют. Климат там влажный и жаркий, повсюду кишмя кишат насекомые, свирепствует лихорадка, лягушки и черепахи водятся в одной норе, люди и птицы живут в одной стае». И далее Ян Юань-чжэнь упрекает жителей Юга в том, что они восприняли обычай южных варваров, тогда как в государстве Вэй, по его словам, традиции прошлого соблюдаются в неприкосновенности [Фань Сян-юн, 1958, с. 118].

Вопрос о том, в какой же из двух частей Китая — северной или южной — в большей степени сохранились традиционные устои древнекитайской культуры, оставался злободневным на протяжении многих веков, вплоть до новейшего времени. Достаточно привести мнение современного автора, уроженца Гуандуна, который писал в 1949 г.: «Под влиянием культуры иноплеменников Север претерпел несомненную варваризацию и его культура перестала быть чисто китайской. На Юге же влияние иноземных вторжений в Китай сказывалось не так сильно, как на Севере» [Фэн Энь-жун, 1949].

Обе эти точки зрения явно страдают односторонностью. Как

на Севере, так и на Юге исконная древнекитайская культура уже на пороге средних веков существенно изменилась: в первом случае под воздействием соседних северных народов, во втором — благодаря заимствованию элементов культуры аборигенного населения Юга.

Эволюция понятия «Срединное государство»

Как было показано выше, распространение в Китае буддизма было важным фактором, способствовавшим пересмыслению понятия «Срединное государство». Другим фактором, действовавшим в этом же направлении, были взаимоотношения между Севером и Югом.

Интересно употребление термина «Срединное государство» в трактате «Циминь яошу», текст которого окончательно сложился в IV—V вв. В некоторых случаях здесь трудно судить о том, какой конкретный смысл вложен в это выражение (например, говоря о происхождении праздника «холодной пищи», Цзя Сы-се утверждал, что в его время обычай отмечать этот день был «распространен в Срединном государстве» [Циминь яошу, 1958, т. 3, с. 672]). Однако нередко данный термин употребляется в контекстах, позволяющих уточнить его значение.

Так, в гл. 57 Срединное государство противопоставляется территории «к северу от пустыни»: «В холодных районах к северу от пустыни овец в 8-м месяце не стригут. Если их стричь, то они не могут выдерживать холодов. А в Срединном государстве их обязательно нужно стричь, в противном случае шерсть может свалиться и трудно будет делать войлок» [Циминь яошу, 1958, т. 2, с. 396].

Вместе с тем, в гл. 27, посвященной выращиванию и хранению имбиря, утверждается, что «в Срединном государстве нередки морозы» и потому имбирь следует закладывать в погреб вперемешку с соломой, а затем говорится, что почвы в Срединном государстве вообще «не подходят для разведения имбиря» [Циминь яошу, 1958, т. 1, с. 188].

В гл. 51 автор трактата сообщает, что «в Срединном государстве растет бамбук лишь двух видов» [Циминь яошу, 1958, т. 2, с. 326], и также посвящает специальный раздел гл. 92 «злакам, фруктам, тыквам и овощам, которые не рождаются в Срединном государстве» [Циминь яошу, 1958, т. 4, с. 723]. Последнее обстоятельство значительно проясняет вопрос: к территориям, находящимся за пределами Срединного государства, в этом разделе отнесены все районы к югу от Янцзы. В числе диковинных фруктов, которые не растут в Срединном государстве, упомянуты кокосовые орехи: «Дерево высотой 6—7 чжанов, без ветвей... Внутри скорлупы есть мякоть, белая как снег, толщиной в полцуня... Внутри мякоти — жидкость, светлая как вода и по вкусу слаще меда. Мякотью можно утолять голод, жид-

костью — жажду. Кокосовые деревья родятся в Цзяочжи, и там их выращивает каждая семья» [Циминь яошу, 1958 г. т. 4, с. 752].

Территория Цзяочжи начиная со II в. до н. э. входила в состав древнекитайского государства, однако автор «Циминь яошу» утверждал, что этот район лежит за пределами Срединного государства точно так же, как области и уезды Пинсин (современная Гуандун), Лунин (современная Цзянси), Балин (современная Хунань), Шинин (современная Чжэцзян), Цзяопэй (современная Шаньдун) [Циминь яошу, 1958, т. 4, с. 834, 838, 829, 821, 805] и т. д.

Таким образом, территория Срединного государства ограничивается в «Циминь яошу» главным образом бассейном Хуанхэ, т. е. землями, находившимися под властью Северных династий. Прямое подтверждение этому мы находим в гл. 25: авторский комментарий к тексту уточняет, что растение, известное под названием «ляньсян», — это «лолэ», но так как «в Срединном государстве существовало табу на личное имя Ши Лэ, название растения было изменено, а ныне люди называют его так по привычке» [Циминь яошу, 1958, т. 1, с. 183].

Табу на употребление имени Ши Лэ могло существовать лишь на территории, входившей в IV в. в состав государства Позднее Чжао. Эту-то территорию Цзя Сы-се и называет «Срединным государством».

Следовательно, в эпоху политического противостояния Севера и Юга термин «Срединное государство» в лексиконе северян отнюдь не совпадал по своему значению с аналогичным термином ханьского времени, когда в это понятие включалась вся территория империи.

В новом значении термин «Срединное государство» употреблялся и Ли Дао-юанем. При описании Западного края он упоминает о районе Луньтая, где в ханьское время Сан Хун-ян предлагал У-ди создать военные поселения: «Климат здесь мягкий и теплый, поля прекрасные, можно провести дополнительные оросительные каналы, сеять хлеба и получать такие же урожаи, как в Срединном государстве» [Шуйцзин чжу, 1934, т. 1, с. 22]. Ли Дао-юань хорошо знал, что природно-климатические условия Китая чрезвычайно разнообразны. Поэтому, сравнивая Луньтай со Срединным государством, он, несомненно, имел в виду бассейн Хуанхэ.

Хотя в IV в. этот термин примерно в том же значении употреблялся древними китайцами, переселившимися на Юг со Среднекитайской равнины (так, Срединное государство противопоставляется району южнее Янцзы) [Лю И-цин, т. 1, с. 103], в целом для языка южан он был нехарактерен. Для обозначения территории Северного Китая гораздо чаще употреблялись иные термины — «Чжуньюань» (Средняя равнина), «Чжунчжоу» (Средняя область), «Шэньчжоу» (Священная область) и т. д.

Так или иначе, в III—VI вв. одно из наиболее распространенных самоназваний древних китайцев — «люди Срединного государства» — совершенно выходит из употребления.

ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ КАТЕГОРИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Изучая вопрос, как складывалась, развивалась и трансформировалась этническая общность древних китайцев, мы постоянно сталкиваемся с фактами, показывающими, как изменялись их представления о самих себе и окружающих народах. Эти представления и идеи не сложились в древности в самостоятельную область человеческого знания, но для понимания общего процесса накопления этнографических знаний и последующего формирования этнографии как науки важно шаг за шагом проследить истоки тех современных концепций, которые составляют в наши дни понятийный аппарат этнографа.

Идея классификации народов у древних авторов

В историко-этнографической литературе высказывалось мнение о том, что «мышлению людей классической древности была чужда идея классификации человечества на основе обычаев, языка и физического типа» [Kennedy, 1973, с. 130]. К. Кеннеди, неоднократно касавшийся этой проблемы, утверждает, что древние авторы вообще не интересовались вопросами деления человечества на группы и для них не существовало иного противопоставления людей, кроме различия между греками и негреками (варварами), римлянами и народами, живущими за пределами империи.

Объясняется это не тем, что они игнорировали фактически существовавшие различия между людьми, а представлением о важности и реальности лишь идеального типа человека [Kennedy, 1970—71, с. 52].

Действительно, у «отца истории» Геродота (V в. до н. э.), которого с полным правом можно назвать и одним из «отцов этнографии», мы находим описание около 50 народов, населявших в его время огромное пространство от Италии до Персии и от Причерноморья до долины Нила. Геродот располагал личными впечатлениями о многих из этих народов. Характеризуя их, галикарнасец приводил данные о территории, занятиях, одежде, обычаях, языке, религиозных верованиях, внешнем облике и особенностях темперамента. «Будины, — пишет, например, Геродот, — туземцы в этой стране, ведут кочевой образ жизни и одни из тамошних народов питаются сосновыми шишками; гелоны, напротив, земледельцы, употребляют в пищу хлеб, занимаются скотоводством и не похожи на будинов ни сложением, ни цветом кожи» [Геродот, 1888, т. 1, с. 352]. Но «отец истории» проявляет, как это ни странно, полное равнодушие к ка-

ким бы то ни было фактам, проливавшим свет на происхождение черт сходства и различий описываемых им народов. Он излагает, но не интерпретирует.

Римские авторы не только не продвинулись в этом отношении вперед, но уступили даже те позиции, которые занимал Геродот. Плиний Старший (23—79), посвятивший этнографическим описаниям 4 из 36 книг своей «Естественной истории», зачастую ограничивался лишь упоминанием названий далеких племен. «Никаких последовательных критериев для различия современных ему народов он не знал. Кроме того, когда Плиний рассказывал о похожих на людей сатирах, бегающих на четырех лапах, то это можно понять, как описание обезьян. Но когда он передает небылицы о живущих в Эфиопии людях без языка и без носа или о том, что в Индии живут люди с собачьими головами, а также что существуют люди с одной ногой, на которой они скачут с поразительной быстротой, а в жаркий день, ложась на спину, отдыхают под тенью, падающей от этой ноги,— то можно только удивляться такому легковерию культурного и образованного ученого» [История римской литературы, 1962, т. 2, с. 137]. Не избежали соблазна включить в свои сочинения аналогичные фантастические сведения ни Тацит (55—117), ни Солин (III в.), которые также не преуспели в выработке критериев классификации народов, да, судя по всему, и не стремились к этому.

Иначе происходил процесс накопления этнографических знаний об окружающих народах в древнем Китае. В первых веках нашей эры древнекитайские ученые, как мы только что видели, не только сформулировали, но и значительно усовершенствовали некоторую сумму типологических критериев для сравнительной характеристики соседних народов. Более того, они начали задаваться вопросом о причинах наблюдаемых ими черт сходства между различными народами.

Одно из объяснений этого Бань Гу видел в территориальной близости расселения двух сравниваемых народов. «Страна Инай,— пишет он, например,— на юге граничит с Цзыхэ; обычаи у них одинаковы» [Бань Гу, 1964, т. 12, с. 3883]. Напомним, что точно так же Бань Гу объяснял и совпадение некоторых обычаев населения Срединного государства, хотя считал, что в различных районах Поднебесной неодинаковость людских нравов predetermined расположением небесных светил.

Этнические предки

Вместе с тем Бань Гу выдвинул и принципиально иное объяснение черт сходства между некоторыми иноземными народами. Оно связано с идеей особой генетической общности, которую Бань Гу обозначил термином «чжун» (139).

Слово «чжун» имело в древнекитайском языке несколько различных значений. В частности, оно нередко обозначало некую родственную группу, возможно клан. В описаниях северных кочевых племен слово «чжун» часто выступает в сочетании «чжунло» (140), которое Л. И. Думан считает возможным перевести как «патронимия» [Думан, 1977, с. 60]. Слово «чжун» могло употребляться и в значении «родственники», «потомки». В «Цзиньшу», в частности, рассказывается, что, когда известный ученый III в. Чжан Хуа был убит, Лю Сун был подавлен сообщением об этом, но, узнав, что сын погибшего спасся, воскликнул: «У тебя еще есть потомство (чжун)!» [Эршиу ши, т. 2, с. 1208].

Значение, в котором это слово употребляется Бань Гу в связи с рассмотрением вопроса о причинах сходства между отдельными иноземными народами, резко отличается от предыдущих, хотя этимологически, возможно, и связано с ними (исходное значение — «оставить на племя», «посвятить», «семена» и т. д.). Предлагаемый М. Н. Паком перевод этого слова — «племя» [Пак, 1961, с. 119, 126] может быть принят с тем уточнением, что здесь имеется в виду не единица этнопотестарной организации, а генетическая общность (ср. русское: «Ты какого рода-племени?»). Это последнее значение может быть проанализировано в свете сообщаемых Бань Гу сведений о сэ, некогда обитавших в Западном крае.

Первоначально сэ жили в районе, где позднее поселились усунь. После того как сюнну нанесли поражение даюэчжи и те переселились на запад, пишет Бань Гу, часть их подчинила себе Дася (Бактрию), а предводитель сэ стал править в Цзибине. Затем сэ разделились и создали несколько государств к северо-западу от Сулэ — это, в частности, Сюсюнь и Цзюньду [Бань Гу, 1964, т. 12, с. 3901]. Вот здесь-то Бань Гу и применяет к сэ термин «чжун», обозначающий некую исходную общность, представители которой могли, подобно сэ, утратить единую территорию расселения, но продолжали сохранять общие черты культуры. Поэтому при описании страны Сюсюнь историк сообщает, что ее жители обычаями и одеждой напоминают усуней и «в основе своей принадлежат к племени сэ». Примерно то же сказано и о жителях Цзюньду: «Одежда их совпадает с усуньской... в основе они принадлежат к племени сэ» [Бань Гу, 1964, т. 12, с. 3897]. Об усунях же мы узнаем, что они представляют собой смешение двух племен — даюэчжи и сэ [Бань Гу, 1964, т. 12, с. 3901].

Давно уже было установлено, что сведения о народе, который фигурирует в «Ханьской истории» под названием «сэ» (141), содержатся и в греческих источниках. Если вспомнить, что слог «сэ» имел в древнекитайском языке конечную согласную -к (ср. японское чтение этого иероглифа — соку), то связь сэ с геродотовскими сака вряд ли может вызывать серьезные

сомнения [Сиратори, 1970, т. 6, с. 361]. Вывод Бань Гу о том, что население Западного края, включая частично и усуней, восходит к древней сакской общности, в свете современных представлений об этнической истории этого региона представляется достаточно обоснованным.

Термин «чжун», обозначающий генетическую общность нескольких отдельных народов, был воспринят у Бань Гу автором «Саньго чжи» Чэнь Шоу, который применил его для объяснения черт сходства к культуре населения современной Маньчжурии и Кореи. Он, основываясь на местных преданиях, пришел к выводу, что е относились к одному племени с когурё, чем и объясняется общность их языков, законов и обычаев, хотя одежда у них имела отличия [Эршиу ши, т. 2, с. 1004]; к этому племени принадлежат «все нынешние пультаские есцы». Что же касается Когурё, то его жители представляли собой «бе чжун» (142) (отделившееся племя) Пуё, поэтому язык у них тот же, что и у пуёсцев, хотя по своему характеру и одежде они несколько отличаются [Эршиу ши, т. 2, с. 1004].

Широко пользуется понятием «чжун» и Фань Е. Он полностью принял версию Чэнь Шоу относительно исходной близости древнекорейских народов; в этом же плане он истолковывал этнографический материал о «юго-западных варварах», суммарно изложенный еще у Сыма Цяня, и относил байма к тому же «племени», что и ди [Ван Сянь-цянь, 1959, т. 4, с. 3143]. Отдавал он, впрочем, дань и ареальным факторам сходства в культуре народов. Так, ошибочно полагая, что древние японцы (во) живут на островах недалеко от Чжуйай (о-в Хайнань), он объяснял этим совпадение обычаев населения двух районов [Ван Сянь-цянь, 1959, т. 4, с. 3112].

Несомненно, что в осмыслении специфики окружающих народов древние китайцы сделали в III—VI вв. большой шаг вперед по сравнению с представлениями греков и римлян. Попытки дать новую классификацию своих соседей на основе понятия о генетическом родстве, являющемся первопричиной сходства языка, обычаев и материальной культуры, означали признание недостаточности общепринятого дотоле деления людей на «нас» и «не-нас».

Этнос

В то же время весьма показательным, что древние китайцы в течение длительного времени не знали специального термина для обозначения элементарной единицы того многообразия народов, которое их окружало.

В древнегреческом языке таким термином уже в V в. до н. э. стало слово «этнос», первоначально употреблявшееся в значении «множество», «группа» [Поплинский, 1973, с. 130]. Геродот был одним из первых греческих ученых, систематически

использовавших термин «этнос» в значении, весьма близком к его современному научному употреблению. В «Истории» это слово употреблено 145 раз, из них только дважды в значении «сословие», а в остальных случаях оно всюду обозначает понятие «этническая общность», «народ». Весьма существенно, что Геродот применял термин «этнос» не только к иноземным народам; он так же называет и эллинов [Геродот, 1888, т. 1, с. 26]. Позднее, у Аристотеля, «этнос» служил для обозначения лишь негреческих народов [Поплинский, 1973, с. 133].

Существует мнение, что современный китайский научный термин для обозначения понятия «этническая общность», «этнос», «народ» (миньцзу) (143) представляет собой новообразование, заимствованное из японского языка. Действительно, в конце XIX — начале XX в. китайцы, стремившиеся воспринять достижения европейской культуры и науки, пользовались для этого преимущественно японскими переводами. Полагают, что одним из первых случаев употребления термина «миньцзу» является отрывок из дневника путешествия в Японию китайского ученого У Жу-луня (1902 г.) [Линь Яо-хуа, 1973, с. 175].

Однако специальные исследования показывают, что современная японская научная терминология формировалась на основе использования компонентов, характерных для китайского письменного языка вэньянь. Что же касается двусложного термина «миньцзу» в значении, весьма близком к современному, то он зафиксирован в письменных памятниках первых веков нашей эры.

Выше мы приводили отдельные высказывания Гу Хуаня (V в.) в связи с дискуссией о влиянии буддизма на обычаи древних китайцев. Отвечая своему оппоненту Юань Цаню, он говорил: «Ныне китайцы — и мужчины и женщины — не изменили принадлежности к своему народу, но бездумно следуют варварским обычаям» [Эршиу ши, т. 2, с. 1752].

Понятие «народ», «принадлежность к народу» обозначено здесь Гу Хуанем словом «миньцзу». Небезынтересно при этом, что Гу Хуань допускает — по крайней мере теоретически — возможность смены человеком принадлежности к тому или иному народу [«менять» — «гэ» (144) — тот же предикатив, который входил в состав таких словосочетаний, как «гэ мин» — «изменять Небесное предназначение», «гэ су» — «менять обычаи» и т. д.]. Это позволяет считать, что Гу Хуань понимал этническую общность (миньцзу) как единство людей, связанных узами культуры, но не только происхождения. Древний китаец с этой точки зрения вполне мог стать «варваром» — тезис, свидетельствующий о новом этапе развития этнического самосознания, в котором отразились сложные исторические процессы III—VI вв.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Период III—VI вв. составляет важную веку в истории китайского этноса. Он лежит на грани древности и средневековья, совпадая с тем временем, когда в недрах древнекитайского общества начали вызревать социально-экономические отношения нового, феодального типа. Наряду с этим четыре рассмотренных нами столетия отмечены бурными событиями, наложившими свой отпечаток на весь процесс этнического развития древних народов Восточной Азии. Качественные сдвиги в специфике древнекитайского этноса — один из важнейших аспектов истории «смутного времени» (III—VI вв.).

НОВЫЕ ЭТНИЧЕСКИЕ КОМПОНЕНТЫ

Предшествующий период существования древнекитайских империй Цинь и Хань (III в. до н. э.—III в. н. э.) характеризовался преобладанием консолидационных процессов, приведших к стабилизации этнической общности «людей Среднего государства» — древних китайцев. Культурная ассимиляция иноэтнических компонентов населения империи была основным руслом, по которому прокладывала себе дорогу тенденция к совмещению политических границ централизованного государства с границами этническими. Контакты древних китайцев с соседними этносами носили в целом маргинальный характер.

Эта ситуация резко изменилась в результате «великого переселения» народов Восточной Азии, когда в самом центре территории расселения древнекитайского этноса возник «плавильный котел» интенсивного взаимодействия и трансформации разнородных этнических компонентов.

События III—VI вв. привели к качественным изменениям на этнической карте Восточной Азии. В начале этого периода мы видели, в сущности, те же народы, которые соседствовали с древними китайцами еще на грани нашей эры; ко времени возникновения империи Тан (618 г.) все они почти без исключения сошли с исторической арены, уступив место на ней новым этническим общностям. Что же произошло за эти четыре века?

Среди соседей древних китайцев были такие, которые, пройдя через «плавильный котел» III—VI вв., прекратили свое су-

ществование как самостоятельная единица этнического состава населения данного региона. Это относится прежде всего к сяньби — наиболее многочисленному из «пяти северных народов», захвативших северную часть Китая в IV в. Сяньби представляют собой классический пример кочевого этноса, в течение нескольких столетий политически господствовавшего над соседями-земледельцами и в конечном итоге растворившегося в их среде. В Китае более позднего времени примеры подобного рода достаточно многочисленны.

Почти аналогичной была судьба другого древнего народа Центральной Азии — сунну. Различие в данном случае состояло лишь в том, что суннуский этнос оказался разделенным на две части; обе они прекратили свое существование в середине I тысячелетия: первая — будучи дезинтегрирована в ходе этнических процессов на территории Северного Китая, другая — растворившись в составе складывавшихся этнических общностей раннего европейского средневековья.

Ситуация третьего типа представлена судьбами таких этнических общностей, как цяны на Севере и мань на Юге. Одна часть каждого из этих этносов прекратила самостоятельное существование, войдя в состав соседей, другая — трансформировалась под обратным воздействием контактов между ними и появилась на арене позднейшей истории в новом качестве и заступая под новым этническим названием.

Наконец, можно указать и на примеры народов, несмотря на перипетии этнических взаимоотношений III—VI вв. сохранивших свое собственное лицо и продолжавших свое существование в последующий период; таковы соседи древних китайцев на крайнем Юге, в частности ляо и ли, в определенной степени подвергшиеся процессу ассимиляции, но выстоявшие и не утратившие своего этнического самосознания.

Все перечисленные народы в этой или иной степени, целиком или отчасти, были ассимилированы китайским этносом — самой многочисленной из всех общностей, прошедших через «плавильный котел». Но процесс ассимиляции соседей древними китайцами был одновременно процессом качественной трансформации древнекитайского этноса. Впитав в себя инородные компоненты, восприняв многие первоначально чуждые ей элементы культуры, общность древних китайцев не могла не претерпеть существенных изменений. Китайский этнос второй половины I тысячелетия уже очень значительно отличается от своих прямых предков ханьского периода.

Значение этих сдвигов в китайском этносе определяется не только тем, что они произошли в течение сравнительно непродолжительного времени, но главным образом тем, что они вполне определенно не соответствовали тенденциям развития, сформировавшимся несколькими столетиями раньше. Именно в этом смысле слова можно говорить о III—VI вв. как о самостоятель-

ном и весьма важном этапе истории этнической общности китайцев, на котором произошел переход от ее древнего периода к новому состоянию, качественно отличному от предыдущего.

ЗАКОНОМЕРНОСТИ АССИМИЛЯТИВНЫХ ПРОЦЕССОВ

Главной особенностью эпохи «великого переселения народов» Восточной Азии было резкое ускорение ассимиляции многих этнических общностей, оказавшихся на территории Северного Китая. В результате этого процесса древнекитайский этнос изменился, но продолжал существовать; ряд других этнических общностей, вместе с ним прошедших через «плавильный котел», перестали существовать, как таковые. Почему?

Этот вопрос давно занимал тех сравнительно немногочисленных исследователей, которые проявляли интерес к закономерностям развития этнической общности китайцев. В своей «Истории эволюции китайской нации» Люй Сы-мянь, рассмотрев последствия этнических контактов периода «смутного времени» IV—VI вв., писал: «Почему же эта ожесточенная борьба, подобная сражению драконов и тигров, завершилась в конечном итоге ассимиляцией? Можно утверждать, что единственная причина заключалась в превосходстве или ущербности национальной культуры» [Люй Сы-мянь, 1935, с. 100—101]. Превосходство культуры древних китайцев предопределило, по мнению Люй Сы-мяня, заимствование ее соседними народами, в культурном отношении уступавшими «людям Срединного государства», а затем и утрату этими народами своей этнической сущности. При этом Люй Сы-мянь признает, что и китайцы отчасти заимствовали некоторые элементы культуры иноплеменников, однако полагает, что «китайцы заимствовали у других народов лишь второстепенное, а наиболее существенное, отражающее национальный дух, напротив, эти народы были вынуждены заимствовать у китайцев» [Люй Сы-мянь, 1935, с. 104].

Близка к этому и точка зрения Чжан Сюэ-гуана, сформулировавшего четыре основные причины ассимиляции китайцами соседних народов в IV—VI вв. На первое место среди этих причин он поставил «превосходство культуры китайской нации над всеми другими народами того времени» [Чжан Сюэ-гуан, 1942, с. 88]. Затем он указывает на численное преобладание китайцев над контактировавшими с ними этническими общностями, на черты «национального характера» китайцев («великодушные и стремление к улаживанию конфликтов; если бы национальный характер китайцев характеризовался крайней ограниченностью взглядов и упрямством, то они не сумели бы ассимилировать и впитать в себя иноплеменников») и, наконец, на роль китайской философской мысли, прежде всего конфуцианской шко-

лы, «проповедовавшей идеи великого единства Поднебесной» [Чжан Сюэ-гуан, 1942, с. 88].

Большинство из приведенных выше тезисов не выдерживает критики. Факты истории не укладываются в явно упрощенную формулировку того, какие именно черты «национального характера» китайцев проявились в рассматриваемую нами эпоху, тем более что само понятие «национального характера» требует дополнительной разработки. Трудно согласиться с тем, что конфуцианские идеи объективно способствовали устранению различий между китайцами и их соседями (именно конфуцианцы, как мы видели, были сторонниками концепции врожденных отличий «людей Срединного государства» от «варваров»). Гораздо сложнее, чем это изложено выше, и вопрос об уровне развития культуры различных народов Восточной Азии в IV—VI вв., так как эти народы принадлежали к разным хозяйственно-культурным типам.

Среди указанных причин того, что многие этнические общности, вовлеченные в «смутное время» в процесс интенсивных контактов с древними китайцами, были в конечном счете ассимилированы ими, внимания заслуживает лишь вопрос об относительной численности этих народов. Вопреки мнению некоторых ученых в IV—VI вв. не произошло резкого спада в общей численности древних китайцев, хотя она и сократилась под воздействием ряда политических и социальных факторов. Тем не менее на всем протяжении I тысячелетия н. э. численность китайского населения составляла в среднем 40—50 млн. человек (уместно напомнить, что, по общепринятой оценке, к началу нашей эры на земном шаре жило в общей сложности 150—200 млн. человек и лишь к 1000 г. численность всего человечества возросла до 280—300 млн. [Козлов, 1966, с. 982]). При этом численность тех народов, которые непосредственно контактировали в IV—VI вв. с древними китайцами, по всей видимости, была менее 5 млн. человек [Чжан Сюэ-гуан, 1942, с. 88]. Несмотря на значительный отток китайского населения со Среднекитайской равнины на юг в IV—V вв., численное преобладание китайцев над бывшими кочевниками продолжало сохраняться.

На этнические судьбы контактировавших народов значительное воздействие оказывала степень компактности их расселения. Одной из причин, предопределивших последующее исчезновение сюнну как самостоятельного этноса, было их разделение на «южную» и «северную» ветви, а затем и миграция северных сюнну на запад. На ассимиляцию более многочисленным соседом оказались обреченными и те группы цянов, которые оторвались от своего основного этнического массива и переместились в район среднего течения Хуанхэ. В IV—VI вв. китайское население оставалось расселенным на территории бывшей Ханьской империи также весьма неравномерно. В резуль-

тате этого, например, довольно многочисленная группа древних китайцев, переселившихся в современную Юньнань, оказалась изолированной от остального массива «людей Среднего государства» и подверглась ассимиляции местными тибето-бирманскими племенами.

ЭТНОСТАБИЛИЗИРУЮЩИЕ И ЭТНОСТАГНИРУЮЩИЕ ФАКТОРЫ

Рассматривая проблемы этногенеза древних китайцев, мы отмечали необходимость различать признаки формирующейся этнической общности и объективные условия ее формирования, или этнообразующие факторы [Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978, с. 3]. Каковы же наиболее общие закономерности развития уже сложившихся этнических общностей? Какие факторы оказывают воздействие на ход этого развития?

Ю. В. Бромлей выдвинул гипотезу о том, что интегрирующий механизм этноса связан с функционированием эндогамии — преимущественного заключения браков внутри своей общности [Бромлей, 1969, с. 84]. При этом он указывал на значение различных по своему характеру факторов, образующих границы эндогамии, — как природных, так и общественных. Нам представляется, что особое место среди них занимает этническое самосознание.

Действительно, ни естественно-природные барьеры, ни язык, ни государственно-политические границы, ни религия не могут сами по себе «вычленить» целостные этнические комплексы из различных пространственно сопряженных, но не вполне совпадающих общностей. Не способны сделать это также и те или иные элементы культуры и быта, обряды, обычаи, так как ареалы их распространения также отнюдь не всегда и не полностью совпадают с ареалом этноса. Поэтому прежде всего этническое самосознание, фокусирующее в себе важнейшие признаки этноса, концентрирующее ценностные ориентации членов данного этноса (и в этом отношении отнюдь не последнюю роль играют представления о превосходстве «своего» этноса над соседями, проявляющиеся в оценке культуры, стереотипах поведения, идеале красоты и т. д.), может активно способствовать поддержанию замкнутости брачных связей и сохранению семей однородного этнического состава. Поэтому если эндогамию можно рассматривать как важнейший механизм интеграции этноса, то этническое самосознание следует отнести к числу главных этностабилизирующих факторов.

Но качественная определенность этнического самосознания и степень его выраженности, в свою очередь, зависят от различного рода внешних факторов, способствующих в одних случаях укреплению этнического самосознания, в других же, напротив, расшатывающих его, содействующих его стагнации.

По-видимому, распространение мировых религий, в результате чего возникают надэтнические конфессиональные общности, сами по себе обладающие четким самосознанием, в целом противодействует процессу этнической консолидации. Существование такого рода конфессиональных общностей зачастую способствует прорыву этнически обусловленных эндогамных барьеров, что по крайней мере в перспективе облегчает размывание границ этноса.

По-разному воздействуют на этническое самосознание государственно-политические границы, так или иначе соотносящиеся с территорией расселения этноса. В одних случаях, когда политические границы совпадают с этническими, они выступают в качестве мощного этностабилизирующего фактора. Впрочем, такого рода совпадения были в эпоху древности и средневековья, пожалуй, скорее исключением, нежели правилом. Тем не менее изучение, в частности, истории развития древнекитайского этноса показывает, что при несовпадении политических и этнических границ в то же время обнаруживается тенденция к их совмещению (древние китайцы в эпоху Цинь — Хань). При этом существование этнополитических общностей метаэтнического характера, в которых политические границы шире этнических, также способствует консолидации численно преобладающего этноса. В ином направлении воздействует на этнос возникновение политических границ, которые оказываются уже этнических.

Именно такая ситуация была характерна для этнической истории древних китайцев в III—VI вв. После падения империи Хань все попытки воссоздать единое древнекитайское государство кончились неудачей (царствование династии Цзинь, приведшее к номинальному объединению территории страны во второй половине III в., было не более чем эпизодом в эту эпоху «великого разъединения Поднебесной»). Этническая общность древних китайцев оказалась расчлененной государственными границами. Еще недавно казавшееся незыблемым единство Среднего государства было утрачено. В представлениях древних китайцев о том, кто они такие, произошли существенные сдвиги. Сложившийся в ханьское время стереотип этнического самосознания был расшатан, и это в значительной мере облегчило ассимилятивные процессы.

Наконец, на примере этнического развития древних китайцев мы можем наблюдать воздействие на него социальных факторов, которые в одних случаях могут способствовать консолидации этнической общности, в других — противодействовать этому. Во второй половине I тысячелетия до н. э. изменения в социальной структуре древнекитайского общества (разрушение строго регламентированной системы социальных рангов чжоуского типа) предопределили стирание резких и непреходящих различий в культуре отдельных социальных прослоек общества, что благоприятствовало формированию представлений о едином

культурном комплексе, свойственном всей этнической общности древних китайцев в целом. Высокий уровень вертикальной социальной мобильности членов общества в эпоху Цинь—Хань был важным условием стабилизации этих представлений. Напротив, тенденция к складыванию сословных перегородок в древнекитайском обществе III—VI вв. противодействовала проявлению общэтнических черт культуры и выступала тем самым в качестве этностагнирующего фактора.

Совмещение в III—VI вв. различных внешних факторов, препятствовавших сохранению устойчивости этнического самосознания древних китайцев, явилось предпосылкой трансформации качественных характеристик их этнической общности.

СЕВЕРНЫЕ И ЮЖНЫЕ КИТАЙЦЫ

Рассматривая выше динамику численности населения Китая на стыке древности и раннего средневековья, мы уже упоминали о сформулированном Л. Н. Гумилевым тезисе о решающем значении гипотетических спадов демографической кривой для судьбы древнекитайского этноса. Указывая на то, что к 606 г. численность населения Китая поднялась до уровня I в. н. э. (46 млн. человек), этот исследователь задает вопрос: «Однако имеем ли мы право, следуя традиции, считать эту новую популяцию продолжением старой, ханьской?» И отвечает: «Для этого нет никаких оснований, кроме средневековой историографии, которая, мягко говоря, устарела. Ведь население Северного Китая сложилось из хунно-сяньбийско-китайских, а Южного — из ханьско-маньских метисов. По сути дела, это были новые этносы, с новым стереотипом поведения, с новыми идеалами и навыками, вкусами и потребностями» [Гумилев, 1974, с. 233].

Хотя в другом месте своего труда Л. Н. Гумилев полагает, что процесс, в результате которого «древнекитайский этнос раздвоился, с тем чтобы дать начало северо-китайскому и южно-китайскому этносам», прослеживается уже в V в. [Гумилев, 1974, с. 151], однако формирование этих новых этнических общностей завершилось в VI в. «Возникший новый этнос мы условно называем северо-китайским, а современники по привычке именовали его табгач. На самом деле он не был ни тем, ни другим, а созданная им культура эпох Тан и Сун была еще более блестящей и многогранной, чем утраченная древняя. Преемственность же культур обеспечивалась не живыми ритмами этногенеза, а иероглифической письменностью» [Гумилев, 1974, с. 235].

Материал, рассмотренный в нашей книге, не дает оснований согласиться с этой точкой зрения. Мы не располагаем фактами, которые позволили бы утверждать, что в VI в. или в несколько более позднее время на территории Китая существовало два

самостоятельных этноса, возникших на основе древнекитайского. Вместе с тем достаточно хорошо известно, что само понятие «этническая общность» характеризуется определенной иерархичностью [Бромлей, 1973, с. 125—153; Брук, Чебоксаров, 1976, с. 16]. Являясь основной единицей этнической классификации, этнос почти всегда включает в себя составляющие более низкого таксономического уровня. При этом состав и группировка этих субэтнических компонентов представляют собой важную характеристику данного конкретного этноса в целом.

В предшествующем изложении мы проследили, как на смену субэтническим составляющим древнекитайской этнической общности эпохи Цинь—Хань, группировавшимся главным образом по принципу оппозиции Запад—Восток, пришло противопоставление «южан» и «северян». Сложившись первоначально под воздействием политических факторов, это деление трансформирующегося древнекитайского этноса нашло свое отражение в культуре, языке, этническом самосознании. Само по себе такое противопоставление, накладывавшееся на более дробную группировку территориальных подразделений древних китайцев, характеризовало внутреннюю структуру этого этноса, не противореча его существованию, как такового. Вместе с тем при определенных исторических условиях основные единицы субэтнического уровня обнаруживают тенденцию к обособлению, поднимаясь на уровень основных этнических подразделений. Этот процесс отчетливо прослеживается в истории формирования таких близкородственных этнических общностей, как, например, романские, тюркские и другие народы.

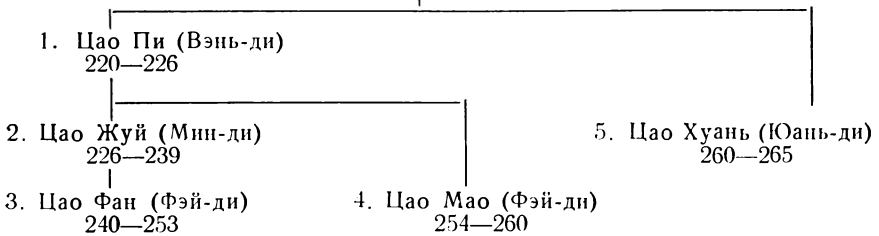
Аналогичная тенденция, усугубляемая политическим фактором — противостоянием Южных и Северных династий, обнаруживается и в процессе трансформации древнекитайской этнической общности в первых веках нашей эры. Не исключено, что, если бы государственная раздробленность на территории Китая продолжалась еще несколько столетий, обособление «южан» и «северян» действительно привело бы к возникновению двух близкородственных, но все же самостоятельных народов. Однако реальная история населения этого региона сложилась иначе. На смену государствам Юга и Севера в конце VI в. приходит империя Суй, в рамках которой вновь оказалась объединенной вся этническая территория китайцев, а после падения Суй в первой четверти VII в. на смену ей приходит единая централизованная империя Тан. Ее существование становится мощным стимулом этнической консолидации.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Генеалогические таблицы основных династий, правивших на территории Китая в III—VI вв.

Династия Вэй

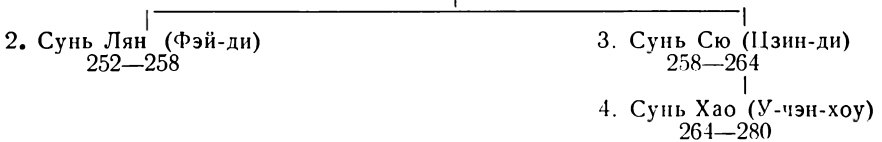
Цао Цао (У-ди)



Династия У

1. Сунь Цюань (Да-ди)

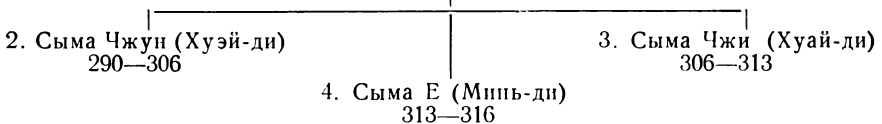
222—252



Династия Западная Цзинь

1. Сыма Янь (У-ди)

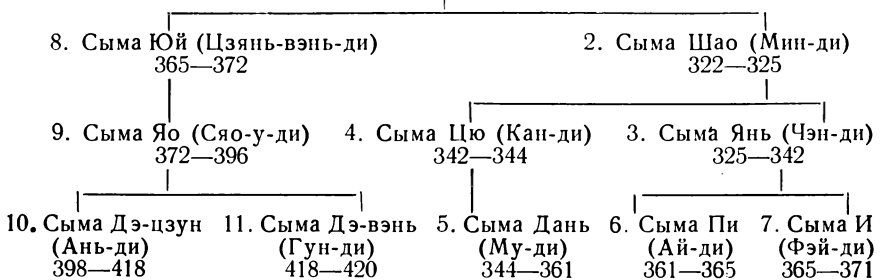
265—290



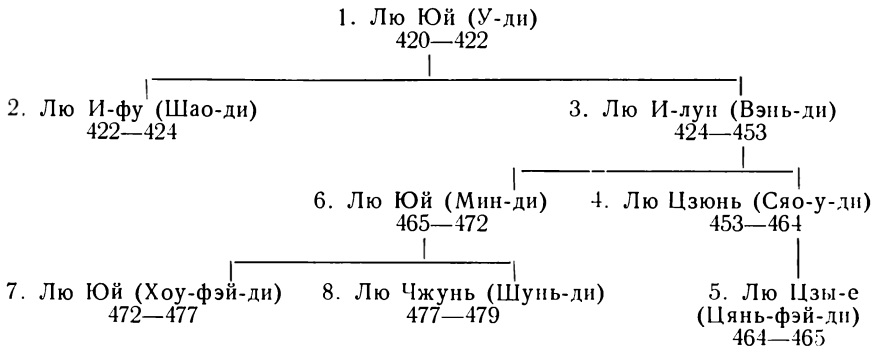
Династия Восточная Цзинь

1. Сыма Жуй (Юань-ди)

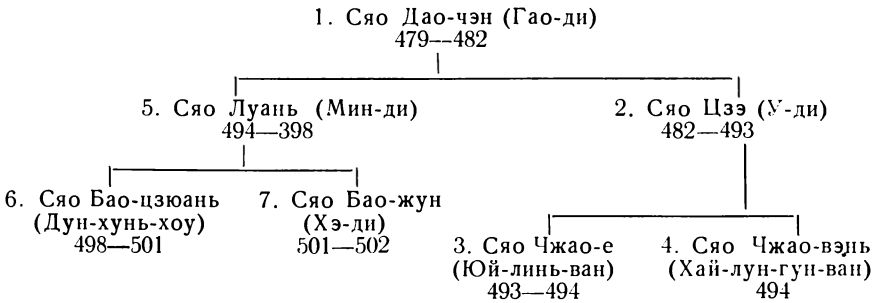
317—322



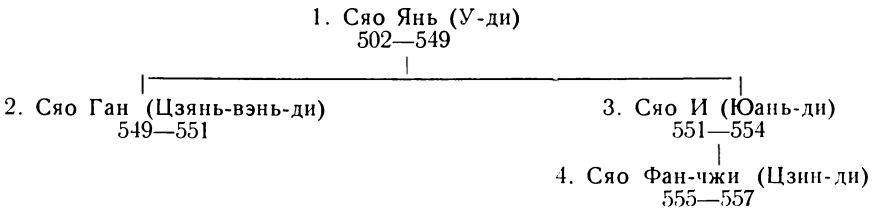
Династия Сун



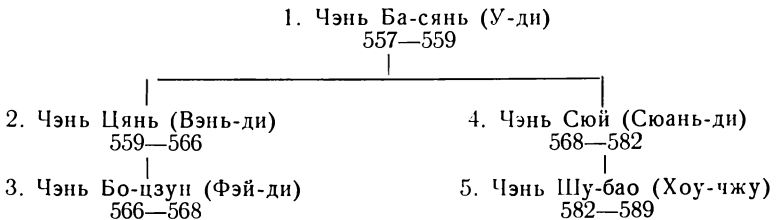
Династия Ци



Династия Лян



Династия Чэнь



Династия Северная Вэй

1. Тоба Гуй (Дао-у-ди)
386—409

2. Тоба Сы (Мин-юань-ди)
409—423

3. Тоба Тао (Тай-у-ди)
423—452

4. Тоба Цзюнь (Вэнь-чэн-ди)
452—465

5. Тоба Хун (Сянь-вэнь-ди)
465—471

9. Юань-цзы-ю
(Сяо-чжуан-ди)
528—530

6. Тоба Хун (Сяо-вэнь-ди)
471—499

10. Юань Юй
(Цзе-минь-ди)
531

11. Юань Лан
(Фэй-ди)
531—532

Западная Вэй
Юань Бао-цзюй
(Вэнь-ди)
534—551

7. Юань Кэ (Сюань-у-ди)
499—515

8. Юань Юй (Сяо-мин-ди)
515—528

12. Юань Ю
(Сяо-у-ди)
532—534

Юань Цинь (Фэй-ди)
551—553

Юань Го (Гун-ди)
553—556

Восточная Вэй
Юань Шань-цзянь
(Сяо-цин-ди)
532—550

Династия Северная Ци

Гао Хуань

1. Гао Ян (Вэнь-сюань-ди)
550—559

3. Гао Янь (Сяо-чжао-ди)
560—561

4. Гао Чжао (У-чэн-ди)
561—565

2. Гао Инь (Фэй-ди)
559—561

5. Гао Вэй (Хоу-чжу)
565—577

Династия Северная Чжоу

Юйвэнь Тай

1. Юйвэнь Цзюэ (Сяо-минь-ди)
557

2. Юйвэнь Юй (Мин-ди)
557—560

3. Юйвэнь (У-ди)
560—578

4. Юйвэнь Юнь (Сюань-ди)
578—580

5. Юйвэнь Чжань (Цзин-ди)
580—581

БИБЛИОГРАФИЯ

на русском языке

- Арутюнов, 1968 — Арутюнов С. А. Современный быт японцев. М., 1968.
- Бадылкин, 1978 — Бадылкин Л. Е. О буддийском влиянии в китайской культуре.— «Народы Азии и Африки», 1978, № 3.
- Березкина, 1957 — Березкина Э. И. О «Математике в девяти книгах». — «Историко-математические исследования». Вып. 10. М., 1957.
- Бичурин, 1950 — Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.—Л., 1950.
- Бокшанин, 1970 — Бокшанин А. А. Очерк китайско-индийских связей (с древности до XVI в.).— Китай и соседи. М., 1970.
- Бромлей, 1973 — Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.
- Брук, Чебоксаров, 1976 — Брук С. И., Чебоксаров Н. Н. Метаэтнические общности.— Расы и народы. 6. М., 1976.
- Вайнштейн, 1966 — Вайнштейн С. И. Некоторые вопросы истории древнетюркской культуры.— «Советская этнография», 1966, № 3.
- Вельгус, 1969 — Вельгус В. А. Исследование некоторых спорных вопросов истории мореходства в Индийском океане.— Этнография, история, лингвистика. 7. Л., 1969.
- Геродот, 1888 — Геродот. История в девяти книгах. Т. 1—2. М., 1888.
- Гумилев, 1974 — Гумилев Л. Н. Хунны в Китае. М., 1974.
- Гуревич, 1974 — Гуревич И. С. Очерк грамматики китайского языка III—V вв. М., 1974.
- Джарылгасинова, 1972 — Джарылгасинова Р. Ш. Древние когурёсы. М., 1972.
- Думан, 1955 — Думан Л. И. К истории государств Тоба Вэй и Ляо и их связей с Китаем.— «Ученые записки Института востоковедения». Т. 2. М., 1955.
- Думан, 1968 — Думан Л. И. Общественный строй сяньби и тоба III—IV вв. н. э.— Вопросы истории и историографии Китая. М., 1968.
- Думан, 1974 — Думан Л. И. К вопросу о формах землевладения в Китае в III в.— Аграрные отношения и крестьянское движение в Китае. М., 1974.
- Думан, 1977 — Думан Л. И. Расселение некитайских племен во внутренних районах Китая и их социальное устройство в III—IV вв.— Китай. История, культура и историография. М., 1977.
- Дьяконова, 1969 — Дьяконова Н. В. Сасанидские ткани.— «Труды Государственного Эрмитажа». Т. 10. Л., 1969.
- Завадская, 1975 — Завадская Е. В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
- Захаров, 1852 — Захаров И. Историческое обозрение народонаселения Китая.— «Труды членов Российской духовной миссии в Пекине». Т. 1. СПб., 1852.
- Зотов, 1977 — Зотов О. В. О политических и культурных контактах между Кашгарией и Китаем во II в. до н. э.— VIII в. н. э.— Н. Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение. Материалы конференции. Ч. 2. М., 1977.

- История Китая, 1974 — История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974.
- История римской литературы, 1962 — История римской литературы. Т. 2. М., 1962.
- Итс, 1972 — Итс Р. Ф. Этническая история юга Восточной Азии. Л., 1972.
- Киселев, 1951 — Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1961.
- Козлов, 1966 — Козлов В. И. Народонаселение. — «Советская историческая энциклопедия». Т. 9. М., 1966.
- Кларк, 1953 — Кларк Дж. Г. Д. Донсторическая Европа. Экономический очерк. М., 1953.
- Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978 — Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978.
- Кызласов, 1958 — Кызласов Л. Р. Остатки замка VI—VII вв. на городище Ак-Бешим. — «Советская археология», 1958, № 3.
- Кызласов, 1960 — Кызласов Л. Р. Таштыкская эпоха в истории Хакасско-Минусинской котловины. М., 1960.
- Лазарев, 1971 — Лазарев Г. З. Основные тенденции развития градостроительства Китая и Японии в VI—XII вв. — «Научная конференция „Общество и государство в Китае“. Доклады и тезисы». Т. 1—2. М., 1971.
- 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. М., 1961.
- Лубо-Лесниченко, 1975 — Лубо-Лесниченко Е. И. Привозные зеркала Минусинской котловины. М., 1975.
- Мавродин, 1978 — Мавродин В. В. Происхождение русского народа Л., 1978.
- Малавин, 1978 — Малавин В. В. Жуань Цзи. М., 1978.
- Оболенский, 1970 — Оболенский Д. Связи между Византией и Русью в XI—XV вв. М., 1970.
- Ольденбург, 1914 — Ольденбург С. Ф. Русская Туркестанская экспедиция 1909—1910 гг. СПб., 1914.
- Орбели, Тревер, 1935 — Орбели И. А., Тревер К. В. Сасанидский металл. М.—Л., 1935.
- Пак, 1961 — Пак М. Н. Описание корейских племен начала нашей эры (по «Сань-го чжи»). — «Народы Азии и Африки», 1961, № 1.
- Поплинский, 1973 — Поплинский Ю. К. К истории возникновения термина «этнос». — «Советская этнография», 1973, № 1.
- Пучков, 1975 — Пучков П. И. Современная география религий. М., 1975.
- Синицын, 1975 — Синицын Е. П. Бань Гу — историк древнего Китая. М., 1975.
- Софронов, 1968 — Софронов М. В. Грамматика тангутского языка. Т. 1—2. М., 1968.
- Стариков, 1967 — Стариков В. С. Материальная культура китайцев северо-восточных провинций КНР. М., 1967.
- Сычев, Сычев, 1976 — Сычев Л. П., Сычев В. Л. Китайский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М., 1976.
- Тюрин, 1970 — Тюрин А. Ю. К вопросу о формах эксплуатации земледельцев в Китае в III—VIII вв. — «Вестник Московского государственного университета». Сер. «Востоковедение». № 1. М., 1970.
- Урланис, 1941 — Урланис Б. В. Рост населения в Европе. М., 1941.
- Харнский, 1927 — Харнский К. Китай с древнейших времен до наших дней. Хабаровск—Владивосток, 1927.
- Хеннинг, 1961 — Хеннинг Р. Неведомые земли. Т. 1. М., 1961.
- Штейн, 1960 — Штейн В. М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности. М., 1960.
- Щуцкий, 1927 — Щуцкий Ю. К. Даос в буддизме. — «Ленинградский институт живых восточных языков. Восточные записки». Т. 1. Л., 1927.
- Эберхард, 1977 — Эберхард В. Китайские праздники. М., 1977.
- Эйдлин, 1967 — Эйдлин Л. З. Тао Юань-мин и его стихотворения. М., 1967.
- Юань Кэ, 1957 — Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1957.

- Юань Цзя-хуа, 1965 — Ю а н ь Ц з я - х у а. Диалекты китайского языка. М., 1965.
- Юэфу, 1959 — Ю э ф у. Из китайских народных песен. Пер. Б. Б. Вахтина. М., 1959.
- Яхснтов, 1965 — Я х о н т о в С. Е. Древнекитайский язык. М., 1965.
- ни западноевропейских языках*
- Acker, 1954 — Acker W. Some T'ang and pre-T'ang Texts on Chinese Painting. Leiden, 1954.
- Bagchi, 1950 — B a g c h i P. Ch. India and China. A 1000 Years of cultural Relations. Bombay, 1950.
- Balazs, 1968 — B a l a z s E. La bureaucratie céleste. Paris, 1968.
- Balazs, 1952 — B a l a z s E. Le traité économique de Souci-chou. Leiden, 1952.
- Balazs, 1954 — B a l a z s E. Le traité juridique de Souci-chou. Leiden, 1954.
- Bauer, 1971 — B a u e r W. China und die Hofnung auf Glück. Paradiese. Utopien. Idealvorstellungen. München, 1971.
- Benedict, 1943 — B e n e d i c t P. K. Studies in Thai kingship Terminology.— «Journal of the American Oriental Society», 1943, № 63.
- 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.
- Biot, 1836 — B i o t E. Mémoire sur la population de la Chine et ses variations, depuis l'an 2400 avant J. C., jusqu'au XIIIe siècle de notre ère.— «Journal Asiatique», série 1, 1836, t. 3.
- Bodde, 1975 — B o d d e D. Festivals in classical China. New Year and other Annual Observances during the Han Dynasty. Princeton, 1975.
- Boodberg, 1939 — B o o d b e r g P. Marginalia to the Histories of the Northern Dynasties.— «Harvard Journal of Asiatic Studies», 1939, № 4.
- Carroll, 1953 — C a r r o l l T h. D. Account of the T'u-yu-hun in the History of the Chin Dynasty. Berkeley, 1953.
- Chan, 1964 — C h a n W i n g - t s i t. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, 1964.
- Chavannes, 1905 — C h a v a n n e s E d. Les pais d'Occident d'après le Wei-lïo.— «T'oung Pao», 1905, т. 6.
- Chin, 1958 — C h i n K e h - m u. A Short History of Sino-Indian Friendship. Peking, 1958.
- Ch'en, 1960 — C h ' e n K. Some Problems in the Translation of the Chinese Buddhist Canon.— «Tsing Hua Journal of Chinese Studies», N. S. Vol. 2, 1960, № 1.
- Ch'en, 1964 — C h ' e n K. Buddhism in China. Princeton, 1964.
- Ch'en, 1973 — C h ' e n K. The Chinese Transformation of Buddhism. Princeton, 1973.
- Crespigny, 1966 — The Biography of Sun Chien. Translation by R. de Crespigny. Canberra, 1966.
- Demiéville, 1973 — D e m i é v i l l e P. Choix d'études sinologiques. Leiden, 1973.
- Demiéville, 1973 (II) — D e m i é v i l l e P. Choix d'études bouddhique. Leiden, 1973.
- Dien, 1962 (I) — D i e n A. Yen Chi-t'ui (531—591): a Buddho-Confucian.— Confucian Personalities. Stanford, 1962.
- Dien, 1962 (II) — [D i e n A]. Biography of Yu-wen Hu. Translation and ann. by A. Dien. Berkeley — Los Angeles, 1962.
- Dien, 1977 — D i e n A. The Bestowal of Surnames under the Western Wei-Northern Chou; a Case of Counter-Acculturation.— «T'oung Pao». 1977, vol. 63, № 2—3.
- Eberhard, 1942 — E b e r h a r d W. Lokalkulturen im alten China. B. 1—2. Leiden, 1942.
- Eberhard, 1949 — E b e r h a r d W. Das Toba-Reich Nordchinas. Eine soziologische Untersuchung. Leiden, 1949.

- Eberhard, 1965 — Eberhard W. Conquerors and Rulers. Social forces in medieval China. Leiden, 1965.
- Eichhorn, 1954 — Eichhorn W. Description of the Rebellion of Sun En and earlier Taoist Rebellions.— «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung». 1954, Bd 2, № 1.
- Eichhorn, 1973 — Eichhorn W. Die Religionen Chinas. Stuttgart, 1973.
- Fa-hsien, 1965 — Fa-hsien. A Record of Buddhistic Kingdoms. N. Y., 1965.
- Fang, 1952 — Fang A. The Chronicle of the Three Kingdoms. [B. m.], 1952.
- Fitzgerald, 1936 — Fitzgerald C. P. Historical Evidence of the Growth of the Chinese Population.— «Sociological review», 1936, № 28.
- Fitzgerald, 1965 — Fitzgerald C. P. Barbarian Beds. London, 1965.
- Franke, 1910 — Franke O. Zur Frage der Einführung des Buddhismus in China.— «Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen», 1910, Bd 13.
- Franke, 1936 — Franke O. Geschichte des Chinesischen Reiches. Bd 2. Berlin — Leipzig, 1936.
- Frankel, 1957 — Frankel H. H. Catalogue of Translations from the Chinese Dynastic Histories for the Period 220—960. Berkeley — Los Angeles, 1957.
- Frodsham, 1967 — Frodsham J. D. The Murmuring Stream. The Life and Works of Hsieh Ling-yun. Kuala Lumpur, 1967.
- Gardiner, 1972 — Gardiner K. J. H. The Kung-sun Warlords of Liao-tung. Canberra, 1972.
- Gardiner, 1973 — Gardiner K. J. H. Standart Histories, Han to Sui.— Essays on the sources for Chinese history. Canberra, 1973.
- Gernet, 1956 — Gernet J. Les aspects économique du Bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle. Saigon, 1956.
- Gernet, 1960 — Gernet J. Les suicides par le feu chez les Bouddhistes chinois du Ve au Xe siècle.— «Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises». T. 2. P., 1960.
- Giles, 1915 — Giles L. A Census of Tun-huang.— «T'oung Pao», 1915, t. 16.
- Goodrich, 1961 — Goodrich Ch. S. Biography of Su Ch'o. Berkeley, 1961.
- Groot, 1893 — Groot J. M. de. Le code du Mahayana en China. Amsterdam, 1893.
- Groot, 1903 — Groot J. M. de. Sectarism and religious Persecution in China. Vol. 1. Amsterdam, 1903.
- Haloun, 1949 — Haloun G. The Liang-chou Rebellion 184—221 A. D.— «Asia Major», 1949, vol. 1, № 1.
- Harada, 1962 — Harada Y. Ancient glass in the history of cultural exchange between East and West.— «Acta Asiatica», 1962, № 3.
- Harada, 1970 — Harada Y. East and West passage. The currency of coins «Memoires of Toyo Bunko», № 28, 1970.
- Harada, 1971 — Harada Y. Lineage of the Gigaku Masque.— «Memoirs of Toyo Bunko», № 29, 1971.
- Hirth, 1885 — Hirth F. China and the Roman Orient. Shanghai, 1885.
- Holzman, 1957 — Holzman D. Les débuts du système médieval de choix et déclassement des fonctionnaires: les neuf catégories et l'Impartial et Juste.— «Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises». P., 1957.
- Holzman, 1957 — Holzman D. La viet et la pensée de Hi Kang. Leiden, 1957.
- Holzman, 1976 — Holzman D. Poetry and politics. The Life and Works of Juan Chi. Cambridge, 1976.
- Houei-kiao, 1968 — Houei-kiao. Biographies des Moines éminents. Louvain, 1968.
- Hoyanagi, 1975 — Hoyanagi M. Natural Changes of the Region along the old Silk Road in the Tarim Basin in historical Times.— «Memoirs of Toyo Bunko». № 33, 1975.
- Hudson, 1961 — Hudson G. F. Europe and China. Boston, 1961.
- Hurvitz, 1957 — Hurvitz L. «Render unto Caesor» in early Chinese Buddhism.— «Sino-Indian Studies». Vol. 5, 1957.

- Hurvitz, 1968 — Hurvitz L. Chih Tun's Notions of Prajna.—«Journal of the American Oriental Society». 1968, vol. 88, № 2.
- Imbault-Huart, 1885 — Imbault-Huart C. La légende du premier pape des taoïstes et l'histoire de la famille pontificale du Tchang. Paris, 1885.
- Imamura, 1962 — Imamura S. C. Nomad and Farmer in Central Asia.—«Acta Asiatica», 1962, № 3.
- Jan Yun-hua, 1965 — Jan Yun-hua. Buddhist Self-Immolation in medieval China.—«History of Religions», 1965, vol. 4, № 2.
- Kaltenmark, 1953 — Kaltenmark M. Le Lie-sien tchouan. Peking, 1953.
- Kaltenmark, 1960 — Kaltenmark M. Ling-Pao: Note sur un terme du Taoïsme religieux.—«Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises». T. 2. P., 1960.
- Kaltenmark, 1965 — Kaltenmark M. Lao Tseu et le Taoïsme. Paris, 1965.
- Kawakatsu, 1971 — Kawakatsu Y. La décadence de l'aristocratie chinoise sous les dynasties du Sud.—«Acta Asiatica», 1971, № 21.
- Kennedy, 1970—1971 — Kennedy K. A. R. The Paleontology of human Populations.—«Cornell Plantations». 1970—1971, vol. XXVI, № 4.
- Kennedy, 1973 — Kennedy K. A. R. Race and Culture, Naroll R., Naroll F. Main Currents in cultural Anthropology. New Jersey, 1973.
- Kotzenberg, 1971 — Kotzenberg H. Der Dichter Pao Chao. Bonn, 1971.
- Lattimore, 1940 — Lattimore O. Inner Asian Frontiers on China. L.—N. Y., 1940.
- Laufer, 1919 — Laufer H. Sino-Iranica. Chicago, 1919.
- Legge, 1940 — Legge J. Chinese classics. Vol. 1—8. Peiping, 1940.
- Levy, 1956 — Levy H. Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of Han.—«Journal of the American Oriental Society», 1956, vol. 76, № 1.
- Levy, 1960—1961 — Levy H. The Bifurcation of the Yellow Turbans in Later Han.—«Oriens», 1960—1961, vol. 13—14.
- Li Chi, 1928 — Li Chi. The Formation of the Chinese People. Cambridge, 1928.
- Li Dun-jen, 1975 — Li Dun-jen. The Civilisation of China. N. Y., 1975.
- Liebenthal, 1948 — Liebenthal W. The Book of Chao. Peiping, 1948.
- Liebenthal, 1950 — Liebenthal W. Shih Hui-yuan's Buddhism as set forth in his Writings.—«Journal of the American Oriental Society», 1950, vol. 70.
- Liebenthal, 1955 (I) — Liebenthal W. Chinese Buddhism during 4th and 5th Centuries.—«Monumenta Nipponica», 1955, № 11.
- Liebenthal, 1955 (II) — Liebenthal W. A Biography of Chu Tao-sheng.—«Monumenta Nipponica», 1955, № 1.
- Link, 1958 — Link A. E. Biography of Shih Tao-an.—«T'oung Pao», 1958, vol. 46, № 1—2.
- Link, 1960 — Link A. E. Shih Seng-yu and his Writings.—«Journal of the American Oriental Society», 1960, vol. 80, № 1.
- Link, 1969 — Link A. E. The Taoist Antecedents of Tao-an's Prajna Ontology.—History of Religion, 1969, vol. 9, № 2—3.
- Liu Mau-tsai, 1969 — Liu Mau-tsai. Kutscha und seine Beziehungen zu China von 2. Jh. v. bis zum 6. Jh. n. Chr. Bd 1—2. Wiesbaden, 1969.
- Liu Hsieh, 1959 — Liu Hsieh. The Literary Mind and the Carving of Dragons. N. Y., 1959.
- Mailla, 1777—1785 — Mailla J. A. M. Histoire générale de la Chine. Paris, 1777—1785.
- Malmquist, 1968 — Malmquist G. Chou Tsu-mo on the Ch'ieh-Yun.—«Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities», 1968, № 40.
- Marney, 1977 — Marney J. «Yen-Ming Nang Fu» (Rhyme-prose on the Eye-Brightening Sachet) of Emperor Chien-Wen of Liang. A Study in medieval Folklore.—«Journal of the American Oriental Society», 1977, vol. 97, № 2.
- Maspero, 1916 — Maspero H. Études d'histoire d'Annam.—«Bulletin de l'École française d'Extrême Orient», 1916, t. 16.
- Maspero, 1953 — Les documents chinois de la troisième expédition de sir Aurel Stein en Asie Centrale. Ed. par H. Maspero. London, 1953.

- Maspero, 1967 — Maspero H. *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*. Paris, 1967.
- Maspero, 1971 — Maspero H. *Le Taoïsme et les religions chinoises*. Paris, 1971.
- Maspero, Balazs, 1967 — Maspero H., Balazs E. *Histoire et institutions de la Chine ancienne*. Paris, 1967.
- Mather, 1959 — *Biography of Lü Kuang*. Translation and ann. by R. B. Mather. Berkeley, 1959.
- Michaud, 1958 — Michaud P. *The Yellow Turbans*.—«*Monumenta Serica*», 1958, vol. 17.
- Miller, 1959 — Miller R. A. *Accounts of Western Nations in the History of the Northern Chou Dynasty*. Berkeley, 1959.
- Montell, 1940 — Montell G. *T'ou Hu — the Ancient Chinese Pitch-pot Game*.—«*Etnos*», 1940, vol. 5, № 1—2.
- Needham, 1956 — Needham J. *Science and Civilisation in China*. Oxford, 1956, vol. 2—4.
- Pelliot, 1911 — Pelliot P. *Les influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême Orient*. Paris, 1911.
- Pelliot, 1920 — Pelliot P. *Meou-Tseu ou les doutes levés*.—«*T'oung Pao*», 1920, vol. 19.
- Pelliot, 1923 — Pelliot P. *Sur quelques artistes des Six Dynasties et des T'ang*.—«*T'oung Pao*», 1923, vol. 22.
- Pictorial Enciclopedia*, 1969 — *Pictorial Enciclopedia*. N. Y., 1969.
- Record, 1957 — *A Record of the Buddhist Countries by Fa-hsien*. Peking, 1957.
- Rivers, 1914 — Rivers W. H. R. *The History of Melanesian Society*. Cambridge, 1914.
- Rockhill, 1904 — Rockhill W. *Inquiry into the Population of China*. Washington, 1904.
- Rogers, 1968 — *The Chronicle of Fu Chien: a Case of Exemplar History*. Translation and ann. by M. C. Rogers. Berkeley, 1968.
- Schreiber, 1955—1956 — Schreiber G. *The History of the Former Yen Dynasty*.—«*Monumenta Serica*», 1955—1956, vol. 14—15.
- Seidel, 1969 — Seidel A. K. *The Image of the Perfect Ruler in early Taoist Messianism*.—*History of Religions*. 1969, vol. 9, № 2—3.
- Serruys, 1959 — Serruys P. L. *The Chinese Dialects of Han Time according to Fang Yen*. Berkeley, 1959.
- Shih-shuo, 1976 — Shih-shuo *hsin-yü: a New Account of Tales of the World by Liu I-ch'ing with Comment by Liu Chün*. Translation by R. B. Mathew. Minneapolis, 1976.
- Shiratori, 1956 — Shiratori K. *Chinese Ideas Reflected in the Ta-ch'in Accounts*.—«*Memoirs of Toyo Bunko*», № 15, 1956.
- Shiratori, 1956a — Shiratori K. *A new Attempt at the Solution of the Fulin Problem*.—«*Memoirs of Toyo Bunko*», № 15, 1956.
- Soper, 1959 — Soper A. C. *Literary Evidence for early Buddhist Art in China*. Ascona, 1959.
- Soymié, 1957 — Soymié M. *Biographie de Chou Tao-k'ai*.—«*Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises*». Vol. 1. P., 1957.
- Stein A., 1921 — Stein A. *Serindia. Detailed Report of Explorations in Central Asia and westernmost China*. Oxford, 1921.
- Stein R., 1963 — Stein R. A. *Remarques sur les mouvements du Taoïsme politico-religieux du II^e siècle ap. J. C.*.—«*T'oung Pao*», 1963, vol. 50.
- Sullivan, 1962 — Sullivan M. *Birth of Landscape Painting in China*. Berkeley, 1962.
- Sullivan, 1967 — Sullivan M. *The Arts of China*. N. Y., 1967.
- Tökei, 1971 — Tökei F. *Genre theory in China in 3rd—6th Centures*. Budapest, 1971.
- Turban, 1971 — Turban H. *Das Ching-Ch'u sui-schih, ein chinesisches Festkalender*. München, 1971.
- Wang Yi-t'ung, 1953 — Wang Yi-t'ung. *Slaves and other comparable So-*

- cial Groups during the Northern Dynasties.—«Harvard Journal of Asiatic Studies», 1953, № 16.
- Ware, 1933 (I) — Ware J. R. Wei Shou on Buddhism.—«T'oung Pao», 1933, vol. 30.
- Ware, 1933 (II) — Ware J. R. The Wei shu and the Sui shu on Taoism.—«Journal of the American Oriental Society», 1933, vol. 53, № 3.
- Ware, 1938 — Ware J. R. Once more the Golden Man.—«T'oung Pao», 1938, vol. 34.
- Ware, 1966 — Ware J. R. Alchemy, Medicine and Religion in China of A. D. 320. Cambridge, Mass., 1966.
- Watters, 1889 — Watters T. Essays on the Chinese Language. Shanghai, 1889.
- Welch, 1966 — Welch H. Taoism, the Parting of the Way. Boston, 1966.
- Wieger, 1927 — Wieger L. A History of religious Beliefs and philosophical Opinions in China. Hsien Hsien, 1927.
- Wieger, 1929 — Wieger L. Textes historiques. Histoire politique de la China depuis l'origine jusqu'en 1929. T. 1—2. Hsien Hsien, 1929.
- Wright, 1948 — Wright A. F. Fo-t'u-teng: a Biography.—«Harvard Journal of Asiatic Studies», 1948, vol. 11, № 11.
- Wright, 1957 — Wright A. F., Buddhism and Chinese culture.—«The Journal of Asian Studies», 1957, vol. 17, № 1.
- Wright, 1959 — Wright A. F. Buddhism in Chinese History. Stanford, 1959.
- Zach, 1958 — Zach E. von. Übersetzungen aus dem Wên Hsüan. Bd 1—2. Harvard, 1958.
- Zürcher, 1959 — Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959.
- Yang, 1954 — Yang L. S. Schedules of Work and Rest in imperial China.—«Harvard Journal of Asiatic Studies», 1954, Vol. 18.
- Yang, 1961 — Yang L. S. Notes on the economic History of the Chin Dynasties.— Studies in Chinese institutional history. Harvard, 1961.
- Yen Chih-t'ui, 1968 — Yen Chih-t'ui. Family Instructions for the Yen Clan. Leiden, 1968.

на китайском языке

- Аньян суй, 1959 — Аньян суй чжан шэн му фацзюэ цзи (О раскопках могилы Чжан Шэна эпохи Суй в Аньяне).—«Каогу», 1959, № 10.
- Бай Яо-тянь, 1959 — Бай Яо-тянь. Чжуанцзю юаньлю шитань (По поводу этногенеза народа чжуан).—«Шисюэ юэкань», 1959, № 6.
- Бань Гу, 1964 — Бань Гу. Ханьшу (История династии Хань). Т. 1—12. Пекин, 1964.
- Ван И-тун, 1943 — Ван И-тун. У чао мэнди (Родовитые кланы Пяти династий). Т. 1—2. Чэнду, 1943.
- Ван Ли, 1957 — Ван Ли. Ханьйю иньюньсюэ (Китайская историческая фонетика). Пекин, 1957.
- Ван Ли, 1958 (I) — Ван Ли. Ханьйю шилююсюэ (Китайское стихосложение). Пекин, 1958.
- Ван Ли, 1958 (II) — Ван Ли. Нань бэй чао шижэнь юнюнь као (Исследование рифм поэтов эпохи Южных и Северных династий).— Ханьйюши луньвэньцзи (Статьи по истории китайского языка). Пекин, 1958.
- Ван Ли, 1963 — Ван Ли. Чжунго юйяньсюэ ши (История китайского языка-кознания).—«Чжунго юйвэнь», 1963, № 3—5.
- Ван Сянь-цян, 1937 — Ван Сянь-цян. Шимин шучжэн бу («Шимин» с дополнительным комментарием). Т. 1—2. Шанхай, 1937.
- Ван Сянь-цян, 1959 — Ван Сянь-цян. Хоу хань шу цзицзе (Свод комментариев к «Хоу Хань шу»). Т. 1—5. Пекин, 1959.
- Ван Тун-лин, 1934 (I) — Ван Тун-лин. Чжунго миньцзю ши (История китайской нации). Бэйпин, 1934.
- Ван Тун-лин, 1934 (II) — Ван Тун-лин. Чжунго ши (История Китая). Т. 1—3. Бэйпин, 1934.

- Ван Цзы-юнь, 1957 — Ван Цзы-юнь. Чжунго гудай шикэхуа сюаньцзи (Собрание изображений на камне). Пекин, 1957.
- Ван Чжун-ло, 1961 — Ван Чжун-ло. Вэй цзинь наньбэйчао суй чу тан ши (История Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий, Суй и начала Тан). Шанхай, Т. 1, 1961.
- Ван Яо, 1953 (I) — Ван Яо. Чжунгу вэньсюэ сысян (Литературная мысль раннего средневековья). Шанхай, 1953.
- Ван Яо, 1953 (II) — Ван Яо. Чжунгу вэньсюэ фэнмао (Облик литературы раннего средневековья). Шанхай, 1953.
- Вань Шэн-нань, 1962 — Вань Шэн-нань. Цао цао чжэнчжи пайбе ды фэнье цзици шэнцзян (Внутреннее размежевание группировки Цао Цао и изменения в их положении). — «Лиши цзясюэ», 1962, № 1.
- Вань Шэн-нань, 1963 — Вань Шэн-нань. Лю чао шидай цзяннань ды кайфа вэньти (Проблема освоения Цзяннани в эпоху Шести династий). — «Лиши цзясюэ», 1963, № 3.
- Го Су-синь, 1977 — Го Су-синь. Нэймэнгу хухэхаотэ бэйвэй му (Погребение эпохи Северная Вэй и Хуххото, Внутренняя Монголия). — «Вэнь», 1977, № 5.
- Гу Цзи-гуан, 1962 — Гу Цзи-гуан. Фубин чжиду каоши (Исследование системы «фубин»). Шанхай, 1962.
- Гуанчжоу цинь хань, 1977 — Гуанчжоу цинь хань цзаочуань гунчан ичжи шицзюэ (Пробные раскопки остатков судостроительной верфи эпохи Цинь—Хань в Гуанчжоу). — «Вэнь», 1977, № 4.
- Гувэнь, 1937 — Гувэнь гуаньчжи (Древние тексты). Шанхай, 1937.
- Гэ Хун — Гэ Хун, Бао Пу-цзы (Философ, обнимающий пустоту). — Серия Сыбу бэйяо, Т. 55. [Б. м.], [б. г.].
- Дэн Чжи-чэн, 1954 — Дэн Чжи-чэн. Чжунхуа эрцянньянь ши (Двухтысячелетняя история Китая). Т. 2. Пекин, 1954.
- Жуй И-фу, 1957 — Жуй И-фу. Ляожэнь као (Исследование о ляо). — «Лиши юйянь яньцзюэ цзякань». Т. 28. Ч. 2, 1957.
- Жэнь Цзи-юй, 1963 — Жэнь Цзи-юй. Хань тан чжунго фоцзяо сысян луныцзи (Статьи о буддийской мысли в Китае в период Хань—Тан). Пекин, 1963.
- Каогусяо, 1958 — Каогусяо цзичу (Основы археологии). Пекин, 1958.
- Лас Гань, 1964 — Лас Гань. Любо цзи боцзюй яньбянь (Изменения в прелюбю и принадлежностях для нее). — «Лиши юйянь яньцзюэ цзякань». Т. 35, 1964.
- Ли Вэй-жань, 1959 — Ли Вэй-жань. Наньцзин лю чао муцзан (Погребения эпохи Шести династий в Нанкине). — «Вэнь», 1959, № 4.
- Ли Вэй-жань, 1962 — Ли Вэй-жань. Наньцзин дицзюй хань юй лю чао муцзан ды чжюяо тэдянь юй ци лиши цзячжи (Важнейшие особенности погребений эпох Хань и Шести династий в районе Нанкина и их историческая ценность). — «Цзянхай сюэкань», 1962, № 8.
- Ли Жун, 1952 — Ли Жун. Цюнь иньси (Фонетическая система «Цюня»). Пекин, 1952.
- Ли Цзянь-чжао, 1956 — Ли Цзянь-чжао. Шишо лю чао му чжун чулу пинцзи ды чжэнмин юй юнту (О названии и применении подлокотников, находящихся в раскопках погребений эпохи Шести династий). — «Каогу тунсюнь», 1956, № 5.
- Ли Юй-пин, 1957 — Ли Юй-пин. Лу фа-янь ды цюень («Цюень» Лу Фа-яня). — «Чжунго юйвэнь», 1957, № 2.
- Ли Янь, 1956 — Ли Янь. Чжунго гудай шусюэ шиляо (Материалы по истории математики в древнем Китае). Шанхай, 1956.
- Ли Яо-бо, 1973 — Ли Яо-бо. Ляонин бэйпяо сянь сигуаньинцзы бэй янь фэн су-фу му (Могила Фэн Су-фу эпохи Северная Янь в Сигуаньинцзы, уезд Бэйпяо, пров. Ляонин). — «Вэнь», 1973, № 3.
- Линбао чжанвань, 1975 — Линбао чжанвань хань му (Ханьское погребение в Чжанвани близ Линбао). — «Вэнь», 1975, № 11.
- Линь Шу-чжун, 1977 — Линь Шу-чжун. Цзянсу даньян напыци му чжу-

- аньинь бихуа таньтао (Исследование керамических панно из погребения эпохи Южная Ци в Даньяне, пров. Цзянсу), «Вэньбу», 1977, № 1.
- Линь Яо-хуа, 1963 — Линь Яо-хуа. Гуаньюй миньцзу и цы ды шиюу хэ минь ды вэньти (К вопросу об использовании и переводе термина «миньцзу»). — «Лиши яньцзю», 1963, № 2.
- Линьтун, 1975 — Линьтун сянь цинь юн кэн шицзюэ ди и хао цзяньбао (Первое предварительное сообщение о раскопках рва с фигурами циньского времени в уезде Линьтун). — «Вэньбу», 1975, № 11.
- Лицзи, 1926 — Лицзи. Шанхай, 1926.
- Ло Чан-пэй, 1956 — Ло Чан-пэй. Ханьюй иньюньсюэ даолунь (Введение в китайскую фонологию). Пекин, 1956.
- Ло Чан-пэй, Чжоу Цзю-мо, 1958 — Ло Чан-пэй, Чжоу Цзю-мо. Хань вэй цинь нань бэй чао юньбу яньбянь яньцзю (Исследование эволюции классов рифм в эпохи Хань, Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 1958.
- Лоян бэйвэй, 1973 — Лоян бэйвэй юань шао му (Могила Юань Шао эпохи Северная Вэй в Лояне). — «Каогу», 1973, № 4.
- Лу Яо-дун, 1965 — Лу Яо-дун. Тоба ши юй чжунъюань шицзу ды хуньинь гуаньси (Браки между тоба и аристократами Среднекитайской равнины). — «Синья сюэбао». Т. 7, 1965, № 1.
- Лу Яо-дун, 1966 — Лу Яо-дун. Цун бэй вэй цянцзи ды вэньхуа юй чжэньчжи синтай лунь цуй хао чжи сы (К вопросу о гибели Цуй Хао в свете культурного и политического положения в Северном Вэй на раннем этапе). — «Синья сюэбао». Т. 7, 1966, № 2.
- Лю Е-цю, 1963 — Лю Е-цю. Чжунго гудай ды цыдянь (Древние китайские словари). Пекин, 1963.
- Лю И-цин, [б. г.] — Лю И-цин. Шишо синьюй (Новое изложение рассказов, в свете ходящих). — Серия Сыбу бэйяо. Т. 55. [Б. м.], [б. г.].
- Лю Чунь-фань, 1956 — Лю Чунь-фань. Гуаньюй чжугэ лян пиндин наньчжун чжи лунь ды пинцзя вэньти (К вопросу об оценке «усмирения Чжугэ Ляном мятежа в Наньчжунс»). — «Шисюэ юэкань». 1956, № 1.
- Лю Чунь-фань, 1957 — Лю Чунь-фань. Бэй вэй чуци гэ цзу жэньминь ды фань япо доучжэн (Борьба различных этнических групп населения против гнета в начальный период существования Северного Вэй). — «Шисюэ юэкань», 1957, № 11.
- Лю Чунь-фань, 1960 — Лю Чунь-фань. Бэй вэй мо гэ цзу жэньминь да цзи чутань (О крупном восстании представителей различных этнических групп населения в конце Северного Вэй). — «Жэньвэнь цзачжи», 1960, № 2.
- Люй Мин-чжун, 1965 — Люй Мин-чжун. Шилунь хань вэй си цинь шици бэйфан гэ цзу ды нэйцянь (О переселении северных народов во внутренние районы в эпохи Хань, Вэй и Западная Цзинь). — «Лиши яньцзю», 1965, № 6.
- Люй Сы-мянь, 1935 — Люй Сы-мянь. Чжунго миньцзу яньцзинь ши (История эволюции китайской нации). Шанхай, 1935.
- Ма Цун — Ма Цун. Илин (Лес идей). Серия Сыбу бэйяо. Т. 55. [Б. м.], [б. г.].
- Ма Юн, 1973 — Ма Юн. Тулунфань ды бай цюэ юань нянь и у цюань (Перечень предметов одежды, датированной 1-м годом эры правления Бай-цюэ, из Турфана). — «Вэньбу», 1973, № 10.
- Мао Хань-гуан, 1966 — Мао Хань-гуан. Лян цинь нань бэй чао шицзу чжэньчжи чжи яньцзю (Исследование политического положения аристократии в периоды Цзинь, Южных и Северных династий). Т. 1—2. Тайбэй, 1966.
- Мяо Юэ, 1963 — Мяо Юэ. Души цуньгао (Заметки о чтении исторических сочинений). Пекин, 1963.
- Наньцин баньцяо, 1965 — Наньцин баньцяо чжэнь шичжаху цинь му цинли цзяньбао (Предварительный отчет о раскопках погребения эпохи Цзинь в Шичжаху, Баньцяочжэнь близ Нанкина). — «Каогу», 1965, № 6.
- Наньцин вэйцзяшань, 1965 — Наньцин вэйцзяшань дун цинь се кунь му

- (Предварительное сообщение о погребении Се Куя эпохи Восточная Цзинь в Вэйцзяшане близ Нанкина).— «Вэньу», 1965, № 6.
- Наньцзин дасюэ, 1973 — Наньцзин дасюэ бэйюань дун цзинь му (Погребения эпохи Восточная Цзинь в Северном парке Нанкинского университета).— «Вэньу», 1973, № 4.
- Наньцзин жэньтайшань, 1965 — Наньцзин жэньтайшань дун цзинь синчжи фу фу му фацзюэ баогао (Отчет о раскопках погребения Син-чжи и его супруги, живших в эпоху Восточная Цзинь в Жэньтайшане близ Нанкина).— «Вэньу», 1965, № 6.
- Наньцзин лаохушань, 1959 — Наньцзин лаохушань цзинь му (Погребения эпохи Цзинь в Лаохушане близ Нанкина).— «Каогу», 1959, № 6.
- Наньцзин сишаньцяо, 1960 — Наньцзин сишаньцяо нань чао му цзи цзи чжуанькэ бихуа (Погребение эпохи Южных династий в Сишаньцяо близ Нанкина и обнаруженное там керамическое панно).— «Вэньу», 1960, № 8—9.
- Наньцзин сяньшань, 1965 — Наньцзин сяньшань дун цзинь ван дань-ху му хэ эр сы хао му фацзюэ цзяньбао (Предварительный отчет о раскопках погребения Ван Дань-ху эпохи Восточная Цзинь в Сяншане близ Нанкина, а также погребений № 2 и 4).— «Вэньу», 1965, № 10.
- Наньцзин сяньшань, 1972 — Наньцзин сяньшань у хао лю хао цзи хао му цинли цзяньбао (Предварительный отчет о раскопках погребений № 5, 6 и 7 в Сяншане близ Нанкина).— «Вэньу», 1972, № 11.
- Ни Си-ин, 1939 — Ни Си-ин. Лоян (Лоян). Шанхай, 1939.
- Оуян Сунь, 1959 — Оуян Сунь. Ивэнь лэйцзюй (Собрание литературных произведений по разделам). Пекин, 1959.
- Пан Шэн-вэй, 1964 — Пан Шэн-вэй. Лунь Саньго шидай чжи дацзу (О крупных кланах периода Троецарствия).— «Спinya сюэбао». Т. 6. 1964, № 1.
- Пань Ци-цзы, 1957 — Пань Ци-цзы. Дуньхуан могаоку ишу (Искусство пещерных храмов Могаоку в Дуньхуане). Шанхай, 1957.
- Синь чжунго, 1961 — Синь чжунго каогу шоухо (Археология в новом Китае). Пекин, 1961.
- Синьцзян тулуфань, 1960 — Синьцзян тулуфань асытана бэйцзюй муцзан фацзюэ цзяньбао (Предварительный отчет о раскопках погребений в северном районе Астана в Турфане, Синьцзян).— «Вэньу», 1960, № 6.
- Су Бай, 1977 (I) — Су Бай. Дунбэй нэймэнгу дицзюй ды сяньби ицзи (Сяньбийские памятники в Дунбэе и Внутренней Монголии).— «Вэньу», 1977, № 5.
- Су Бай, 1977 (II) — Су Бай. Шэнлэ пинчэн идай ды тоба сяньби бэй вэй ицзи (Памятники тоба-сяньби и Северной Вэй в районе Шэнлэ — Пинчэн).— «Вэньу», 1977, № 11.
- Су Бай, 1978 — Су Бай. Юньган шиху фэньци шилунь (Опыт хронологической классификации пещерных храмов Юньгана).— «Каогу сюэбао», 1978, № 1.
- Су Гуань-чан, 1959 — Су Гуань-чан. Гуаньюй чжуанцзу цзююань вэньти ды шанцзюэ (К вопросу об этногенезе народа чжуан).— «Миньцзу вэньти», 1959, № 9.
- Су Цин-пинь, 1964 — Су Цин-пинь. Юань вэй бэй цзи бэй чжоу чжэнчжи ся ханьжэнь шили чжи туйи (Сдвиги в положении китайцев под властью Вэй, Северного Ци, Северного Чжоу).— «Синья сюэбао». Т. 6, 1964, № 2.
- Сунь Пэй-лян, 1977 — Сунь Пэй-лян. Люэтап датун ши наньцзюэ чу ту цзи цзянь иньци хэ туци (О серебряных и бронзовых предметах, обнаруженных в южном предместье Датун).— «Вэньу», 1977, № 9.
- Сюй Сун-ши, 1939 — Сюй Сун-ши. Юэцзян лююй жэньминь ши (История населения бассейна реки Юэцзян). Шанхай, 1939.
- Сюн Дэ-цин, 1962 — Сюн Дэ-цин. Тайпинцин ды цзочже хэ сысян цзи цзи юй хуаньцзинь хэ тяпшидао ды гуаньси (Автор и идеи трактата «Тайпинцин» и связи их с «желтыми повязками» и сектой «Тяньшидао»).— «Лиши яньцзю», 1962, № 4.
- Сюэ Ци, 1958 — Сюэ Ци. Шилунь саньго чжи суй ды уби (Об укреплении

- ных поместьях эпохи Тросцарствия — Суй).— «Чжунсюэ лишн цзяосюэ». 1958.
- Ся Най, 1957 — Ся Най. Чжунго цзуйцзинь фасянь ды босы сашаньчао иньби (Сасанидские серебряные монеты из недавних находок на территории Китая).— «Каогу сюэбао», 1957, № 2.
- Ся Най, 1961 — Ся Най. Каогусюэ луньвэньцзи (Сборник статей по археологии). Пекин, 1961.
- Ся Най, 1972 — Ся Най. Вого гудай цань сан сы чоу ды лишн (История шелководства и шелкоткачества в нашей стране).— «Каогу», 1972, № 2.
- Ся Най, 1974 — Ся Най. Цзуншу чжунго чуту ды босы сашаньчао иньби (Сводная характеристика сасанидских серебряных монет, найденных в Китае).— «Каогу сюэбао», 1974, № 1.
- Ся Най, 1977 — Ся Най. Цзаньхуан Ли си-цзун му чуту ды байчжаньтин цзиньби (Золотая византийская монета из погребения Ли Си-цзуна в Цзаньхуане).— «Каогу», 1977, № 6.
- Ся Цзэн-ю, 1955 — Ся Цзэн-ю. Чжунго гудай ши (Древняя история Китая). Пекин, 1955.
- Сян Да, 1957 — Сян Да. Тандай чанъань юй сиюй вэньмин (Чанъань и западная цивилизация в эпоху Тан). Пекин, 1957.
- Сяо Мо, 1976 — Сяо Мо. Дуньхуан могаоку бэй чао бихуа чжун ды цзяньчжу (Постройки эпохи Северных династий на фресках в пещерных храмах Могао в Дуньхуане).— «Каогу», 1976, № 2.
- Тайпин юйлань, 1960 — Тайпин юйлань (Высочайше просмотренная сокровищница знаний, составленная в годы правления Тайпин). Т. 1—3. Пекин, 1960.
- Такигава, 1955 — Такигава Камэтаро. Шицзи хуэйчжу каочжэн («Исторические записки» со сводным комментарием и исследованием). Т. 1—10. Пекин, 1955.
- Тан Чан-жу, 1954 — Тан Чан-жу. Наньчао ды тунь ди бье цзи шаньцзэ чжаньли (Поселения, резиденции и захват угодий при Южных династиях).— «Лиши яньцзю», 1954, № 3.
- Тан Чан-жу, 1955 — Тан Чан-жу. Вэй цзинь нань бэй чао ши луньцун (Сборник статей по истории Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 1955.
- Тан Чан-жу, 1957 — Тан Чан-жу. Сань чжи лю шицзи цзяннань да туди соючжи ды фачжань (Развитие крупной земельной собственности в Цзяннани с III по VI в.). Шанхай, 1957.
- Тан Чан-жу, 1959 — Тан Чан-жу. Вэй цзинь нань бэй чао ши луньцун сюй бянь (Продолжение сборника статей по истории Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 1959.
- Тан Юн-тун, 1955 — Тан Юн-тун. Хань вэй лян цзинь нань бэй чао фо-цзяо ши (История буддизма в эпоху Хань, Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 1955.
- Тан Юн-тун, 1957 — Тан Юн-тун. Вэй цзинь сюаньсюэ луньгао (О «сюаньсюэ» в период Вэй—Цзинь). Пекин, 1957.
- Тань Сю-хуэй, 1973 — Тань Сю-хуэй. Шиню синьйюй юйфа таньцзю (Исследование грамматики языка «Нового изложения рассказов, в свете ходящих»). Тайбэй, 1973.
- Тань Ци-жан, 1934 — Тань Ци-жан. Цзинь Юнцзя санлуань чжи миньцзу цянъси (Этнические миграции после смуты периода Юн-цзя в эпоху Цзинь).— «Яньцзин сюэбао». Т. 15, 1934.
- Тога, 1936 — Тога Тоёхати. Хучуан («Варварское сидение»). Хамада Косаку. Гуу яньцзю (Исследование древних памятников культуры). Шанхай, 1936.
- Увэй моцзуйцзы, 1972 — Увэй моцзуйцзы сань цзо хань му фацзюэ цзяньбао (Предварительный отчет о раскопках трех погребений ханьского времени в Моцзуйцзы, Увэй).— «Вэнью», 1972, № 12.
- Ухань, 1965 — Ухань дицзюй сы цзо нань чао цзинянь му (Четыре датированных погребения эпохи Южных династий в районе Уханя).— «Каогу», 1965, № 4.

- Фан Го-юй, 1957 — Фан Го-юй. Тан сун шици эрхай цюй ды ханьцзю иминь (Китайские переселенцы в районе озера Эрхай в эпоху Тан-Сун).— «Жэньвэнь кэсюэ цзачжи», 1957, № 1.
- Фан Хао, 1974 — Фан Хао. Чжун си цзяогун ши (История сношений Китая с Западом). Т. 1. Тайбэй, 1974.
- Фань Нин, 1955 — Фань Нин. Лунь вэй цзинь шндай чжиши фэньцзы ды сысян фэньхуа цзи ци шэхуй гэньюань (Об идейном размежевании среди интеллектуалов эпохи Вэй—Цзинь и его социальных корнях).— «Лиши яньцзю», 1955, № 4.
- Фань Сян-юн, 1958 — Фань Сян-юн. Лоян целань цзи цзяо чжу («Записки о лоянских монастырях» с комментариями). Пекин, 1958.
- Фанъянь, 1956 — Фанъянь цзяоцян цзи тунцзянь («Фанъянь» с комментарием и индексом). Пекин, 1956.
- Фу Цинь-цзя, 1970 — Фу Цинь-цзя. Чжунго даоцзяо ши (История даосизма в Китае). Тайбэй, 1970.
- Фэн Сянь-мин, 1958 — Фэн Сянь-мин. Люэтань бэйфан цинцы (О северном сером фарфоре).— «Гугун боюань юанькань», 1958, т. 1.
- Фэн Сянь-мин, 1965 — Фэн Сянь-мин. Синь чжунго таоцзы каогу ды чжуяо шоухо (Важнейшие достижения в археологическом изучении фарфора в новом Китае).— «Вэньбу», 1965, № 9.
- Фэн Чан-фэн, 1970 — Фэн Чан-фэн. Хуажэнь цзелин фэнсу ши (История обрядов, связанных с календарными праздниками у китайцев). Сянганур, 1970.
- Фэн Юн-сюань, 1962 — Фэн Юн-сюань. Ушуй юй ушуй маь (Пятиречье и «пятиреченские маь»).— «Цзянхань сюэбао», 1962, № 8.
- Хань вэй лоянчэн, 1973 — Хань вэй лоянчэн чубу каньча (Предварительное исследование Лояна эпохи Хань—Вэй).— «Каогу», 1973, № 4.
- Хань Го-пань, 1958 — Хань Го-пань. Бэй чао цзинци шитань (Опыт изучения экономики Северных династий). Шанхай, 1958.
- Хань Го-пань, 1963 — Хань Го-пань. Нань чао цзинци шитань (Опыт изучения экономики Южных династий). Шанхай, 1963.
- Хань Ши-мянь, 1962 — Хань Ши-мянь. Лян цзинь шндай бэйфан гэ цзу ходун цинкуан цзяньшу (Коротко о взаимодействии северных племен в эпоху Цзинь).— «Лиши цзяосюэ», 1962, № 11.
- Хоу Вай-лу и др., 1957 — Хоу Вай-лу, Чжао Цзи-бинь, Ду Госян, Цю Хань-шэн. Чжунго сысян тунши (Общая история китайской идеологии). Т. 3, Пекин, 1957.
- Ху Чжао-си, 1963 — Ху Чжао-си. Лунь хань цзинь ды ди цян хэ суй тан дхоу ды цянцзу (Ди и цян в эпоху Хань—Цзинь и народность цян после Суй и Тан).— «Лиши яньцзю», 1963, № 2.
- Хуан Ле, 1963 — Хуан Ле. Уху ханьхуа юй уху чжэнцюань ды гуаньси (Связь китанизации «пяти варварских племен» с их политической властью).— «Лиши яньцзю», 1963, № 3.
- Хубэй цзянлин, 1974 — Хубэй цзянлин фэнхуаншань сихань му фацзюэ цзяньбао (Предварительный отчет о раскопках погребений эпохи Западная Хань в Фэнхуаншане, уезд Цзянлин, пров. Хубэй).— «Вэньбу», 1974, № 6.
- Хун И, 1974 — Хун И. Цзянлин фэнхуаншань ши хао хань му цзяньду чутань (Предварительное изучение надписей на деревянных табличках из ханьского погребения № 10 в Фэнхуаншане, уезд Цзянлин).— «Вэньбу», 1974, № 6.
- Хэ Ци-минь, 1967 — Хэ Ци-минь. Вэй цзинь сысян юй таньфэн (Мировоззрение и стиль бесед в эпоху Вэй—Цзинь). Тайбэй, 1967.
- Хэ Цзы-цюань, 1958 (I) — Хэ Цзы-цюань. Цун чэн сяп гуаньси кань лянхань хэ вэй цзинь нань бэй чао шэхуй цинци ды бянхуа (Изменения в общественной экономике эпох Хань и Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий в свете соотношения города и деревни).— «Бэйцзинь шифань дасюэ сюэбао», 1958, № 2.
- Хэ Цзы-цюань, 1958 (II) — Хэ Цзы-цюань. Вэй цзинь нань бэй чао люэши (Краткая история эпох Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Шанхай, 1958.

- Хэ Чап-цюнь, 1964 — Хэ Чап-цюнь. Хань тап цзянь фэнцзянь туди соючжи синши яньцзю (Исследование форм феодальной земельной собственности в период Хань—Тан). Шанхай, 1964.
- Хэбэй, 1977 — Хэбэй цысянь дунчэньцунь дун вэй му (Погребение эпохи Восточной Вэй в деревне Дунчэньцунь, уезд Цысянь, пров. Хэбэй). — «Каогу», 1977, № 6.
- Цао Юн-нянь, 1965 — Цао Юн-нянь. Шилунь дун цзинь монянь нунминь ции ды бяньчжи (К вопросу об изменении характера крестьянского восстания в конце правления Восточной Цзинь). — «Лиши яньцзю», 1965, № 2.
- Цзилинь, 1977 — Цзилинь цзянь ды лян цзо гаогуоли му (Два когурёских погребения в Цзиане, пров. Цзилинь). — «Каогу», 1977, № 2.
- Цзинь Бао-сян, 1956 — Цзинь Бао-сян. Хань вэй си цзинь шици бэйфан шаошу миньцзу ды цянсьи (Миграции северных национальных меньшинств в периоды Хань, Вэй и Западной Цзинь). — «Лиши цзяосюэ», 1956, № 11.
- Цзинь Цзя-жуй, 1953 — Цзинь Цзя-жуй. Нань чао ды сыюань хэ сэньлюй (Буддийские монастыри и монашество при Южных династиях). — «Лиши цзяосюэ», 1953, № 1.
- Цзун Линь, [б. г.] — Цзун Линь. Цзинчу суйши цзи (Записи о календарных празднествах области Цзинчу). — Серия Сыбу бэйяо. Кн. 1226 [Б. м.], [б. г.].
- Цзэн Чжао юй, 1956 — Цзэн Чжао-юй. Инань гу хуасянши му фацзюэ баогао (Отчет о раскопках древнего погребения с каменными барельефами из Инани). Шанхай, 1956.
- Цзэн Юн, 1959 — Цзэн Юн. Хань чжи лю чао цзянь чжуань мни ды яньбянь (Изменения в названии кирпичей в период от Хань до Шести династий). — «Каогу», 1959, № 11.
- Цзюйянь, 1959 — Цзюйянь ханьцзянь цзябянь (Ханьские документы из Цзюйяня). Пекин, 1959.
- Цзючжан суаньшу, 1936 — Цзючжан суаньшу (Математика в девяти книгах). Шанхай, 1936.
- Цзян Цзуань-чу, 1962 — Цзян Цзуань-чу. Наньцинчэнь ды лиши бяньцань (Историческая эволюция города Нанкина). — «Цзянхай сюэкань», 1962, № 12.
- Цзянси наньчан, 1974 — Цзянси наньчан матоу си цзинь му (Погребения эпохи Цзинь к западу от набережной в Наньчане, пров. Цзянси). — «Каогу», 1974, № 1.
- Цзянси цинцзян, 1965 — Цзянси цинцзян янху цзинь му хэ нань чао му (Погребения эпохи Цзинь и южных династий в Янху, близ Цинцзяна, пров. Цзянси). — «Каогу», 1965, № 4.
- Ци Сы-хэ, 1956 — Ци Сы-хэ. Чжунго хэ байчжаньтин диго ды гуаньси (Связи Китая с Византийской империей). Шанхай, 1956.
- Ци Сы-хэ, 1977 — Ци Сы-хэ. Сюнну сицян цзи ци цзай оучжоу ды ходун (Переселение сюнну на запад и их активность в Европе). — «Лиши яньцзю», 1977, № 3.
- Циминь яошу, 1957—1958 — Циминь яошу цзиньши («Циминь яошу» с переводом на современный китайский язык). Т. 1. Пекин, 1957; т. 2—4. Пекин, 1958.
- Цинь хань шици. 1977 — Цинь хань шици ды чуаньбо (Лодки эпохи Цинь—Хань). — «Вэньбу», 1977, № 4.
- Цыхай, 1948 — Цыхай (Море слов). Шанхай, 1948.
- Цюй Сюань-ин, 1937 — Цюй Сюань-ин. Чжунго шэхуй шиляо цунчао (Материалы по истории китайского общества). Т. 1—3. Чанша, 1937.
- Цянь Му, 1963 — Цянь Му. Люэлунь вэй цзинь нань бэй чао сюэшу вэньхуа юй данши мэньди чжи гуаньси (Коротко о взаимосвязи между наукой и культурой эпох Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий и словесным строем того времени). — «Синья сюэбао». Т. 5. 1963, № 2.
- Чан Цзюй, 1958 — Чан Цзюй. Хуаян гочжи (Описание области Хуаян). Пекин, 1958.

- Чанша лянцзинь, 1959 — Чанша лянцзинь нань чао суй му фацзюэ баогао (Отчет о раскопках погребений эпохи Цзинь, Южных и Северных династий и Суй в Чанша). — «Каогу сюэбао», 1959, № 3.
- Чанша мавандуй, 1973 — Чанша мавандуй и хао му (Погребение Мавандуй-1 в Чанша). Пекин, 1973.
- Чанша фацзюэ, 1957 — Чанша фацзюэ баогао (Отчет о раскопках в Чанша). Пекин, 1957.
- Чжан Гуань-ин, 1957 — Чжан Гуань-ин. Лян цзинь напь бэй чао шици миньцзу да бяндун ды линьцзюньмань (Линьцзюньмань в процессе великой трансформации народов эпохи Цзинь, Южных и Северных династий). — «Лиши яньцзю», 1957, № 2.
- Чжан Лян-цай, 1972 — Чжан Лян-цай. Чжунго фэнсу ши (История обычаев в Китае). Тайбэй, 1972.
- Чжан Син-лан, 1930 — Чжан Син-лан. Чжун си цзяотун шиляо хуйбянь (Сборник материалов по истории связей Китая с Западом). Пекин, 1930.
- Чжан Сюэ-гуан, 1942 — Чжан Сюэ-гуан. Чжунхуа миньцзу фацжапь шиган (Очерки истории развития китайской нации). Гуйлинь, 1942.
- Чжан Сы-энь, 1957 — Чжан Сы-энь. Чжугэ лян лю бин паньчжун ды яньцзю (Исследование вопроса о том, оставил ли Чжугэ Лян войска в Наньчжуне). — «Жэньвэнь цзачжи», 1957, № 2.
- Чжао И, 1957 — Чжао И. Гайюй цункао (Собрание досужих заметок). Шанхай, 1957.
- Чжао И, 1958 — Чжао И. Эршиэр ши чжацзи (Заметки о 22 династийных историях). Пекин, 1958.
- Чжао Ин-тан, 1957 — Чжао Ин-тан. Дэньюнь юаньлю (Истоки учения о дэнах и рифмах). Пекин, 1957.
- Чжи Янь, 1977 — Чжи Янь. Суйдай цыци ды фацжань (Эволюция фарфора в эпоху Суй). — «Вэнью», 1977, № 2.
- Чжоу Гу-чэн, 1955 — Чжоу Гу-чэн. Чжунго тунши (Общая история Китая). Т. 1. Шанхай, 1955.
- Чжоу И-лян, 1963 — Чжоу И-лян. Вэй цзинь нань бэй чао луныцзи (Сборник статей по истории Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 1963.
- Чжоу Инь-мэн, 1956 — Чжоу Инь-мэн. Бовэнь цянцзи ды Го Пу (Всесторонний эрудит Го Пу). — «Чжунго юйвэнь», 1956, № 7.
- Чжоу Цзу-мо, 1956 — Чжоу Цзу-мо. Сюй шэнь цзи ци шовэнь цецзы (Сюй Шэнь и его «Шовэнь цецзы»). — «Чжунго юйвэнь», 1956, № 9.
- Чжоу Цзу-мо, 1957 — Чжоу Цзу-мо. Яньши цзясюнь иньцзыпьян чжубу (Комментарий к главе о фонетике книги «Яньши цзясюнь»). — Ханьюй иньюньсюэ лувэньвэньцзи (Сборник статей по фонетике китайского языка). Пекин, 1957.
- Чжоу Цзу-мо, 1960 — Чжоу Цзу-мо. Гуанъюнь цзяобэнь (Критический текст «Гуанъюня»). Пекин, 1960.
- Чжоу Шао-сянь, 1972 — Чжоу Шао-сянь. Вэй цзинь цинтань лунь (О чистых беседах в эпоху Вэй—Цзинь). Тайбэй, 1972.
- Чжэн Чэнь-до, 1954 — Чжэн Чэнь-до. Вэйдэды ишу чуаньтун тулу (Великие традиции искусства). Т. 1. Шанхай, 1954.
- Чжу Цзя-цзинь, 1959 — Чжу Цзя-цзинь. Маньтань и дэн цзи ци чэньшэ гэши (О стульях, табуретах и типах их расстановки). — «Вэнью», 1959, № 6.
- Чжэн Пэй-синь, 1959 — Чжэн Пэй-синь. Вэй цзинь шици бэйфан хаомэнь шицзу тяньюань цзинцзи ды фацжань (Развитие поместного хозяйства крупных аристократов на севере страны в период Вэй—Цзинь). — «Лиши цзяосюэ вэньти», 1959, № 1.
- Чжэн Пэй-синь, 1962 — Чжэн Пэй-синь. Си цзинь монянь ды люминь цзи (Восстания беженцев в последние годы правления Западной Цзинь). — «Лиши цзяосюэ», 1962, № 1.
- Чэнь Вань-ли, 1957 — Чэнь Вань-ли. Чжунго цинцы шилюэ (Краткая история серого фарфора в Китае). Шанхай, 1957.
- Чэнь Да-вэй, 1960 — Чэнь Да-вэй. Ляонин бэйпяо фанмэньцунь цзинь

- му фацзюэ цзяньбао (Краткий отчет о раскопках погребений эпохи Цзинь в деревне Фанмэньцунь, уезд Бэйпяо, пров. Ляонин).— «Каогу», 1960, № 1.
- Чэнь Дэнь-юань, 1958 — Чэнь Дэнь-юань. Гоши цзювэнь (Заметки по отечественной истории). Т. 1—2. Пекин, 1958.
- Чэнь Жэнь-юань, 1971 — Чэнь Жэнь-юань. Вэй цзинь нань бэй чао чжэньчжи чжиду (Политический строй эпохи Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Тайбэй, 1971.
- Чэнь Инь-кэ, 1936 — Чэнь Инь-кэ. Дун цзинь нань чао чжи уюй (Язык у в эпоху Восточной Цзинь и Южных династий).— «Лиши юйянь яньцзюэ цзикань». Т. 7, 1936, № 1.
- Чэнь Инь-кэ, 1945 — Чэнь Инь-кэ. Суй Тан чжиду юаньюань делунь гао (Наброски исследований истоков общественного строя Суй и Тан). Шанхай, 1945.
- Чэнь Инь-кэ, 1956 — Чэнь Инь-кэ. Шу ван дао чжи гунье (О заслугах Ван Дао в эпоху Восточная Цзинь).— «Чжуншань дасюэ сюэбао», 1956, № 1.
- Шан Бин-хэ, [б. г.] — Шан Бин-хэ. Лидай шэхуй чжуанкуан ши (История социальной жизни различных эпох). Т. 1—2. [Б. м.], [б. г.].
- Ши Шу-цин, 1956 — Ши Шу-цин. Цзинь чжоу фан мин ци фань ши иуцзюань каоши (Исследование списка одежды Фань, жены Чжоу Фана, жившей в эпоху Цзинь).— «Каогу тунсюнь». 1956, № 2.
- Шуйцзин чжу, 1934 — Шуйцзин чжу (Комментарий к трактату о реках). Т. 1—3. Шанхай, 1934.
- Эршиу ши, 1956 — Эршиу ши (25 историй). Т. 2, 3, 4, 5. Шанхай, 1956.
- Эръя чжушу, 1936 — Эръя чжушу («Эръя» с комментариями). Т. 1—3. Шанхай, 1936.
- Ю Чжун, 1957 — Ю Чжун. Хань цзинь шици ды синяньи («Юго-западные варвары» в эпоху Хань—Цзинь).— «Лиши яньцзюэ», 1957, № 12.
- Юй Вэй-чао, 1963 — Юй Вэй-чао. Ечэн дяоча цзи (Заметки об обследовании Ечэна).— «Каогу», 1963, № 1.
- Юй Ин-ши, 1959 — Юй Ин-ши. Хань цзинь чжи цзи синь цзыцзюэ юй синь сычао (Новое самосознание и новые идеи на рубеже Хань и Цзинь).— «Синья сюэбао». Т. 4, 1959, № 1.
- Юй Си-нин, 1958 — Юй Си-нин. Бэйвэй шикун фодяо шинянь сюань (Избранные эстампажи, снятые с барельефа в пещерах периода Северного Вэй). Пекин, 1958.
- Юньнань байцзу, 1957 — Юньнань байцзу яньцзюэ луньвэньцзи (Сборник статей о народе бай в Юньнани). Пекин, 1957.
- Ян Го-и, 1960 — Ян Го-и. Дун у пиндин ваньнань шаньюэ чжаньчжэн ды синпичи цзи ци лиши цзююн (Характер войны по усмирению горных юэ династией У на юге провинции Аньхуэй и ее историческая роль).— «Аньхуэй шисюэ», 1960, № 2.
- Ян Дянь-сюнь, 1957 — Ян Дянь-сюнь. Шикэ тибя соинь (Указатель толкований надписей на камне). Шанхай, 1957.
- Ян Хун, 1961 — Ян Хун. Гуаньюй тецзя макуй хэ мадэн вэньти (К вопросу о железных латах, латах для боевых коней и стременах).— «Каогу», 1961, № 12.
- Ян Хун, 1963 — Ян Хун. Шилунь нань бэй чао цяньюи фосян фуши ды чжюао бяньхуа (Об основных изменениях в костюме на буддийских изображениях начала периода Южных и Северных династий).— «Каогу», 1963, № 6.
- Ян Хун, 1976 — Ян Хун. Чжунго гудай ды цзякуй (Латы в древнем Китае).— «Каогу сюэбао», 1976, № 2.
- Ян Хун, 1977 — Ян Хун. Цибин хэ цзяци цзюйчжуан (Конница и латы для боевых коней).— «Вэньбу», 1977, № 10.
- Янь Вэнь-жу, 1955 — Янь Вэнь-жу. Лоян хань вэй суй тан чэнчжи каньча цзи (Заметки о разведках остатков стен города Лояна в эпохи Хань, Вэй, Суй и Тан).— «Каогу сюэбао», 1955, № 9.

- Янь Гэн-ван, 1959 — Янь Гэн-ван. Цун нань бэй чао дифан чжэнчжи чжи цзиби лунь суй чжи чжифу (Процветание Суй в свете пороков местной администрации Южных и Северных династий). — «Синья сюэбао». Т. 4, 1959, № 1.
- Янь Чжи-туй, [б. г.] — Янь Чжи-туй. Яньши цзясюнь (Домашние представления клану Янь). Серия Сыбу бэйяо. Т. 55. [Б. м.], [б. г.].
- Яо Вэй-юань, 1962 — Яо Вэй-юань. Бэйчао хусни као (Исследование «варварских фамилий» периода Северных династий). Пекин, 1962.

на корейском языке

- Ким Енджун, 1958 — Ким Енджун. Когурё кобун пёкхва ёнгу (Изучение фресок когурёских гробниц). Пхеньян, 1958.
- Пак Джинук, 1966 — Пак Джинук. Самгук сиги-ы маку (Упряжь периода Трёх государств). — «Кого минсок», 1966, № 3.
- Чу Енхон, 1961 — Чу Енхон. Когурё пёкхва мудом-ы пхёнён-е кванхан ёнгу (К вопросу о датировке когурёских гробниц с фресками). Пхеньян, 1961.

на японском языке

- Акидзуки, 1961 — Акидзуки К. Сангэн-но сисо-но кэйсэй-ни цуйтэ (О формировании идеи «трех начал»). — «Тохогаку», № 22, 1961.
- Аmano, 1957 — Аmano М. Гисин намбокутёдзи-ни окэру ногё сэйсанрико-но тэнкай (Развитие сельскохозяйственного производства в период Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). — «Сигаку дзасси». Т. 66, 1957, № 10.
- Арамаки, 1974 — Арамаки Н. Гисин сисо то сёки тьюгоку буккё сисо (Идеология периода Вэй—Цзинь и идеи раннего китайского буддизма). — «Тохо гакухо», 1974, № 47.
- Ватанабэ, 1974 — Ватанабэ С. Кан рикутё-ни окэру дай тоти союся то кэйэй (Крупные земельные собственники и хозяйство в период Хань и Шести династий). — «Тоёси кэнкю». Т. 33, 1974, № 1—2.
- Гои, 1956 — Гои Н. Сосо сэйкэн-но сэйкаку-ни цуйтэ (О характере власти Цао Цао). — «Рэкисигаку кэнкю», № 195, 1956.
- Есиока, 1959 — Есиока Ё. Докё то буккё (Даосизм и буддизм). Токио, 1959.
- Есиока, 1961 — Тонко хон тайхэйкё-ни цуйтэ (О дуньхуанском списке «Тайпиньцина»), — «Тоё бунка кэнкюдзё киё», № 22, 1961.
- Есиока, 1964 — Есиока Е. Рикутё докё-но сюмин сисо (Представление об «избранных людях» в даосизме эпохи Шести династий). — «Нихон тьюгоку дайкайхо», № 16, 1964.
- Икэда, 1969 — Икэда Ю. Кан дай-ни окэру ри то сидзэнсон то ни цуйтэ (Об общине ли и естественной деревне при Хань). — «Тохо гаку», № 38, 1969.
- Исида, 1968 — Исида Н. Ко сэйкэн ка-ни окэру кандзин кидзоку (Китайская аристократия под властью варваров). — «Рэкисигаку кэнкю», № 333, 1968.
- Кавакацу, 1958 — Кавакацу Е. Ги син нантё-но монсэй кори («Ученики» и «бывшие служащие» в период Вэй—Цзинь и Южных династий). — «Тохо гакухо», № 28, 1958.
- Кавакацу, 1964 — Кавакацу Е. Рю со сэйкэн-но сэйрицу то каммон будзин (Утверждение династии Лю—Сун и военные из простых семей). — «Тохо гакухо», № 36, 1964.
- Кавакацу, 1967 — Кавакацу Е. Каммацу-но рэдзисутансу ундо (Оппозиционное движение в конце династии Хань). — «Тоёси кэнкю». Т. 25, 1967, № 4.
- Кавакацу, 1973 — Кавакацу Е. Сонго сэйкэн-но хокай кара энан кидзо-

- ку э (От разложения царства У к аристократии Цзяннани).— «Тохо гакухо», № 44, 1973.
- Кавакацу, 1974 — Кавакацу Ё. Гисин намбоку тэ (Вэй, Цзинь, Южные и Северные династии).— Тьюгоку-но рэкиси (История Китая). Т. 3. Токио, 1974.
- Кавакацу, 1975 — Кавакацу Ё. Тьюгоку дзэнки-но итан ундо (Еретические движения в Китае на раннем этапе).— Итан ундо-но кэнкю (Исследования эретических движений). Токио, 1975.
- Кано, 1959 — Кано Н. Сёку кан сэйкэн-но кодзо (Структура политической власти в царстве Шу—Хань).— «Сириин». Т. 42, 1959, № 4.
- Катакура, 1965 — Катакура М. Кан то-ни окэру рёка-но ити кайсяку (Толкование понятия «лянцизя» в период Хань—Тан).— «Сириин». Т. 48, 1965, № 6.
- Кимура, 1960—1962 — Кимура Э. Эон кэнкю (Исследование о Хуэй-юане). Т. 1—2. Токио, 1960—1962.
- Кога, 1959 Кога Н. Тьюгоку тамоасаку нохо-но сэйрицу (Возникновение метода снятия нескольких урожаев в год в Китае).— «Кодайгаку». Т. 8, 1959, № 3.
- Кога, 1965 — Кога Н. Хоку ги сантэ ко (О «трех старостах» в Северном Вэй).— «Тохо гаку». № 31, 1965.
- Кога, 1971 — Кога Н. Киндэнхо то рикэдотай (Надельная система и плужная община).— «Васэда дайгакуин бунгаку кэнкю ка киё». № 17, 1971.
- Кубота, 1943 — Кубота Р. Сина дзю до буцу косёси (История взаимоотношений конфуцианства, даосизма и буддизма в Китае). Токио, 1943.
- Митихата, 1970 — Митихата Р. Тьюгоку буккёси-но кэнкю (Исследования по истории китайского буддизма). Токио, 1970.
- Миядзакки, 1956 — Миядзакки И. Кюхин кандзин хо-но кэнкю (Исследования законодательства о девяти рангах чиновничества). Киото, 1956.
- Миядзакки, 1957 — Миядзакки И. Адзия си кэнкю (Исследования по истории Азии). Киото, 1957.
- Миядзакки, 1959 — Миядзакки И. Тьюгоку-ни окэру сонсэй-но сэйрицу (Возникновение деревни в Китае).— «Тоёси кэнкю». Т. 18. 1959, № 4.
- Миядзакки, 1961 — Миядзакки И. Рикутэ дзидай-но кабуку-но тоси (Город в Северном Китае эпохи Шести династий).— «Тоёси кэнкю». Т. 20, 1961, № 2.
- Миякава, 1943 — Миякава Х. Хокутё: кидзокусэй (Аристократический строй Северных династий).— «Тоёси кэнкю». Т. 8, 1943, № 3—4.
- Миякава, 1956 — Миякава Х. Рикутё си кэнкю сэйдзи сьякай хэн (Исследования по истории Шести династий: политика и общество). Токио, 1956.
- Миякава, 1962 — Миякава Х. Рикутё дзидай-но сьякай то сукё (Общество и религия периода Шести династий).— «Тохогаку». № 23, 1962.
- Миякава, 1964 (I) — Миякава Х. Рикутё: си кэнкю: сью:кё: хэн (Исследования по истории Шести династий: религия). Токио, 1964.
- Миякава, 1964 (II) — Миякава Х. Нан тэ сэйси докё сирё ко (Материалы по истории даосизма из официальных историй Южных династий).— «Тохо сукё». № 23, 1964.
- Мория, 1948 — Мория М. Нандзин то хокудзин (Южане и северяне).— «Тоа ронсо». № 6, 1948.
- Мория, 1951 — Мория М. Рикутё момбацу-но ити кэнкю (Исследование сословного общества Шести династий). Токио, 1951.
- Мория, 1953 — Мория М. Кэйсё дзайдзики-но сёснгаку тэки кэнкю (Библиографическое исследование «Цзинчу суйши цзи»).— «Тоё гакухо». Т. 36, 1953, № 3.
- Мория, 1954 — Мория М. Кэйсё дзайдзики-но сёснгаку тэки кэнкю (Библиографическое исследование «Цзинчу суйши цзи»).— «Тоё гакухо». Т. 36, 1954, № 4.
- Мория, 1963 — Мория М. Тьюгоку кодзайдзики-но кэнкю (Исследование древних календарных обрядов в Китае). Токио, 1963.

- Мураками, 1956 — Мураками Е. Тюгоку-но сэннин (Святые отшельники Китая). Киото, 1956.
- Мураками, 1974 — Мураками Е. Рикутё сисо си-но кэнкю (Исследования по истории идеологии в период Шести династий). Киото, 1974.
- Накамура, 1975 — Накамура К. Нантё-но кюхин кансэй-ни окэру канъи то канрэки (Должности и продвижение по службе при системе девяти категорий чиновничества в период Южных династий).— «Сигаку дзасси». Т. 84, 1975, № 4.
- Накамура, 1976 — Накамура К. Кюхин кансэй-ни окэру сэйкан-ни цуйтэ (О «чистых чиновниках» в системе девяти категорий).— «Тохо гаку», № 52, 1976.
- Нива, 1967 — Нива Т. Иваюру «Тикурин кисэн-ни цуйтэ (О так называемых «Семи мудрецах из бамбуковой рощи»).— «Сирин». Т. 50, 1967, № 4.
- Ниида, 1956—1964 — Ниида Н. Тюгоку хосэй си кэнкю (Исследования по истории китайского законодательства). Токио, 1956—1964. Т. 1—4.
- Ниида, 1964 — Ниида Н. Торэй сюи (Собрание остатков танских уложений). Токио, 1964.
- Оби, 1971 — Оби Т. Нантё-ни окэру тихо сихай то годзоку (Местная власть и сильные кланы при Южных династиях).— «Тохо гаку». № 42, 1971.
- Обути, 1964 — Обути Н. Докё си-но кэнкю (Исследования по истории даосизма). Токио, 1964.
- Обути, 1966 — Обути Н. Готобэй до-но кёхо-ни цуйтэ (О религии секты пяти доу риса).— «Тоё гакухо». Т. 49, 1966, № 3.
- Оти, 1956 — Оти С. Нантё-но кидзоку то годзоку (Аристократия и сильные кланы при Южных династиях).— «Сиэн», № 69, 1956.
- Оти, 1958 (I) — Оти С. Тосин-но годзоку (Сильные кланы в период Восточного Цзинь).— «Сиэн». № 76, 1958.
- Оти, 1958 (II) — Оти С. Тосин-но кидзокусэй то намбоку-по тиэнсэй (Аристократический строй Восточного Цзинь и характер отношений между южанами и северянами).— «Сигаку дзасси». Т. 67, 1958, № 8.
- Оти, 1961 — Оти С. Ги син-ни окэру «и цзы кэ»-ни цуйтэ (Законодательство об отдельно живущих сыновьях в период Вэй—Цзинь).— «Тохо гаку». № 22, 1961.
- Оти, 1962 (I) — Оти С. Ракутё-ни окэру мофуку сэй дзё но ни мондай (Два вопроса касательно порядка траура в период Шести династий).— «Сиэн». № 88, 1962.
- Оти, 1962 (II) — Оти С. Ги сэйсип кидзокусэй рон (Об аристократическом строе Вэй и Западной Цзинь).— «Тоё гакухо». Т. 45, 1962, № 1.
- Оти, 1963 — Оти С. Кюхин кандзинхо но сэйтэй-ни цуйтэ (О возникновении системы девяти рангов чиновников).— «Тоё гакухо». Т. 46, 1963, № 2.
- Оти, 1965 (I) — Оти С. Сэйги то горон («Чистые предложения» и «деревенские суждения»).— «Тоё гакухо». Т. 48, 1965, № 2.
- Оти, 1965, (II) — Оти С. Ги син нантё но сайка канрёсо-ни цуйтэ (О низшем слое чиновничества в эпоху Вэй, Цзинь и Южных династий).— «Сигаку дзасси». Т. 74, 1965, № 7.
- Оти, 1966 — Оти С. Ги син намбокутё но сидафу-ни цуйтэ (О сидафу эпохи Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий).— «Кюсю дайгаку бунгакубу соричу ёндзю сюэн кинэн ромбунсю». Фукуока, 1966.
- Оти, 1967 — Оти С. Нантё-но сэйкан то дакукан («Чистые» и «грязные» чиновники эпохи Южных династий).— «Сиэн». № 98, 1967.
- Оти, 1970 (I) — Оти С. Кан ги син нантё-но кэ тэй ри (Сян, тип. ли в эпоху Хань, Вэй, Цзинь и Южных династий).— «Тоё гакухо». Т. 53.1970, № 1.
- Оти, 1970 (II) — Оти С. То си нантё-но мура то годзоку (Деревня и сильные кланы в эпоху Восточной Цзинь и Южных династий).— «Сигаку дзасси». Т. 79. 1970, № 10.
- Оти, 1974 — Оти С. Ги отё то сицзин (Династия Вэй и служилое сословие).— «Сиэн». № 111, 1974.

- Оти, 1977 — Оти С. Кандай-но нэ-о мэгүттэ (О семье в эпоху Хань).— «Сигаку дзасси». Т. 86, 1977, № 6.
- Сато, 1975 — Сато К. Хоку ги дзидай-ни окэру тосэй косё (Связи между Востоком и Западом в эпоху Северная Вэй).— «Тодзай бунка корю си», 1975.
- Сато, 1975 — Сато Ю. Нантё-ни окэру каммон годзоку но синтю (Возвышение хутородных сильных кланов при Южных династиях).— «Хитоцубаси ронсо». Т. 73, 1975, № 5.
- Сато, 1977 (I) — Сато Ю. Боку тэ дзодзо мэй ко (Исследование надписей на скульптурах эпохи Северных династий).— «Сигаку дзасси». Т. 86, 1977, № 10.
- Сато, 1977 (II) — Сато Ю. Ги син намбоку тэно тихо гёсэй (Местная администрация в эпоху Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий).— «Хитоцубаси ронсо». Т. 78, 1977, № 1.
- Сиратори, 1970 — Сиратори К. Сиратори Куракити цзэнсю (Полное собрание сочинений Сиратори Куракити). Т. 6. Токио, 1970.
- Судзукэ, 1959 — Судзукэ К. Тюгоку-ни окэру буккё дзюё но итүмэн (Об одном аспекте восприятия буддизма в Китае).— «Тохо гаку». № 19, 1959.
- Тада, 1975 — Тада К. Го кан найси ги син ки нико тюгоку тю сэй сэцу-о мэгүттэ (По поводу мнения о том, считать ли началом средневековья в Китае эпоху Поздняя Хань или Вэй—Цзинь).— «Рэкисигаку кэнкю». № 422, 1975.
- Тамура, 1968 — Тамура Дз. То адзиа-но миндзоку идо (Переселение народов в Восточной Азии).— «Киото дайгаку бунгакубу кэнкю киё». № 12, 1968.
- Танигава, 1958 — Танигава М. Хоку ги мацу-но найран то дзёмин (Смута в конце правления Северной Вэй и «чэнминь»).— «Сирин». Т. 41, 1958, № 3.
- Танигава, 1962 — Танигава М. Хокүтё макки-но гохэй-ни цуйтэ (О деревенских ополчениях в конце Северных династий).— «Тоёси кэнкю». Т. 20, 1962, № 4.
- Танигава, 1966 — Танигава М. Рикүтё кидзоку сякай по ситэки сэйкаку то рицурё тайсэй этэнкай (Исторический характер аристократического общества Шести династий и переход к системе «люйлин»).— «Сякайкэй-дзай сигаку». Т. 35, 1966, № 6.
- Токэ, 1975 — Токэ Р. Хоку ги-но ко кан юва саку (Политика ассимиляции варваров и китайцев в эпоху Северной Вэй).— «Тодзай бунка корю си», 1975.
- Тюгоку, 1970 — Тюгоку тусэй си кэнкю (Исследования по средневековой истории Китая). Токио, 1970.
- Фудзи, 1973 — Фудзи М. Тюгоку-но инся (Отшельники Китая). Токио, 1973.
- Фудзизэда, 1964 — Фудзизэда А. Юима-но кэйфу (Традиция иконографии Вималакирти).— «Тохо гакухо». № 36, 1964.
- Фукунага, 1973 — Фукунага М. Докё-ни окэру кагами то цуруги (Зеркало и меч в даосизме).— «Тохо гакухо». № 45, 1973.
- Фукунага, 1977 — Фукунага М. Тэнно сикю то синдзин (Небесный император, обитель духов и Настоящий человек).— «Сисо», 1977, № 7.
- Фукусима, 1964 — Фукусима С. Хоку ги сэисо сэнбутэй-но кока то ко каку (Отбор чиновников посредством экзаменов при северовэйском императоре Сюань У-ди).— «Сирин». Т. 47, 1964, № 3.
- Фукусима, 1964а — Фукусима С. Хоку ги кобутэй тьюки нго-но кока (Экзаменационная система с середины правления северовэйского императора Сяо Вэнь-ди).— «Тохо гаку». № 28, 1964.
- Хаттори, 1965 — Хаттори К. Хоку Ги ракуё-но сякай то бунка (Общество и культура в северовэйском Лояне). Киото, 1965.
- Хаяси, 1976 — Хаяси М. Кандай-но момбуцу (Материальная культура эпохи Хань). Киото, 1976.
- Хигаси, 1973 — Хигаси С. Го кан мацу-но сэйрю-ни цуйтэ (О движении «чистых» в конце правления Хань).— «Тоёси кэнкю». Т. 32, 1973, № 1.

- Хори, 1965 — Хори Т. Киндэнсэй-но сэйрицу (Возникновение системы «цзюнь тянь»), — «Тоёси кэнкю». Т. 24, 1965, № 1—2.
- Хори, 1974 — Хори Т. Ги син-но сэндэн катдэн то кюякусэй-но иги (Смысл системы «чжань тянь», «кэ тянь» и жалования гостей в период Вэй—Цзинь). — «Тоё бунка кэнкюдзё кие». № 62, 1974.
- Цукамото, 1942 — Цукамото Дз. Сина буккё си кэнкю хоку ги хэн (Исследования по истории буддизма в Китае. Период Северного Вэй). Токио, 1942.
- Цукамото, 1961 — Цукамото Дз. Ги сё сэкироси-но кэнкю (Исследование главы о буддизме и даосизме в «Вэйшу»). Киото, 1961.
- Цукамото, 1964 — Цукамото Дз. Нап тё гэнка дзисэй-но буккё-но корю-ни цуйтэ (Расцвет буддизма в годы «мира Юань-цзя»). — «Тоёси кэнкю». Т. 22, 1964, № 4.
- Яно, 1963 — Яно Т. Гисин тусэйсэй-но сэйкаку-ни цуйтэ (О характере системы девяти категорий в период Вэй—Цзинь). — «Сигаку дзасси». Т. 72, 1963, № 2.
- Яно, 1965 — Яно Т. Момбацу сякай си (История сословного общества). Нагасаки, 1965.
- Яно, 1967 — Яно Т. То син-ни окэру намбоку цзин тай мондай (Проблема противопоставления южан и северян в эпоху Восточного Цзинь). — «Тоёси кэнкю». Т. 26, 1967, № 3.
- Яно, 1970 — Яно Т. Додан то хакусэки (Установление приписки по месту жительства и «белый реестр»). — «Сигаку дзасси». Т. 79, 1970, № 8.

1 中正	28 次门	55 柱	82 蔽膝
2 乡品	29 后门	56 梁	83 褱
3 宗族	30 百家	57 栋	84 带
4 宾客	31 士风	58 榱	85 袜
5 宗主	32 鲜卑	59 间	86 履
6 部曲	33 匈奴	60 磚	87 两
7 贱民	34 羌	61 令辟	88 腰
8 良民	35 氐	62 辟	89 屐
9 里	36 丁零	63 胡床	90 靴
10 村	37 羯	64 杯	91 投壺
11 屯	38 蛮	65 碗	92 六博
12 村堡	39 板楯蛮	66 玻璃	93 博蒲
13 落	40 廩君蛮	67 琉璃	94 困棋
14 坊	41 槃瓠蛮	68 青瓷	95 舶
15 故吏	42 五水蛮	69 單	96 轺车
16 门生	43 獠	70 袂	97 輜车
17 子弟	44 山越	71 複	98 駟车
18 士	45 莫徭	72 冠	99 大车
19 清议	46 西南夷	73 幘	100 犍车
20 乡論	47 白蛮	74 袍	101 衣车
21 民望	48 生獠	75 中衣	102 邑会
22 士大夫	49 熟獠	76 單衣	103 清谈
23 庶	50 干兰	77 衫	104 三元
24 甲族	51 俚	78 襦	105 腊
25 旧门	52 六合	79 两当	106 社
26 寒人	53 慕容	80 裤	107 清明
27 素士	54 拓跋	81 裙	108 寒食

109 端午	118 类	127 有	136 法则
110 伏日	119 土地	128 大致	137 言语
111 盂兰盆	120 风气	129 略	138 人形
112 重九	121 衣服	130 多	139 种
113 釣得	122 物类	131 土气	140 种落
114 跳出	123 钱货	132 所出	141 塞
115 其	124 民俗	133 居处	142 别种
116 他	125 異	134 饮食	143 民族
117 同	126 似	135 城市	144 革

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Акидзуки К. 209
Аларих 3
Амброз А. К. 165
Амитаба 183
Антоний Пий 104
Антоний IV 6
Ань Лу-шань 61
Ань Ши-гао 180, 231
Аристотель 272
Арутюнов С. А. 124—126
Ашока 188
- Байяусуы 88
Бань Гу 9, 10, 63, 251—253, 255—257,
263, 269, 270
Бао Чжао 198
Бенедикт П. (Benedict) 85
Березкина Э. Н. 122, 123
Биленштейн Г. (Bielenstein) 62—65, 68
Бичурин Н. Я. (Иакинф) 8
Бодде Д. (Bodde) 209, 214, 215
Бодхиручи 230
Бокшанин А. А. 105, 107
Бромлей Ю. В. 277, 280
Брук С. И. 5, 280
Бу Тянь 88
Будда 106, 182—184, 186—188, 213,
244, 246
Бьё Э. (Biot) 62
- Вайнштейн С. И. 164, 165
Ван Дань-ху 165
Ван Дао 8, 23, 126, 132, 165, 190, 264
Ван Дунь 202
Ван Жун 20, 193, 236
Ван Жэнь-сюй 238
Ван И 48, 154, 155, 165, 166
Ван И-тун 42
Ван Кан 158
Ван Лу 246
Ван Мэн 27, 87
Ван Нин-чжи 176
Ван Си-чжи 165, 199, 227
Ван Син-чжи 165
Ван Сэн-жу 107, 161
Ван Сянь-цянь 63, 72, 79, 91, 122, 124,
145, 147, 159, 163, 253, 254, 271
- Ван Сяо 76, 133, 135
Ван Тун-лин 4, 68
Ван Хун 145
Ван Цзи 202
Ван Цзин-цзэ 264
Ван Цзэн-бянь 160
Ван Цзю-юнь 53
Ван Цзюнь 159
Ван Чжао 236
Ван Чэн 118
Ван Шэнь 202
Ван Юй 48
Ван Юнь 236
Ван Янь 193
Василий I 6
Ватанабэ С. 49
Вельгус В. А. 161
Вигер Л. (Wieger) 8, 160, 265
Виламакитти 183, 195
Вэй Фан 125
Вэй Чжэн 10, 81
Вэй Шоу 10, 33, 84
Вэнь Цзы-шэн 128
Вэнь-ди (династия Вэй) 126, 147
Вэнь-ди (династия Северная Вэй)
32, 33, 58, 76, 88, 93, 94, 96, 107,
114, 117, 118, 144, 145, 209, 244
Вэнь-ди (династия Чэнь) 38
- Гай У 88, 246
Гао Хуань 34, 94—96
Гао Чэн 95
Гао Ян 95
Гао-ди (династия Южная Ци) 158
Гао-цзу (династия Тан)
Геродот 268, 269, 271, 272
Го Пу 134, 136, 206, 228, 229
Гу Е-ван 225
Гу Жун 22—24
Гу Кай-чжи 9, 193, 199
Гу Хуань 241, 242, 272
Гудсон Г. (Gudson) 102
Гумилев Л. Н. 7, 8, 60, 61, 69, 86,
98, 279
Гунабхадра 230
Гэ Жун 89

Гэ Хун 10, 23, 104, 170, 201, 203,
208, 214

Дао-ань 183, 230, 231

Дао-шэн 184

Демьевиль П. (Demieville) 186

Джайлз Л. (Giles) 61, 62

Джарылгасинова Р. Ш. 109, 110,
116, 117, 168

Дхармаракша 229, 231

Ди Ду 88

Ди Цян 88

Ду Ло-чжоу 89

Ду Тай-цин 238, 239

Ду Ю 124

Ду Юй 19

Думан Л. И. 270

Дун Чжо 13, 114

Дэн Ай 17

Дьяконова Н. В. 103

Жань Минь см. Ши Минь

Жерне Ж. (Gernet) 182

Жу-юань 211

Жуань Сю 202

Жуань Цзи 137, 198

Жуй И-фу 85

Жуковская Н. Л. 131

Завадская Е. В. 193

Захаров И.И. 62

Зотов О. В. 99

И-цзин 224

Икэда Ю. 44

Ин Шао 70, 235

Инь Цзинь 156

Итс Р. Ф. 81, 82

Каваказу Ё. 44, 49, 57, 191

Камманн С. (Cammann) 154

Кан Сюань 101

Кано Н. 17

Кеннеди К. (Kennedy) 268

Киселев С. В. 164

Кларк Дж. (Clark) 164

Кога Н. 31, 47

Козлов В. И. 7, 276

Конфуций 145, 188, 189, 242

Коу Цянь-чжи 178, 179, 246

Крюков М. В. 4, 11, 245, 277

Кумараджива 183, 230, 231

Кун Жун 52, 134

Кызласов Л. Р. 115, 116, 164

Лазарев Г. З. 117

Лао Гань 154

Лао-цзы 155, 169, 175, 176, 187

Лауфер (Laufer) 102

Лев I 105

Легг Дж. (Legge) 156, 157

Ли Бай-яо 10

Ли Би 96

Ли Бянь 88

Ли Гу 196

Ли Дао-юань 10, 248, 249, 267

Ли Дэн 234, 238

Ли Лин 132

Ли Сы 226

Ли Сюн 22, 177

Ли Хао 27

Ли Хун 74, 202

Ли Цзи 111—113

Ли Цзи-цзе 238

Ли Цзу-жэнь 221

Ли Чань 247

Ли Ши 74

Ли Юй 221

Ли Янь 122, 139, 157

Ли Янь-шоу 10

Ли Яо-бо 91

Лин-ди (династия Хань)

Линху Дэ-фэнь 10

Линь Шу-чжун 9

Линь Яо-хуа 272

Ло Гуань-чжун 13

Лу Сюнь 29

Лу Тань-вэй 9, 199

Лу Фа-янь 239

Лу Цзи 22, 128, 129, 197

Лу Юнь 22

Лу Яо-дун 32

Лубо-Лесниченко Е. И. 154

Лю Бэй 13, 14, 17

Лю Дэ-шэнь 226

Лю И 155, 156

Лю И-лин, 29

Лю И-цин 11, 51, 120, 138, 148, 193,
196, 264, 267

Лю Лин 137, 205

Лю Лян 96

Лю Се 197

Лю Сун 202, 270

Лю Фан 58

Лю Хуэй 158

Лю Цун 4, 22, 25, 86, 202

Лю Чжао 151

Лю Чжи-юань 161

Лю Чжэнь-чан 264

Лю Чунь-фань 88

Лю Шань 17

Лю Юань 4, 22, 25, 73, 86

Лю Юй 27, 29, 155, 156, 160, 209, 265

Лю Яо 22, 25

Люй Гуан 98, 100

Люй Мин-чжун 70, 72

Люй Сы-мянь 275

Люй Цзин 234, 238

Люй Цзуань 125

Люй Чжэнь 234

- Лян Цзянь-фан 83
 Лян Ци-чао 247
- Ма Цун 52
 Ма Чао 125
 Ма Юн 157
 Мавродин В. В. 6
 Майтрейя 183, 186
 Майя Ж. (Mailla) 8
 Малявин В. В. 11
 Марк Аврелий 104
 Марни Дж. (Marney) 216
 Масперо А. (Maspero) 62, 104, 172, 176, 179
 Мин-ди (династия Лян) 76, 158
 Мин-ди (династия Хань) 179
 Минь-ди (династия Цзинь) 75, 86, 206
 Миягава Х. 58
 Миядзаки И. 44, 45
 Монтелл Дж. (Montell) 152
 Му Тай 94
 Мулань 198
 Муюн Пин 27
 Муюн Чуй 27
 Мэн Цзя 156
 Мэнцзы 156
 Мяо Юэ 95, 96
- Нагарджуна 183
 Не Дао-чжэнь 229, 230
 Не Чэнь-юань 229
 Ни Си-ин 117
 Нида Н. 46
- Оболенский Д. 6
 Орбели И. А. 115
 Оти С. 15, 16, 29, 47
 Оу-мин 211
 Оуян Сюнь 208, 213
- Пак М. Н. 270
 Пань Хуэй 238
 Пань Ци-цзы 243
 Паньгу 81
 Паркер Э. (Parker) 95
 Плиний Старший 269
 Поплинский Ю. К. 272
 Пучков П. И. 5
 Пэй Вэй 193
 Пэй Цянь 127
 Пэй Чжи 47
- Розман Дж. (Rosman) 62
 Рокхилл У. (Rockhill) 62
- Салливан М. (Sullivan) 200
 Сангхабути 230
 Сан Хун-ян 267
 Сато Ю. 186, 187
 Се Ань 156
- Се Бянь 92
 Се Лин-юнь 198
 Се Тяо 236
 Се Хун-вэй 156, 158
 Се Чжэн 205
 Се Чжэнь-чжи 242
 Семашкевич М. Г. 12
 Сиванму 172
 Синицын Е. П. 251
 Сиратори К. 103
 Солин 269
 Софронов М. В. 4, 11, 277
 Стариков В. С. 133
 Стейн Р. (Stein) 104
 Су Бай 90, 139
 Су Гуань-чан 85
 Су Цин-пинь 32
 Сун Вань-мин 179
 Сун Юй 154
 Сун Юнь 107, 247
 Сунь Бинь-кань 163
 Сунь Лян 19
 Сунь Хао 135
 Сунь Цюань 18, 19, 49, 52, 53, 79, 97, 104, 113
 Сунь Цэ 7, 18, 79
 Сунь Шу-жань 235
 Сунь Энь 29, 176
 Сыма Жуй 23, 24, 165
 Сыма Лунь 21
 Сыма Цянь 9, 10, 50, 128, 251, 256, 271
 Сыма Янь 16, 19, 20, 22, 159, 202
 Сычев В. Л. 148
 Сычев Л. П. 148
 Сэйдел А. (Seidel) 170, 176, 179
 Сэн-жуй 230
 Сюань-цзан 224, 247
 Сюй Сун-ши 74
 Сюй Сы-чжуан 158
 Сюй Шэнь 234
 Сюэ Ань-ду 48
 Ся Най 105
 Ся Цзэн-ю 94
 Ся Чи-сун 158
 Сян Да 108
 Сян Сю 137
 Сян Сюй 124
 Сянь-ди (династия Хань) 114
 Сяньюй Тайян 88
 Сяньюй Цыбао 88
 Сяо Ган 216
 Сяо Дао-чэн 29
 Сяо Мо 117, 120, 121, 123
 Сяо Тун 11, 197
 Сяо Цзы-сянь 10
 Сяо Янь 30
 Сяхоу Гай 238
- Тайши Цы 79
 Такигава К. 128, 155, 246, 251

- Тан Чан-жу 24, 41, 67, 72
 Тан Юн-тун 185, 246
 Тань Ци-жан 75, 77, 78, 95
 Тао Кань 156
 Тао Хун-цзин 172, 173, 179
 Тао-чэнь 249, 250
 Тао Юань-мин 140, 198
 Тацит 269
 Тоба Гуй 27, 31, 88, 92, 184
 Тоба Сы 88
 Тоба Тао 28, 32, 87—89, 178, 179, 185, 244—246
 Тоба Хун 93, 94
 Тоба Цзюнь 88
 Тода Т. 126, 127
 Тревер К. В. 115
 Туфа Ну-тань 125
 Тюрин А. Ю. 43
 Тянь Чоу 39

 У Жу-лунь 272
 У-ди (династия Лян) 29, 101, 158, 184, 265
 У-ди (династия Северная Вэй) 128
 У-ди (династия Хань) 18, 267
 У-ди (династия Цзинь) 130
 У-ди (династия Южная Сун) 147
 У-ди (династия Южная Ци) 55, 135
 Улин-ван 247
 Урланис Б. В. 62

 Фа-линь 182
 Фа-го 184
 Фа-сянь 10, 107, 161, 247—250
 Фа-юнь 107
 Фан Го-юй 83
 Фан Сюань-лин 10
 Фань Е 10, 253-256, 271
 Фань Сян-юн 10, 101, 107, 120, 129, 133, 144, 186, 214, 265
 Фань Чан-шэн 177
 Фань Чо 83
 Феодосий II 105
 Фессен-Хенъес И. (Fessen-Henjes) 12
 Фитцджеральд К. (Fitzgerald) 62
 Фоту Чэн 246
 Франкель Г. (Frankel) 10
 Фу Цзянь 26, 27, 67, 86, 87, 141, 156
 Фу Цинь-цзя 175
 Фудзиэда А. 195
 Фукунага М. 173
 Фэн Ба 27, 91
 Фэн Су-фу 91, 167
 Фэн Сянь-мин 140
 Фэн Чан-фэн 211, 213
 Фэн Ю-лань 192
 Фэн Юнь-тун 265
 Фэн Юн-сюань 73
 Фэн Янь 225

 Хань Кан-бо 148
 Хань Сюань 147, 148
 Хань Юн 50
 Ханьдань Чунь 152, 157
 Харада Е. 104, 210
 Харнский К. А. 4
 Хаяси М. 152, 153, 155, 157, 159, 161—163
 Хеннинг Р. (Henning) 104
 Хирт Ф. (Hirth) 104
 Хо И 83
 Хоу Цзин 36, 95, 128, 145, 151, 160
 Хоу-чжу 31, 38
 Хоянаги М. 98
 Хэ Сюнь 137
 Ху И 226
 Хунфу Ми 51
 Хуай-ди (династия Цзинь) 75
 Хуань Вэнь 26
 Хун И 63
 Хуэй Цзяо 11, 97, 190
 Хуэй Шэн 247
 Хуэй-ди (династия Цзинь) 21, 75, 86
 Хуэй-юань 182, 183, 190, 191
 Хуаньте 88
 Хэ Дигань 92
 Хэ Дянь 147
 Хэ Сюнь 124, 206
 Хэ Хуэй 153
 Хэ Цзы-цюань 75
 Хэ Цзэн 20
 Хэ Чэн-тянь 191
 Хэ Шан-чжи 150, 191
 Хэ Ши-най 101
 Хэ Янь 141, 196
 Хэлянь Бобо 27, 185

 Цао Пи 13, 14, 197
 Цао Цао 13, 16, 21, 39, 49, 52, 79, 125, 134, 175, 176, 213
 Цао Чжи 198
 Цао Шуан 16
 Цах Э. (Zach) 11
 Цзи Сэн-чжэнь 55, 56
 Цзи Чжань 23, 24
 Цзин Сянь-си 145
 Цзинь Гэ-му 108, 109
 Цзу Лан 79
 Цзу Чун-чжи 7
 Цзун Бин 199
 Цзун Линь 209, 211—216
 Цзэн Юн 122, 123
 Цзы-фан 193
 Цзыгу 212
 Цзя Жуй 147
 Цзя Сы-се 137, 267, 268
 Цзя-хоу 21, 151
 Цзян Сяо 55, 56
 Цзян Тун 70, 72, 109

Ци Сы-хэ 103
Цинь По 88
Цинь Шихуан 265
Цуй Сянь 95
Цуй Хао 32, 246
Цуй Цзи-шу 95
Цуй Цзу-сы 129
Цуй Цзы-юэ 221
Цуй Чжань 221
Цюй Сюань-ин 124, 129, 145, 147,
150, 151, 155, 156
Цюй Юань 215
Цюрхер Э. (Zürcher) 188

Чан Цзюй 177
Чебоксаров Н. Н. 4, 5, 277, 280
Чжан Бинь 25
Чжан Гуань-ин 73, 74, 81
Чжан Жун 129
Чжан И 83
Чжан Лин 174, 175
Чжан Лу 104, 175, 176
Чжан Син-лан 102, 106
Чжан Суй 88
Чжан Сэн-ю 199
Чжан Сюэ-гуан 275, 276
Чжан Тянь-си 130
Чжан Хань 129
Чжан Хуа 193, 270
Чжан Цзин 126
Чжан Цзин-жэнь 265
Чжан Цзюнь 99
Чжан Цзюэ 174
Чжан Цянь 105, 250, 251
Чжан Чан 22
Чжан Чжао 88
Чжан Шэн 152
Чжао Гуй 96
Чжао Мин-чэн 96
Чжао Ци 163
Чжи Цянь 97, 231
Чжи Чань 231
Чжи Янь 140, 142
Чжи-нэн 107
Чжоу Гу-чэн 153, 244, 247
Чжоу Гуй 153
Чжоу И-лян 94, 95
Чжоу Фап 141
Чжоу Цзю 213
Чжоу Чан 80
Чжоу Юй 122
Чжоу Юэ 237
Чжоу-гун 242
Чжу Цзя-цзинь 127
Чжу Чжао-чжи 242
Чжу Ши-син 107
Чжуанцзы 169
Чжугэ Кэ 79
Чжугэ Лян 16, 17, 49, 75, 82
Чжугэ Цзинь 49

Чжун Жун 197
Чжун Хуэй 17
Чжун Чжоу 226
Чжэн Сюань 234
Чжэн Чжэнь-до 171
Чжэн Чуань 205
Чу Енхон 167
Чэнь К. (C'hen) 185, 186
Чэнь Ба-сянь 37, 38
Чэнь Вань-ли 140
Чэнь Вэнь-чэ 85
Чэнь Дэн-юань 152
Чэнь Инь-кэ 264
Чэнь Минь 22
Чэнь Синь 50
Чэнь Цин-чжи 265
Чэнь Цюнь 52
Чэнь Чжэнь-юй 154
Чэнь Шоу 10, 100, 176, 256, 271

Шакьямуни 191
Шамохань 91
Шан Бин-хэ 148, 163
Шань Тао 137
Шао-ди (династия Лян) 76
Ши Бин 22
Ши Дао-сюань 11
Ши Лэ 22, 25, 71—73, 86, 114, 256,
267
Ши Минь, Жань Минь 26, 86, 256
Ши Сэн-ю 11, 182, 190, 191
Ши Ху 25, 26, 105, 184, 246
Ши Чжун 20
Ши Шу-цин 141
Шримитра 190
Шэнь Ко 152
Шэнь Ту 211
Шэнь Цзи-вэнь 129
Шэнь Цин-чжи 57, 73, 147, 150
Шэнь Ю 53
Шэнь Юэ 10, 54, 197, 208, 217, 236,
237, 239

Эберхард В. (Eberhard) 94, 96
Эйдлин Л. З. 140
Эйхгорн В. (Eichhorn) 184
Эноки К. 98
Эр Чжу-жун 34

Ю Лэй 211
Юань Кэ 33, 81
Юань Сю 34
Юань Хун 51, 122
Юань Цань 242, 243, 272
Юань Цзюнь-цин 165
Юань Шао 145
Юань Шу 79
Юань-ди (династия Лян) 37, 147
Юань-ди (династия Цзинь) 75, 264
Юй Вань-чжи 151

Юй Гунь 39
Юй Лян 24, 126
Юй Си-нин 185, 188
Юй Синь 198
Юй Цзюнь 206
Юй Цзянь-у 127
Юйвэнь Тай 34
Юйвэнь Юн 202, 247
Юстин II 105
Юэ Гуан 193

Ян Л. (Yang) 209
Ян Гун-цзэ 127
Ян Дянь-сюнь 9
Ян Сю-чжи 238, 239

Ян Сюань-чжи 10, 101, 213
Ян Цзянь 36
Ян Хун 166, 167, 243, 244
Ян Юань-чжэнь 129, 137, 144, 150, 265
Яно Т. 16
Янь Вэнь-жу 9, 243, 245
Янь Хань 8
Янь Цин 96
Янь Чжи-туй 10, 56, 96, 155, 193, 201—
206, 208, 220, 221, 235, 240
Янь Ши-гу 96
Янь Янь-чжи 126
Янь-лин 193
Яо Сы-лянь 10
Яо Чан 92, 184

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Азия
Восточная 3, 4, 69, 117, 137, 273, 275, 276
Западная 120
Средняя 72, 98, 115
Центральная 72, 99, 164
Юго-Восточная 117, 136, 161
- Ак-Бешим 115, 116
Аксу, Гумо 98
Аньдин 70, 260
Аньдэ 261
Аньлу 262
Аньси см. Парфия
Аньхуэй 77, 78, 112, 113
Аньян 125, 152
Ассам 105
- Бадун 260
Бактрия, Дася 98, 106, 108, 251, 270
Балин 262, 267
Баси 260
Беграм 139
Берлин 12
Бинчжоу 88, 213
Бицзин 262
Ближний Восток 102
Болин 261
Бохай 94
Бэйди 70, 75, 260
Бэйпин 261
Бэйцяо 90
Бэйхай 261
Бяньчжоу 114
- Византия, Лигань, Фулинь 6, 101, 103—105
Внутренняя Монголия 21, 91
Во 254
Восточный Туркестан 115
Воцой, Окчо 253, 254
Вьетнам 117
Вэй 261
Вэйтоу 252, 253
Вэйхэ 75, 76, 160
Вэньсу см. Уч-Турфан
- Вэньчэн 261
Вэньшань 260
- Гандхара 106, 108, 243
Ганьсу 21, 27, 76, 77, 89, 112, 113
Гаогуоли см. Когурё
Гаоми 261
Гаофу 254
Гаочан см. Турфан
Гиндукуш 106
Гоули см. Когурё
Гуандун 18, 37, 74, 112, 113, 140, 161, 263, 265, 267
Гуанлин 73
Гуанси 74, 84, 85, 112, 113
Гуанчжоу 77, 85, 159
Гуаньду 13
Гуаньчжун 27, 45, 58, 72, 88
Гуйцзи 79, 176, 262
Гуйчжоу 18, 80, 84, 85
Гуйян 262
Гумо см. Аксу
Гунсянь 74
Гэян 125
- Да-цинъ 103—105
Дабешань 73
Давань 251, 252, 255
Далнихэ 90
Дальний Восток 117
Даншюй 260
Данчэн 260
Даньян 79, 262
Дася см. Бактрия
Дати 198
Джамна 248
Динсян 261
Динсянь 166
Динчжоу 88
Дун 261
Дунхай 261
Дунли 254
Дунпин 261
Дунхай 261
Дуньхуан 9, 27, 66, 99, 100, 108, 115, 120—123, 260
Дунъян 262

- Дэжо 254
 Дяоннь 260
- Е 26, 35, 114, 116
 Евразия 164
 Европа 3, 4, 62
 Египет 105, 137
- Западный край 115, 125, 134, 139, 241,
 246, 247, 251, 252, 255, 256, 267,
 270, 271
- Жинань 262
 Жуинь 261
 Жунань 51, 261
 Жушуй 73
- Иань 262
 Илин 262
 Илоу, Ымну 254, 256
 Ишай 252, 269
 Инань 166
 Индия 98, 100, 104—109, 121, 161, 241,
 244, 247—249, 269
 Индокитай 104, 137
 Инчуань 51, 70, 261
 Инъян 261
 Иран см. Персия
 Италия 268
 Ичжи 254
 Ичжоу 17, 82, 83
 Ичунь 262
 Ичэн 260
 Ишуй 129
 Иншуй 73
 Иян 80, 261, 262
- Кабул 139
 Кайюань 101
 Канаудж 249
 Канцзюй 251, 252
 Карашар, Яньци 98
 Кашгар, Сулэ 97—99, 101, 108
 Кашмир 107
 Киргизия 115
- Китай 6, 60, 61—65, 67, 68, 70, 71, 111,
 112, 117, 125, 135, 137, 151—153, 159,
 161, 165, 241—244, 248—250, 256,
 267, 269, 274
 Северный 5, 7, 66—70, 73, 74, 76—78,
 80, 86, 89, 95, 96, 113—116, 123,
 128—130, 135, 139, 143—145, 150—
 152, 156, 166, 168, 244, 256, 263—
 267, 274, 275, 279, 280
 Южный 5, 7, 66—70, 73, 74, 76—78,
 80, 86, 89, 113—115, 123, 128—130,
 135, 137, 138, 140, 143, 145, 147,
 150, 151, 156, 158, 166, 167, 263—
 267, 274, 279, 280
- Когурё, Гаогоули, Гоули 109, 110,
 253, 254, 266, 271
 Константинополь 103
 Корей 117, 165, 271
 Корё 254
 Куча, Цзюцзы 98, 108
- Ланъе 23, 75, 165, 174, 261
 Лаолян 262
 Лигань см. Византия
 Линбао 153, 155
 Линьдун 90
 Линьи 262
 Линьтао 260
 Линьфэнь 261
 Линьцон 260
 Линьчуань 262
 Линъу 260
 Линъян 79
 Лиши 88, 261
 Лиян 261
 Лобнор 98
 Лоулань 98
 Лоуфань 261
 Лошуй 129
- Лоян 9, 13, 22, 23, 26, 33, 68, 74, 75,
 86, 91, 94, 100, 101, 104, 107, 114,
 117—120, 123, 129, 135, 166, 179,
 180, 186, 212, 213, 240—242, 265
- Лу 261
 Лулин 79, 262, 267
 Лунмэнь 108, 186, 200, 244, 245
 Лунси 260
 Лунцюань 261
 Лунчэн 27
 Луншань 260
 Луньтай 167
 Лунчуань 260
 Лухунь 73
 Луцзян 228, 261
 Лушань 183
 Лян 261
 Лянчжоу 47, 84, 99, 100—105, 230,
 260, 263
- Ляодун 21, 70, 75, 96, 109, 116, 117
 Ляонин 90
 Ляоси 261
 Ляохэ 21
- Мавандуй 140
 Магадха 249
 Мадхура 249
 Май 261
 Маньчжуря 109, 139, 271
 Махан, Моухань 254
 Меланезия 136
 Мерв 98, 102
 Месопотамия 102
 Мо 254
 Моухань см. Махан

- Мэйшань 260
 Мяньян 262
- Нанкин 8, 125, 164—166
 Нань 75, 262
 Наньхай 106, 107, 161, 262
 Наньчан 141, 142
 Наньчжун 82, 83
 Наньчжэн 77
 Наньян 51, 261
 Наньяньчжоу 45
 Нил 268
 Нинся 219
 Нинчжоу 77
 Ницэн 70
 Нинъюэ 262
 Ния 98
- Оксапия 136
 Окчо см. Вошой
 Ордос 21
- Памир 101, 107
 Парфия. Аньси 98, 103, 108, 251—253.
 255
 Персия. Иран 98, 102, 116, 268
 Пилин 262
 Пинлян 260
 Пинсян 267
 Пинчжоу 77
 Пинчэн 31, 186
 Пинъу 260
 Пинъюань 94, 261
 Пинъян 22, 86
 Причерноморье 268
 Пуань 260
 Пуё см. Фуюй
 Пули 252
 Пулэй 254
 Пэкче 110
 Пэнчэн 179, 180, 261
 Пянджикент 116
- Рим 3, 98, 103, 104, 127, 177
- Самарканд 116
 Север см. Китай Северный
 Сиань 105, 166
 Сибирь 164
 Силла 110
 Синьянь 262
 Синьду 94, 261
 Синьлинь 127
 Синьцинъ 155
 Синьчэн 88, 260
 Сипин 260, 262
 Сирия 105, 137
 Сихэ 88, 261
 Сичэн 260
 Согд 101, 102, 108
- Сочэ см. Яркенд
 Среднекитайская равнина 3, 4, 8,
 70—72, 74, 76, 78, 86, 89, 96, 113,
 128, 146, 159, 166, 220, 256, 267,
 276
 Суйань 262
 Суйдун 260
 Сулэ см. Кашгар
 США 62
 Сычуань 16, 17, 22, 27, 38, 45, 51, 73,
 74, 76—78, 80, 84, 92, 99, 105, 112,
 113, 134, 140, 176
 Сюаньчэн 262
 Сюйчжоу 75, 261
 Сюньду 252
 Сюсюнь 252, 270
 Сянго 25, 261
 Сянтань 137
 Сянчэн 261
 Сянъян 38, 77, 183, 198, 262
 Сяпэй 261
- Тайюань 261
 Такла-Макан 97
 Тараз 116
 Тарим 120
 Тохаристан 100
 Тулузское королевство 3
 Тунгуань 125
 Тунчан 260
 Тунчуань 260
 Тунъянь 261
 Туркестан 97, 98, 100
 Турфан, Гаочан 98, 99, 140, 141, 143,
 144, 147, 148, 150
 Тямпа 106
 Тяньчжу 254
 Тяньшуй 70, 200
- У 79, 262
 Уань 261
 Увэй 153, 166, 260
 Утэ 252
 Уду 260
 Уи 253
 Улин 262
 Улэй 252, 253
 Усунь 251, 252
 Ухань 125
 Уцзичжэнь 43
 Уч-Турфан, Вэньсу 98
 Учан 24, 126
 Уюань 260
 Уян 261
- Фанлин 260
 Фаньян 166, 262
 Фулинь см. Византия
 Фунань 106, 108, 256
 Фуфэн 70, 260

- Фуцзянь 38, 112, 113, 135, 140, 263
 Фучунь 18
 Фуюй, Пуё 254, 256, 271
 Фэйшуй 27, 156
 Фэньи 70, 260
 Фэньхэ 72, 219
 Фэньян 262
- Хайинь 262
 Хайнань 271
 Ханьгоу 77
 Ханьдун 262
 Ханьчжун 75, 260
 Ханьчуань 260
 Ханьшуй 73, 76, 77
 Ханьян 260
 Хотан, Юйтянь 98, 107
 Хуайань 261
 Хуайхэ, Хуайшуй 38, 76, 77
 Хуайшуй см. Хуайхэ
 Хуайян 261
 Хуанхэ 13, 25, 26, 28, 69, 74, 76, 160, 220, 258, 267, 274
 Хуанчжун 253
 Хубэй 22, 73, 77, 80, 81, 112, 113, 221
 Хунань 18, 38, 74, 75, 77, 80, 81, 112, 113, 137, 140, 267
 Хуннун 261
 Хунхуа 260
 Хуххото 92, 105
 Хэбэй 27, 34, 43, 73, 75, 77, 88, 105, 112, 113, 146, 219, 229, 257
 Хэдун 261
 Хэнань 75, 77, 80, 101, 112, 113, 261
 Хэншань 261, 262
 Хэнэй 261
 Хэпу 262
 Хэси 27, 28, 88
 Хэцзянь 261
 Хэчи 260
 Хэюань 260
- Цанкэ 83, 260
 Цантэ 262
 Цейлон 106, 161, 250
 Цеми 254
 Цемо 251, 254, 260
 Цзи 261
 Цзибинь 252, 253, 270
 Цзибэй 261
 Цзийнь 261
 Цзипин 91
 Цзинкоу 24, 29
 Цзинлин 262
 Цзинчжао 260
 Цзинчжоу 13, 17, 75, 262
 Цзиньнюдао 77
 Цзиньчэн 260
 Цзиньшань 260
 Цзичжоу 258, 261
- Цзытун 74
 Цзыхэ 252—254, 269
Цзыян 260
 Цзюйянь 122
 Цзюньду 270
 Цзюцзы см. Кучэ
 Цзюцзян 262
 Цзюцюань 134
 Цзючжэнь 262
 Цзян 261
 Цзянду 261
 Цзяндун 229
 Цзянлин 36, 57, 153
 Цзяннань 17—19, 22—24, 47, 51, 79, 80, 128, 130, 135, 136, 159, 203, 204, 220, 229
 Цзянсян 18, 38, 80, 112, 113, 140, 267
 Цзянсу 18, 77, 78, 112, 113, 140, 228
 Цзянся 75, 262
 Цзянянь 262
 Цзяньвэй 74
 Цзяньсэ 23
 Цзянькан 23, 24, 36, 38, 57, 73, 75, 77, 78, 156, 160, 190, 228
 Цзянпін 228
 Цзяпъян 228
 Цзяопэй 267
 Цзяохэ 260
 Цзяочжи 104, 262, 267
 Цзяочжоу 77
 Ци 261
 Цинхай 21
 Цинхуа 260
 Цинхэ 261
 Цинцзян 262
 Цинчжоу 75, 261
 Цичунь 261
 Цянъянь 260
 Цяо 261
- Чанпин 261
 Чанша 81, 140, 143, 144, 147—149, 159, 162, 164—166, 262
 Чаншань 87, 88
 Чанъянь 22, 23, 26, 27, 34, 38, 75, 88, 93, 101, 107, 114, 116, 122, 160, 183, 246, 247, 265
 Чач 116
 Чжалайнор 90
 Чжангы 260
 Чжао 21, 48, 88, 95, 261
 Чжо 261
 Чжунли 261
 Чжуйяй 254, 262, 271
 Чжэцзян 38, 78, 112, 113, 140, 263, 267
 Чибь 13, 113
 Чинхан, Чэньхань 254
 Чишань 91
 Чуньлин 262
 Чэнду 17, 22

- Чэньлю 51
Чэньхань см. Чинхан
- Шан 260
Шангу 70, 261
Шандан 88, 261
Шанло 73, 261
Шаньдун 27, 40, 58, 75, 77, 112—114,
153, 220, 221, 267
Шаньси 21, 22, 45, 58, 75, 77, 88, 89,
91, 94, 112—114, 213, 219
Шаньшань 98, 99, 260
Шаньян 51
Шиань 262
Шинин 267
Шофан 260
Шоучунь 73
Шравасты 249
Шу 15, 134, 211, 260, 261
Шуньчжэн 260
Шэн.тэ 31
Шэньси 21, 34, 76, 88, 112, 113, 219,
228
- Эндере 98
Эрхай 83
Эчэн 164
- Ымну см. Илоу
- Юаньлин 262
Южные моря 161
- Юйлинь 260
Юйтянь см. Хотан
Юйхап 262
Юйчжан 79, 151, 262
Юйчжоу 261
Юйянь 70, 261
Юлинь 262
Юнпин 262
Юнси 262
Юнцзя 262
Юнчан 83
Юнчжай 88
Юнчжоу 260, 263
Юньань 262
Юньган 108, 120, 186, 200, 244
Юньнань 17, 83, 84, 112, 113, 277
Юньчжун 88
Ючжоу 109
Юэси 82, 83, 260
- Яньцай 252, 254
Янцзы 4, 13, 17, 19, 38, 55, 72—76, 78,
80, 129, 159, 160, 219, 220, 265, 266
Янчжоу 47, 262, 263
Яньань 260
Яньмэнь 261
Яньцзи см. Карашар
Яньчжоу 127, 261
Яньчуань 260
Япония 117, 272
Яркенд, Сочэ 98

УКАЗАТЕЛЬ ЭТНИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- аустронезийские народы 136
- бай 84
баньшунь мань 72
будины 268
- во см. японцы древние
- гелоны 268
германские народы 3
греки, эллины 268, 271, 272
гунны 3, 164
- даюэчжи см. юэчжи
ди 3, 21, 22, 26, 27, 71, 87—89, 256
динлины 71, 87, 88
- жужани 26
- иранские народы 98, 101, 102, 104
итальянцы 4
ицзу 73
- китайцы 80, 81, 84, 88, 90, 92, 94—96,
128—130, 133, 136, 151, 246, 260,
262, 265, 272, 274—276, 279, 280
древние 3—7, 9, 11, 60, 68—70, 72,
75—86, 89—92, 97, 111, 113, 120,
121, 124, 128, 130, 132—136, 140,
142, 144, 145, 147, 150, 154, 158,
159, 161, 163, 166, 167, 241—244,
247, 248, 250, 255—257, 263—269,
271—278, 280
северные, северяне 60, 146, 264, 265,
279, 280
южные, южане 60, 149, 264, 265,
279, 280
когурё, когурёсцы 7, 95, 109, 116, 166,
167, 271
- ли 85, 262, 274
линьцзюнь мань 72—74, 80, 81
лушуй ху 88, 89
ляо 74, 75, 84, 85, 262, 274
«дикие», шэн ляо 84
«мирные», шу ляо 84
- малайцы 136
мань 18, 22, 72—74, 262, 274, 279
белые 83
мон-кхмерские народы 136
монголы 131
монгольские народы 132
мояо 81, 82, 262
муюны 21, 26, 27, 90, 109
мяо-яо 73, 82
- паньху мань 72, 81, 82
пуёсцы 271
- римляне 4, 6, 271
романские народы 280
русские 6
- саки 271
славянские народы 3
сэ 270
сюнну 3, 4, 21, 25—27, 68, 71, 72, 91,
101, 132, 164, 185, 219, 251, 256,
274, 276, 279
азиатские 3
северные 276
южные 70, 72, 276
сяньби, сяньбийцы 3, 7, 12, 21, 68, 70,
71, 74, 76, 87—97, 228, 256, 274,
279
- табгачи, тоба 21, 26, 27, 67, 72, 91—93,
96, 135, 144, 145, 160, 184, 279
тайские народы 74, 85
тамилы 161
телсуты 88, 89
тибето-бирманские народы 73, 277
тоба см. табгачи
тугэ 89
тюрки 165
тюрокские народы 132, 280
- ухуань 91
ушуй мань 73
- ху 87, 88
- цзе 21, 26, 71, 72, 86, 256

цяны 3, 21, 27, 71, 87—89, 92, 256, 274

чжуан 85

шань юэ см. юэ горные

эллины см. греки

«юго-западные варвары» 82, 83, 251,
271

«южные варвары» 4, 72, 265

юйвэнь 21

юэ 78, 79, 160

горные, шань юэ 78, 79, 81

юэчжи, даюэчжи 251, 270

яо 81

японцы 124, 126, 272

древние, во 271

**УКАЗАТЕЛЬ ДИНАСТИЙ,
ПРАВИВШИХ НА ТЕРРИТОРИИ
КИТАЯ В III—VI вв.**

- Вэй, китайская (220—265) 14—16, 54, 57, 70, 73, 114, 116, 126, 206, 246
Вэй Восточная, сяньбийская (534—550) 35
Вэй Западная, сяньбийская (535—556) 35, 37, 203
Вэй Северная, сяньбийская (386—534) 9, 27, 28, 31—35, 42, 66, 68, 74, 87—89, 92—94, 100, 110, 129, 145, 177, 182, 202, 209, 230, 265
- Лян, китайская (502—557) 30, 36, 73, 76, 125, 158, 184, 203, 225
Лян Западная, китайская (400—421) 27
Лян Поздняя, ди (386—403) 27
Лян Ранняя, китайская (354—376) 27, 99
Лян Северная, сюнну (397—439) 27, 100
Лян Южная, сяньбийская (397—414) 27
- Суй, китайская (581—618) 9, 36, 60, 61, 63, 66, 79, 122, 140, 152, 257, 259
Сун, китайская (420—479) 9, 29, 56, 64, 65, 84, 147, 151, 209, 230
Ся, сюнну (407—431) 27
- У, китайская (222—280) 15, 18, 19, 22, 79, 82, 97, 109, 128, 159, 192, 205, 208
- Хань, китайская (206 г. до н. э.—220 г. н. э.) 4, 5, 9, 15, 38, 39, 43, 44, 48, 50, 51, 54, 60, 61, 63, 70, 98, 100, 106, 109, 111, 122, 128, 132, 134, 142, 146, 148, 150, 152, 154, 157, 159—162, 174, 196, 209—212, 214, 215, 217, 219, 220, 222, 226, 234, 246, 248, 253, 254, 263, 267, 273, 278, 280
- Цзинь Восточная, китайская (317—420) 23, 24, 26, 27, 48, 76, 77, 156, 176, 228, 264
Цзинь Западная, китайская (264—317) 4, 9, 16, 21, 22, 39, 42, 45, 54, 57, 61, 67, 68, 70, 73, 75, 86, 99, 114, 180, 202, 206, 278
Ци Северная (?) (550—577) 36, 38, 42, 94, 96, 100, 105, 152, 202, 203, 230
Ци Южная, китайская (479—502) 9, 29, 55, 84, 133, 135, 158
Цинь Западная, сяньбийская (385—431) 27
Цинь Поздняя, цянская (384—417) 27, 141, 184, 247
Цинь Ранняя, ди (351—394) 26, 27, 86, 98, 247
- Чжао Поздняя, цзе (319—350) 25, 71, 184, 246, 256, 267
Чжао Ранняя, сюнну (304—329) 25, 202
Чжоу Северная, сяньбийская (557—581) 36, 38, 54, 84, 96, 100, 202, 220
Чэн (Хань), китайская (303—347) 22, 26, 85, 177
Чэнь, китайская (557—589) 38, 42, 182, 205, 261
- Шу, китайская (221—263) 17, 76, 82
- Янь, Западная, сяньбийская (384—394) 27
Янь Поздняя, сяньбийская (384—409) 27
Янь Ранняя, сяньбийская (337—370) 26, 27
Янь Северная, китайская (409—436) 27, 90, 91
Янь Южная, сяньбийская (398—410) 27

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Антропологический тип:
будинов 268
гелонов 268
древних китайцев 11, 255
жителей Фунани 266
жителей Ымну 266
цзе 71, 266
- аристократия 15, 16, 21, 50—58, 192,
194—197, 202
- ассимиляция 78, 79, 97, 275—277
- бстель 136, 137
- брачные обычаи
древних китайцев 201—203
линьцзюнь мань 80
- буддизм 36, 100, 107, 108, 110, 169,
170, 173, 179—191, 195—197, 199,
205, 209, 210, 213, 215
влияние на китайскую культуру
180, 182, 184, 186—191, 199
влияние на этническое самосознание
241—250
- «варварские» государства 4, 25—28,
31—33, 46, 69
- «варварское сиденье» 125—128
- «великое переселение народов» 3, 4,
275
- вэйци 156—158
- геомантия 206
- даосизм 169—180, 191, 196, 209
- дваязычие 219
- жасмин 102
- живопись 7, 9, 108, 109
- жилище
древних китайцев 120, 122, 123
паньху мань 81
ляо 84, 85
сяньбийцев 90
- имена
китайские 94
сяньбийские 92, 96
- консолидация этноса 37, 273, 280
- конфессиональные общности 46, 278
- кривая численности населения 60—62
- литература 108, 197, 198
- личнозависимые крестьяне 41, 42
- любо 152—155
- манера запахивать одежду 97, 145,
146
- метаэтнические общности 5
- миграции
древних китайцев 75—78
северных «варваров» 69—72
южных «варваров» 72—75
- молочные продукты 130—132
- «мудрецы из бамбуковой рощи» 9,
137, 194, 244
- музыка 100, 108
- община 43, 44, 46, 186, 192
- огурцы 102
- одежда
древних китайцев 140—152
ляо 84
моюо 81
сяньбийцев 93, 97
- паломничество в Индию 107, 108
- пещерные храмы 108, 186
- пицца
древних китайцев 128—134
народов Западного края 132
- планировка городов 116—120
- погребальные обычаи
«белых мань» 83
древних китайцев 205—208
паньху мань 81
сяньбийцев 90
- подлокотники 124—126
- показатели строительной активности
11—113
- политическая организация
в период Троецарствия 15—18
- девять категорий чиновников 15, 25
- при Южных династиях 24, 30, 31,
33
- при Северных династиях 25, 32, 35,
36, 42

- роль личностных отношений 17, 19, 49, 50
- праздники
- весеннего очищения 212, 213
 - «двойной пятерки» 214, 215
 - «двойной семерки» 215
 - день рождения Будды 213, 214
 - Новый Год 209—211
 - «холодной пищи» 213
 - юй.ланьпэнь 215
- прирост населения 60—62, 68
- противостояние Севера и Юга
- природные условия 17
 - социально-политический строй 18, 40, 41, 52—54, 58
 - семейная организация 46—48
 - обычаи и нравы 23, 24, 47, 48, 203, 208
 - традиции культуры 23, 24, 32, 192
- самосознание
- региональное 50, 51, 257—263
 - этническое 257, 279
- сапоги 97, 151, 152
- «сасанидский узор» 103
- Север и Юг, см. Противостояние Севера и Юга
- семейно-клановая организация 47, 48, 50
- сильные дома 39—42
- синкретизм религиозный 189
- скульптура 100, 108, 109
- «смутное время» 13
- сословный строй 41, 42, 49, 54—58
- стекло 105
- стремена 164—167
- «сяньбийский ренессанс» 94—97
- тенденции развития этноса 37, 275, 276
- торговля с Западом 100—102, 105, 107
- тоуху 152, 153
- фамилии
- китайские 183
 - сяньбийские 94, 96
- фаньце 232, 234
- фарфор 138—140
- феодализация 38, 41, 43
- философия 183, 192, 196, 197
- чай 134—136
- черепица 123, 124
- «чистые беседы» 194, 195
- штаны 143, 144, 147, 148
- шупу 155, 156
- этноцентризм 110
- Юг и Север, см. Противостояние Севера и Юга
- язык
- влияние буддизма 222—224
 - диалекты 220

SUMMARY

The present monograph «Chinese Ethnos on the Threshold of the Middle Ages», by M. V. Kryukov, V. V. Malyavin and M. V. Sofronov — a direct continuation of previously compiled ones («Ancient Chinese: Problems of Ethnogenesis» and «Ancient Chinese in the Epoch of Centralized Empires») — is concerned with the Chinese ethnos in the 3rd—6th centuries.

Historians of Europe traditionally associate this epoch with the «great migration of peoples». However, in the 3rd century events much like those which unfolded on the outskirts of the Roman Empire began in East Asia. In those times spectacular migrations radically changed the ethnic map of China forming prerequisites for major changes in the ancient Chinese ethnos itself.

In contrast to the situation which typified the Chinese ethnos of the Ch'in-Han epoch, when, despite a trend toward combining the ethnic boundaries with the political borders, the latter for a long time circumscribed the former, the 3rd—6th centuries reversed the ratio of ethnic and political entities. Achieving a high level of consolidation during the centralized Ch'in and Han empires, the Chinese found themselves divided by the political borders of the states which had emerged on the ruins of the Han Empire.

The 3rd—6th centuries brought the entirely new problem of ethnic development of the Chinese. It was due to the spread of Buddhism — one of the world religions which had taken shape outside the ethnic territory of the ancient Chinese. This «barbaric» religion promoted the erosion of the ethnocentric stereotype which had developed in the Han epoch. The disparity of ethnic and confessional boundaries which came into being in the 3rd—6th centuries largely caused the transformation of the ethnic consciousness of the ancient Chinese.

Like the previous monograph, which encompassed the ethnic history of the Chinese in the 3rd century B. C.—3rd century A. D., the present monograph is an attempt to make a wide-ranging analysis of all aspects of the development of the Chinese ethnos in the period in question. The work is composed of an introduction, six chapters and a conclusion. Chapter One is devoted to the political and social factors which exercised an effect on the evolution of the ancient Chinese ethnos — the formation

of political borders, the character of social differentiation and the level of social mobility. Chapter Two surveys the demographic and ethnocultural processes of the epoch. In particular, the authors disclose the barrenness of the widely held view that China's population sustained a catastrophic decline during the Southern and Northern dynasties and analyze the course and consequences of migrations of various ethnic groups on Chinese territory. Chapter Three represents an experiment in characterizing substantial aspects of Chinese material culture in the 3rd—6th centuries — the town, home, clothes, food, means of transportation, games, etc. Chapter Four centres on spiritual changes in ancient China. Chapter Five offers an analysis of the language, writing and philological tradition. Finally, Chapter Six summarizes the data which shed light on the changes that took place in the selfconsciousness of the ancient Chinese ethnoses.

The concrete data dealt with, in the present monograph permit to pose several general theoretical problems.

Soviet ethnographers have suggested that the integrating mechanism of an ethnoses sprang from the functioning of endogamy pointing to the significance of various factors, both natural and social, which set the boundaries to endogamy. It appears that a special place among these factors is held by ethnic consciousness.

Indeed, natural barriers, language, state — political borders; religion — nothing can «isolate» integral ethnic complexes from the various territorially adjacent but not completely coincidental communities. Nor can this «isolation» result from the action of concrete elements of culture, everyday life, rituals or customs: their areas also far from always coincided with those of ethnoses. Therefore it is above all ethnic consciousness, which revealed the crucial signs of the ethnoses and concentrated the value orientations of its members, that could intensely uphold the closed character of marriage ties and the survival of ethnically homogeneous families. While endogamy can be viewed as the key integrating mechanism of the ethnoses ethnic consciousness must have ranked among the key ethno-stabilizing factors.

But the qualitative definiteness of ethnic consciousness and the degree of its distinctness in turn depended on various external factors, which in some cases reinforced ethnic consciousness while in others, on the contrary led to its stagnation.

The ethnic history of the Chinese in the 3rd—6th centuries makes it obvious that the spread of world religions with the resulting emergence of confessional supraethnic communities which revealed their own distinct self-consciousness as a whole militated against ethnic consolidation. The existence of such confessional communities frequently furthered the piercing of ethnically conditioned endogamous barriers, which, at least in the future, facilitated the watering down of the ethnoses boundaries.

Ethnic consciousness could be variously influenced by the sta-

te-political borders which, in one way or another, were correlated to the ethnos' territory. In some cases, when the political borders coincided with the ethnic boundaries, they constituted a potent ethno-stabilizing factor. But then, such coincidences both in the ancient times and in the Middle Ages were an exception rather than a rule. After the fall of the Han dynasty the ethnic entity of the Chinese became divided by the state borders. The unity of the Middle State, which had appeared to be unbreakable shortly before, was lost. The stereotype of ethnic consciousness which had evolved in the Han period recorded substantial changes. Two territorial groups of the Chinese ethnos — the southerners and the northerners — came into existence in the course of contacts with neighbouring peoples.

Finally, the ethnic development of the Chinese in the early centuries of our era revealed the impact of social factors, which in some instances stimulated the consolidation of an ethnic while in others hindered this process.

The coincidence of heterogeneous external factors in the 3rd—6th centuries formed a prerequisite for a change in the qualitative characteristics of the ethnos of the ancient Chinese.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
«Великое переселение народов» и судьбы древнекитайского этноса	3
Этнические, политические и конфессиональные общности	4
«Смутное время» III—IV вв. в исторической литературе	6
Общая характеристика источников	8
Глава 1. Политические и социальные факторы этнического развития	13
Политические факторы этнического развития	13
От единой империи к Троецарствию	13
Империя Цзинь: кратковременный период объединения	19
«Шестнадцать царств пяти северных племен»	25
Противостояние Юга и Севера	29
Через распад к единству	34
Социальные факторы этнического развития	38
Особенности процесса феодализации китайского общества в III—VI вв.	38
Эволюция форм деревенской организации	43
Родственно-личные отношения как социальный фактор	46
Слой ши и становление аристократии	50
Сословный характер общества Южных и Северных династий	54
Глава 2. Демографические и этнокультурные процессы	60
Численность населения	60
Кривая численности населения и темпы прироста	60
Перепись населения или списки налогоплательщиков?	62
Факторы, влиявшие на достоверность статистики	64
Миграции населения	68
Северные кочевники	69
Народы Юга	72
Древние китайцы	75
Этнические процессы на Юге	78
Ассимиляция горных юэ	78
Контакты с аборигенным населением среднего течения Янцзы	80
Древние китайцы и «юго-западные варвары»	82
Этническое развитие населения крайнего Юга	84
Этнические процессы на Севере	86
Неудавшаяся попытка преодоления межэтнической розни	86
Этнические конфликты в начале правления династии Северная Вэй	87
Этнокультурные взаимоотношения между древними китайцами и сяньби в IV—V вв.	89
Реформы Тоба Хуна	93
Сяньбийский ренессанс VI в.	94
Внешние связи	97
Страны Западного края	97
Согд и Сасанидский Иран	100
Римский Восток и Византия	103
Индия	105
Народы Корейского полуострова	109

Глава 3. Материальная культура	111
Город	111
Масштабы градостроительной деятельности	111
Упадок и возрождение городов в Северном Китае	113
Меняющийся облик города	115
Люян — город нового типа	117
Жилище	120
Конструктивные особенности	120
Строительные материалы	121
Эволюция интерьера	124
Эволюция интерьера	128
Пища	128
Специфика северной и южной кухни	128
Чай	134
Бетель	136
Посуда	137
Одежда	140
Состав костюма	140
Наплечная одежда	144
Поясная одежда	146
Головной убор	148
Обувь	150
Настольные игры	152
Тоуху	152
Любо	153
Шупу	155
Вэйци	156
Средства передвижения	158
Лодки	159
Колесный транспорт	161
Седло и стремена	164
Глава 4. Духовная культура	169
Религии	169
Религиозный даосизм	169
Даосизм и общество	174
Распространение буддизма	179
О восприятии буддизма в Китае	187
Интеллектуальная жизнь	191
Мир «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» и его герои	192
Развитие философии, литературы и искусства	196
Традиционная обрядность	200
Свадьба и семья	200
Похороны и траур	204
Календарные праздники	209
Глава 5. Язык, письменность, филологическая традиция	217
Китайский язык и письменность	217
Структурное развитие китайского языка	217
Ареальное развитие китайского языка	219
Функциональное развитие китайского языка	221
Китайский язык и распространение буддизма	222
Эволюция китайской письменности	224
Развитие филологической традиции	227
Комментарии к филологическим трудам	227
У истоков теории перевода	229
Изучение китайской фонетики и система фаньце	232
Классификация тонов	236
Фонетические словари	237
Глава 6. Этническое самосознание	241
Влияние буддизма	241

Взаимодействие двух культурных традиций	241
«Варварское учение»	244
Буддизм и трансформация понятия «Срединное государство»	248
Соседи глазами древних китайцев	250
Критерии сходства и различий	251
«Лицо человека и сердце дикого зверя»	255
Общезначимое и региональное самосознание	257
Обычаи и нравы различных частей Поднебесной	257
Север и Юг	263
Эволюция понятия «Срединное государство»	266
Элементарные категории этнической идентификации	268
Идея классификации народов у древних авторов	268
Этнические предки	269
Этнос	271
З а к л ю ч е н и е	273
Новые этнические компоненты	273
Закономерности ассимилятивных процессов	275
Этностабилизирующие и этностагнирующие факторы	277
Северные и южные китайцы	279
Приложения	281
Библиография	284
Иероглифы к тексту	304
Указатель имен	306
Указатель географических названий	312
Указатель этнических названий	317
Указатель династий, правивших на территории Китая в III—VI вв.	319
Предметный указатель	320
Summary	322

*Михаил Васильевич Крюков,
Владимир Вячеславович Малявин,
Михаил Викторович Софронов*

КИТАЙСКИЙ ЭТНОС
НА ПОРОГЕ СРЕДНИХ ВЕКОВ

*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*
Корректор *Л. Ф. Орлова*

ИБ № 13653

Сдано в набор 12.02.79 г. Подписано к печати 20.08.79 г. А-02872. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. л. 21,0. Уч.-изд. л. 23,04. Тираж 3800 экз. Зак. 89. Цена 2 р. 20 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

